

AMAZONÍA

PERUANA

N.º 36 - AGOSTO - 2023



CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA

AMAZONÍA PERUANA 36

Indexación

Latindex

The handbook of Latin American Studies

Google Scholar

WorldCat

Biblat

CrossRef Search

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.vi36>

AMAZONÍA PERUANA

36

ISSN versión impresa: 0252-886X
ISSN versión electrónica: 2810-8663
Agosto 2023

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. Bartholomew 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

Ilustración de carátula:

Autorretrato (Víctor Churay Roque)

Corrección y cuidado de edición

Dante Gonzalez Rosales

Diseño y diagramación

Grupo Pakarina S.A.C. pakarinaediciones@gmail.com

© CAAAP

Av. González Prada 626, Magdalena. Lima-Perú

(51-1) 461 5223

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

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

Tiraje: 200 ejemplares

Impresión:

Agosto de 2023

Se terminó de imprimir en

Ideas Gráficas Editores S.A.C.

Av. Arica 552, Breña, Lima

Todos los derechos reservados

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

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
TEMÁTICA	
Más coincidencias que divergencias: lo ilegal y lo legal en la economía de Loreto <i>Alberto Chirif</i>	15
Institucionalidad, legalidad e inversión petrolera: la consulta previa del lote 192 y la debida diligencia en materia de derechos humanos <i>Rodrigo Walter Orcotorio Figueroa</i>	31
De culebras y otras naciones. Carlos Fermín Fitzcarrald en la literatura peruana <i>Stefano Pau</i>	71
Movilidades generacionales y cambios de hábitos y dietas alimenticias en la comunidad matsigenka de nuevo mundo (Megantoni, Cusco) <i>Ruth Maria Sebastian Leonidas</i>	107
Migración indígena amazónica en la ciudad: derechos, estrategias e identidad en las comunidades urbanas shipibo-konibo de Cantagallo y Cashahuacra <i>Pablo Vega Romá</i>	129
Visibilizando la resistencia: el caso de nativos awajún y wampis encarcelados en contexto del Baguazo <i>Manuel Yóplac Acosta</i>	157
TESTIMONIO	
Cantagallo, el sueño americano. Testimonio de Juan Agustín, exdirigente shipibo de la comunidad indígena urbana de Cantagallo - Lima	181

RESEÑAS

Casanto Shingari, Raúl. *Doctor en su propio pueblo*. Lima: PUCP, 2022. 203
Juan Carlos La Serna

Dunú Tumi Dësi, Roldán. *Dayac Menequin: Ritual de la resina del sapo acate entre los matsés*. Lima: Chirapaq, CAAAP, UNMSM, 2022. 209
Jaime Regan

Garra, Simone. *Los Brujos Sentenciados. Chamanismo y mutación en el mundo awajún (Amazonas, Perú)*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2019. 213
Jaime Regan

Reyes Ramírez, Carlos. *Ukamara. Ojo de serpiente*. Lima: Pakarina Ediciones, 2022. 217
Oscar Vargas Silva

MEMORIA

Jacques Tournon o Ino Pabiqui, un etnobotanista entre los dueños de las plantas 223
por Nancy Ochoa-Gilonne

Despedida a Mario Califano 227
Por Maria Cristina Dasso, Eduardo Crivelli y Eduardo Fernández

NOTA SOBRE LOS AUTORES 233

PRESENTACIÓN

Asistimos a un escenario de múltiples crisis a nivel planetario, el Perú y, particularmente, la Amazonía enfrentan problemas y desafíos que no son nuevos, pero que han complejizado e incrementado exponencialmente su capacidad de daño en medio de una crisis climática, que amenaza más que nunca a la Amazonía. En este escenario adverso y de graves amenazas, los pueblos indígenas amazónicos, como lo vienen haciendo a lo largo de la historia del Perú, siguen caminando y protagonizando procesos de transformación y resistencia social.

El presente número de la revista *Amazonía Peruana* es un esfuerzo sencillo y a la vez vital que busca contribuir a comprender algunas de las expresiones de las múltiples crisis que vive la Amazonía, el papel del Estado y las empresas, así como las respuestas de los pueblos indígenas desde sus comunidades, organizaciones y alianzas con la sociedad occidental. También es necesario decir que el vacío de poder, la crisis política que vive el país desde hace varios años, y los altos niveles de corrupción que alcanzan a las más altas esferas del estado, la clase política y la sociedad, expresada en la falta de capacidades y voluntad política, han ahondado los problemas y la desprotección de la Amazonía.

El inicio de este número está marcado por las porosas relaciones y los oscuros vericuetos entre la ilegalidad y legalidad. Alberto Chirif nos sitúa en Loreto para analizar y entender situaciones en las que ambas son parte de una misma historia, donde el Estado y las empresas transitan de un lado

a otro, cual puerta giratoria que facilita a los mismos grupos que realizan actividades ilegales ser quienes controlan el aparato público. Frente a esta situación, adquiere una gran importancia política la iniciativa que varias organizaciones indígenas vienen impulsando, como es la gestión autónoma de sus territorios ancestrales, cuestionando al Estado nacional.

En esta misma ruta, el caso del lote 192 y el limitado proceso de consulta que ahí se implementa es una experiencia concreta que nos presenta Rodrigo Orcotorio para entender la relación entre la institucionalidad, la legalidad y la inversión petrolera. A partir de las características actuales de la economía y los marcos legales que justifican las actividades extractivas y reconocen los derechos de los pueblos indígenas, establece que estos finalmente resultan funcionales al mercado y el crecimiento económico.

Desde otra perspectiva, pero en el marco de las actividades extractivas, el artículo de Stefano Pau, nos lleva a comprender las relaciones y las imágenes que se construyeron durante la época del caucho, a través del análisis de algunas obras literarias protagonizadas por el cauchero Carlos Fermín Fitzcarrald, en las que analiza especialmente su relación con las poblaciones indígenas y la supuesta “peruanización” del espacio amazónico. El análisis de las obras escogidas por el autor nos muestra que estas responden a diferentes exigencias estéticas y políticas, una suerte de invención que propone imágenes especulares, las cuales no responden a la realidad y difieren mucho de lo que fueron Fitzcarrald y los pueblos amazónicos en aquella época.

Como comentamos en el inicio de la presentación, los procesos de transformación y resistencia indígena continúan su marcha en medio de un contexto históricamente adverso. La movilidad y la migración son sin duda una expresión de dichas transformaciones.

El caso que desarrolla la antropóloga matsigenka Ruth Sebastian a través de su artículo, nos muestra los cambios asociados a la movilidad de pobladores matsigenka de la comunidad de Nuevo Mundo, ubicada en Megantoni, Cusco. Se analiza la relación entre la movilidad y los cambios en los hábitos alimenticios de abuelos, padres, hijos y nietos de esta comunidad y cómo esto genera una disociación de la identidad matsigenka y la preferencia hacia los “nuevos alimentos” por parte de los jóvenes. La autora sostiene que hubo un choque cultural al incorporarse nuevos alimentos en la dieta de los abuelos cuando se asentaron en la misión dominica y la escuela del Instituto Lingüístico de Verano (ILV).

Las transformaciones y resistencias indígenas amazónicas en escenarios urbanos son analizadas a través de la migración indígena protagonizada por el pueblo shipibo-konibo, ubicado en Lima: Cantagallo y Cashahuacra. El artículo de Pablo Vega, nos muestra el contexto actual que enfrentan dos comunidades indígenas urbanas y, a partir del territorio, la organización política y las expresiones identitarias, se aproxima a los discursos de la población migrante. Se analizan las dificultades que enfrentan en el espacio urbano y las estrategias para afrontarlas. Las expresiones identitarias constituyen, para los shipibo-konibo de Cantagallo y Cashahuacra, una posibilidad de visibilidad en la esfera pública y le dan centralidad al factor étnico en sus luchas y resistencias.

Hablar de resistencia, nos lleva a los sucesos de Bagua, ese cruel e imborrable desencuentro de cosmovisiones, un episodio de resistencia de los pueblos awajún y wampis que adquiere rostros concretos: Feliciano Cahuasa y Dany López. El artículo de Manuel Yóplac analiza aspectos legales, las condiciones de encarcelamiento y vida familiar, para concluir que fueron estigmatizados, criminalizados y maltratados por su condición étnica. También se visibiliza la lucha de estos pueblos en defensa sus territorios, en un escenario donde la cultura occidental continúa mirándolos como inferiores y a la Amazonía como fuente de recursos para acumular capital.

En este número, también presentamos el testimonio de Juan Agustín, reconocido profesor y dirigente shipibo-konibo, nos permite conocer la experiencia del sujeto migrante amazónico en Lima, sus paradojas, retos y memorias.

De igual manera, presentamos las reseñas de los libros: *Doctor en su propio pueblo*, de Raúl Casanto Shingari; *Dayac Menequin: Ritual de la resina del sapo acate entre los matsés*, de Roldán Dunú Tumi Dësi; *Los Brujos Sentenciados. Chamanismo y mutación en el mundo awajún (Amazonas, Perú)*, de Simone Garra y Ukamara. *Ojo de serpiente*, de Carlos Reyes Ramírez.

Finalmente, la revista rinde un sentido reconocimiento a dos grandes amigos y colegas. Jacques Tournon, investigador y etnobotánico francés del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS), fue un gran conocedor de la Amazonía peruana y precursor de los estudios de la cultura del pueblo shipibo-konibo.

Mario Califano, antropólogo y etnógrafo argentino, fundador del Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA), a partir del cual desarrolló el método fenomenológico en etnología, basado en trabajos etnográficos en la región amazónica, el Chaco y adyacentes. Ambos tuvieron una estrecha y fructífera relación con el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

Ismael Vega
Director del Consejo Editorial

TEMÁTICA

MÁS COINCIDENCIAS QUE DIVERGENCIAS: LO ILEGAL Y LO LEGAL EN LA ECONOMÍA DE LORETO¹

MORE COINCIDENCES THAN DIVERGENCES: THE ILLEGAL
AND THE LEGAL IN THE ECONOMY OF LORETO

Alberto Chirif

Investigador independiente

alberto.chirif@gmail.com

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

Resumen

Las diferencias entre la economía legal y la ilegal en Loreto —y en el país entero— son tenues y a veces inexistentes o solo aparentes, no solo porque muchas empresas legales se comportan de manera ilegal, sino porque cometen similares impactos que las no legales, por ejemplo, la contaminación del medioambiente, cuyos impactos se niegan luego a reconocer y, aprovechando de su poder, evaden las multas que a veces les impone el Estado. Las relaciones políticas y económicas están dominadas por la ilegalidad que es tolerada e incluso fomentada desde el Estado, ya que los mismos grupos que realizan actividades ilegales son los que controlan el aparato público. Desde allí se dan normas a su favor o se libera a los infractores de su responsabilidad. La lucha contra la corrupción encuentra una severa oposición por los infractores, que siempre encuentran resquicios legales para salir victoriosos.

Envío: 12 de diciembre de 2022

Aceptación: 31 de mayo de 2023

Por supuesto, siempre hay excepciones y algunos pocos corruptos terminan sentenciados. El Estado ha perdido el control sobre del territorio nacional, aunque es incapaz de reconocerlo. En este sentido, cobran relevancia las propuestas de algunas organizaciones indígenas que promueven la gestión autónoma de sus territorios ancestrales.

Palabras clave: corrupción; ilegalidad; manejo autónomo; territorios ancestrales.

Abstract

The differences between the legal and illegal economy in Loreto –and in the entire country– are tenuous and sometimes non-existent or only apparent, not only because many legal companies behave illegally, but because they commit similar impacts as non-legal ones, for example, environmental pollution, whose impacts they then refuse to recognize and, taking advantage of their power, they evade the fines sometimes imposed on them by the State. Political and economic relations are dominated by illegality that is tolerated and even encouraged by the State, since the same groups that carry out illegal activities are those who control the public apparatus. From there, rules are given in their favor or violators are released from their responsibility. The fight against corruption is severely opposed by violators, who always find legal loopholes to emerge victorious. Of course, there are always exceptions and a few corrupt ones end up sentenced. The State has lost control over the national territory, although it is unable to recognize it. In this regard, the proposals of some indigenous organizations that promote the autonomous management of their ancestral territories are relevant.

Keywords: corruption; illegality; autonomous management; ancestral territories.

1. Introducción

Las relaciones entre lo legal y lo ilegal, lo formal y lo informal en la economía de Loreto, y, por cierto, también en la del Perú entero, son particularmente estrechas. Un enfoque que separe estos temas en campos diferentes no responde a las complejidades del problema, ya que las posibilidades de combinación entre lo formal-legal y lo informal-illegal son tantas que exigen contemplar nuevas variables y análisis.

Pensamos, por ejemplo, en las tiendas que funcionan en la ciudad de Iquitos y otras de la región amazónica. Con seguridad, todas o la gran mayoría de ellas son formales. No obstante, a pesar de la legalidad de su constitución, funcionan ilegalmente, ya que los dependientes no tienen más contratos que acuerdos verbales de sometimiento a horarios que no respetan los fijados por ley, reciben salarios que ni siquiera se acercan al mínimo legal y no contemplan ningún beneficio de vacaciones, fondo de jubilación, ni atención de salud. Las personas no reclaman porque temen perder lo poco que tienen y entonces se convierten en colaboradores de la explotación.

La explicación de esta realidad hay que buscarla en el amplio *ejército industrial de reserva*, concepto elaborado por Karl Marx para explicar que si un desarrapado calla ante la injusticia es porque sabe que detrás de él existen miles de otros desarrapados que tomarán su puesto sin chistar. Sabemos que citar a Marx en un momento como el actual puede desatar las iras más feroces de quienes consideran que él inventó la lucha de clases, cuando en realidad no hizo más que sistematizar un fenómeno social generado por el afán de acumulación de pequeños sectores que no paran mientes con tal de acrecentar su riqueza.

Pero sigamos con otros ejemplos, como las «empleadas domésticas», título espantoso para calificar a los trabajadores, adultos o adolescentes, que desempeñan labores de limpieza o cocina en los hogares urbanos. Los pequeños avances para reconocer sus derechos, realizados durante los gobiernos de Juan Velasco Alvarado y el actual, no han llegado a las ciudades de la Amazonía, donde a lo ya mencionado respecto a la ausencia de beneficios laborales para el caso de las personas que trabajan como dependientes de tiendas, se añade a menudo el secuestro de niñas y adolescentes por parte de “madrinas” y “padrinos” que les ofrecen trabajo y posibilidades de superación mediante estudios secundarios y técnicos, para terminar en no pocos casos como proxenetas de las muchachas.

Los gobiernos regionales y las municipalidades, entes por supuestos legales, son, salvo honrosas excepciones, verdaderas fábricas de ilícitos. El Congreso y el Ejecutivo, que promulgan leyes o encargan su confección a estudios privados para satisfacer intereses privados, están en la misma dinámica.

La idea de que las compañías mineras informales e ilegales son las que afectan el medioambiente, no así las formales y legales, cae por su propio peso cuando observamos los casos de empresas bien constituidas dedicadas a la extracción minera y de hidrocarburos que contaminan igual o peor

que las primeras, y que emplean su poder para que el gobierno rebaje los estándares sociales y ambientales, amenazándolo que de otra manera ahuyentará las inversiones. Que lo legal no viene de la mano de lo formal es un axioma que Odebrecht y otras empresas bien constituidas se han encargado de recordarnos. Sin embargo, más allá de los sobornos en favor de los políticos y de las adendas en beneficio de las empresas, que en el caso de la Interoceánica Sur fueron 22 y elevaron su costo de construcción de 800 a 2 000 millones de dólares, hay una cuestión que no ha merecido la atención debida y que tiene que ver con las (mentiras) que se generaron para justificar la obra, liberándola de trámites administrativos (fue declarada de utilidad nacional) y reduciendo los tiempos legales de los diversos pasos. Se señaló que la obra iba a dinamizar el comercio internacional entre Perú y Brasil, ya que este país exportaría por ella, con destino hacia Asia, su producción de carne y soya del limítrofe estado de Acre y otros cercanos. Nada de esto ha sucedido, pero el hecho solo ha merecido la atención de dos personas: Marc Dourojeanni (2013), que solo lo menciona y nosotros, que ofrecemos reflexiones que ponen de manifiesto que la obra fue un fin en sí mismo para promover ganancias corruptas de autoridades y empresas involucradas en su construcción (Chirif, 2017).

Esta misma lógica ha estado detrás de muchos estudios de inversión, y hemos alertado que posiblemente también lo esté detrás de importantes proyectos de infraestructura, como la Hidrovía Amazónica, que se propone el dragado de “malos pasos” de los ríos para facilitar la navegación (Chirif, 2018).

En las siguientes páginas abordaremos las economías ilegales relacionadas con tres temas específicos: tala ilegal, minería ilegal y narcotráfico.

2. Tala ilegal

Sobre este tema se han escrito muchos y muy buenos análisis, a los que no nos vamos a referir por las limitaciones de espacio. Citaremos de ellos solo su principal conclusión: que entre el “15 % y 30 % de toda la madera comercializada en el mundo” (Valdés, Basombrío y Vera, 2020, p. 15) es de origen ilegal, porcentaje que en el Perú ha sido calculado entre el 80 % y el 90 %. Sin embargo, la madera es “blanqueada” mediante guías adulteradas.

Las comunidades nativas pueden aprovechar comercialmente la madera que existe en su territorio. Para hacerlo deben gestionar un permiso ante la Gerencia Forestal del Gobierno Regional (Gerfor), mediante la presentación de algunos documentos sencillos de obtener (Decreto Supremo N° 021-2015-MINAGRI, 2015). Por falta de experiencia y de maquinaria especializada, las comunidades realizan acuerdos con empresas madereras o personas para explotar sus bosques. Se trata de acuerdos verbales, mecanismo muy conveniente para las empresas, ya que así evaden la responsabilidad del aprovechamiento establecida en la ley forestal, Art. 83° (Ley N.° 29763, 2011). La empresa o el maderero se encarga de tramitar el permiso de extracción forestal a nombre de la comunidad, que asume en solitario la carga del cumplimiento de las obligaciones que implica. Además de la sencillez de los trámites para gestionar estos permisos, las empresas y madereros particulares encuentran en esta modalidad otras ventajas: el pago de la madera a las comunidades a precio de ganga, el escaso control que estas ejercen sobre las especies materia del acuerdo y los volúmenes de madera extraída, que en la práctica son siempre sobrepasados, el uso del permiso para extraer madera de cualquier bosque y, por último, el endose a la comunidad de todas las ilegalidades que cometen. Entre estas, las más frecuentes son cosechar árboles distintos a los seleccionados en el plan de manejo, lo que indica que los que figuran en el informe han sido cortados en lugares diferentes a los autorizados; la tala de árboles semilleros y no solo de los calificados como aprovechables, y la ausencia de informes anuales sobre el avance del plan de manejo. Otra infracción frecuente es el cambio de uso del suelo, porque allí donde las empresas han cortado árboles, la población de la comunidad comienza de inmediato a sembrar cultivos, algo que no puede hacer mientras el plan de manejo esté vigente.

Por estas razones, las comunidades son multadas por parte del Organismo de Supervisión Forestal y de Fauna Silvestre (Osinfor). Una relación actualizada de las multas impuestas desde hace al menos dos décadas se puede ver en el siguiente cuadro.

Cuadro 1: Multas impuestas por Osinfor a comunidades por región

Región	Monto de multa (UIT)	Monto de multa (en soles considerando UIT 2022)	Monto pendiente de pago
Loreto	28 471.39	130 968 399	129 871 086
Ucayali	2921.42	13 438 511	10 876 908
Junín	507.86	2 336 174	2 220 333
Amazonas	274.54	1 262 877	1 238 536
Pasco	48.57	223 422	212 640
Madre de Dios	19.89	91 494	28 037
San Martín	9.24	42 499	24 852
Total	32 252.91	148 363 376	144,472,392

Fuente: OSINFOR (mayo 2022). Información tomada de Aporta. Serie Contribuciones a la Gobernanza del Sector Forestal. Manejo forestal comunitario. Implementación del mecanismo de compensación de multas por actividades de conservación de bosques e identificación de mejoras. Programa de cooperación técnica FOREST de USAID y el Servicio Forestal de los Estados Unidos.

Para intentar resolver este problema, el Servicio Nacional Forestal y de Fauna Silvestre (Serfor) ha determinado mecanismos de compensación que les permitan a las comunidades reducir el monto de las multas que han recibido. Dos de ellos están funcionando: recuperación de áreas degradadas (reforestación) y conservación del patrimonio forestal. Como se puede ver en el cuadro precedente, la amortización de deudas por infracciones es mínima: menos de cuatro millones, que representan apenas el 2,6 % del total.

Sobre el tema, sin embargo, quisiéramos añadir algunas consideraciones. Los organismos del Estado vinculados al aprovechamiento de los bosques (Gerfor, Osinfor, Serfor) son conscientes de que los verdaderos responsables de estas infracciones son empresas madereras y particulares que se benefician del desconocimiento de las comunidades sobre estos temas. Por otra parte, es sorprendente que el documento del que hemos tomado la información presentada en el cuadro 1 de multas por regiones, elaborado por la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), no identifique a las empresas madereras ni a los madereros particulares como los verdaderos responsables de estas infracciones. Estas instituciones saben sobre la vulnerabilidad de las comunidades, dada las escasas oportunidades que tienen para conseguir dinero para acceder a bienes del mercado. ¿Por qué no hacen nada al respecto? Si su argumento es señalar que ellas son sujetos libres que deben competir en el mercado como cualquier ciudadano, ignoran el escaso manejo que ellas tienen de los mecanismos del mercado y,

sobre todo, las trampas que los madereros les tienden. Pero, además, mienten, porque la competencia en el mercado no es entre sujetos que participan en igualdad de condiciones. Si no que lo digan los agroexportadores, que reciben el beneficio de leyes especiales, y otra legión de instituciones favorecidas por exoneraciones tributarias injustificadas.

La condición de observador del Estado en una cuestión como la que señalamos en estas páginas tiene otras graves implicancias. El uso de los permisos comunales para extraer madera de cualquier lugar es uno de los tantos mecanismos utilizados por las empresas para darle apariencia legal a la madera que talan. Para decirlo más claramente: es un mecanismo de tala ilegal. Controlar que las empresas involucradas en estos permisos sean corresponsables de su ejecución (como señala la propia ley) permitiría frenar uno de los mecanismos de la tala ilegal. ¿Cómo se explica que el Estado no intervenga? Consideramos que existen dos razones: negligencia, en gran parte determinada por el racismo hacia las comunidades, y corrupción de funcionarios encargados de la administración forestal, que optan por callar sobre cuando se trata de mecanismos favorables a las empresas. Este último factor es mencionado de manera recurrente en todos los informes que analizan el problema de la tala ilegal.

3. Minería ilegal

La minería ilegal, practicada en todo el país, es probablemente la actividad económica más nociva por sus impactos sobre el tejido social y la contaminación del medioambiente. Ella no se limita a la explotación del oro, aunque es el mineral que produce las mayores ganancias, sino que también incluye metales como el cobre, el zinc y la plata. Por las grandes cantidades de dinero que genera, la minería ilegal corrompe a gran escala a funcionarios públicos y congresistas que prorrogan plazos de formalización y promueven leyes a favor de la actividad. La minería ilegal está articulada con otras actividades también ilegales y delictivas, como la tala, la trata de personas y el tráfico de drogas, y a su vez financia el sicariato y sistemas de préstamos usureros basados en la coerción. Los impactos ambientales tienen que ver con la remoción desordenada de tierra y, en los casos de explotación de oro aluvial, con la tala indiscriminada en las orillas y antiguos cauces de los ríos de la selva baja, además del empleo de sustancias altamente contaminantes, como el mercurio, que se acumula en los organismos de quienes consumen peces y mamíferos contaminados por este mineral.

La destrucción de dragas y campamentos no han frenado la minería ilegal, de la misma manera que la erradicación de cultivos coca no ha detenido el narcotráfico. La inscripción de mineros en el Registro Integral de Formalización Minera (Reinfo) les proporciona a estos un buen mecanismo:

para burlar las acciones de control y fiscalización de las autoridades, dado que les garantiza movilidad para el transporte del mineral, pues como el Estado no ha implementado un sistema de trazabilidad de oro no tiene forma de conocer de qué manera se extrajo. (Valdés, Basombrío y Vera, 2020, p. 110)

¿Es posible solucionar en el corto plazo el problema de la minería no formal en el Perú? Valdés y sus colegas piensan que no (p. 100). La visión negativa de Valdés tiene que ver con la falta de perspectivas de cambios drásticos que permitan superar las causas que han originado la minería ilegal: la negligencia de funcionarios y, en muchos casos, su abierta corrupción para beneficiarse de actividades ilícitas, descomposición moral de la que también participan grupos de congresistas; la incapacidad del Estado para promover economías limpias, tanto en el campo ético como ambiental, y para controlar los brotes de ilegalidad a tiempo, porque una vez que estos se enquistan es casi imposible combatirlos; y la pobreza de la población, que no cuenta con fuentes lícitas de trabajo.

En las siguientes páginas nos referiremos solo a dos casos: la Cordillera del Cóndor (Amazonas) y de la cuenca del Nanay (Loreto).

Lo que sucede en la primera de ellas no se puede entender si no se conoce la historia del problema. En 1999 el Instituto Nacional de Recursos Naturales (Inrena) declaró la Zona Reservada Santiago-Comaina, que abarca la vertiente meridional de la Cordillera del Cóndor, en el límite fronterizo con Ecuador. Esta fue ampliada un año más tarde para incluir la Cordillera de Kampankis, que separa tanto las cuencas de los ríos Santiago y Morona, como las regiones en que ellos se encuentran: Amazonas y Loreto, respectivamente. El área es parte del territorio tradicional de los pueblos awajún y wampis, por lo que el Inrena entabló un prolongado proceso de consulta previa con sus organizaciones. En 2004, las partes suscribieron un acuerdo para crear un parque nacional en las cumbres de la Cordillera del Cóndor y dos reservas que colindaran, por el norte, con dicho parque y, por el sur, con comunidades tituladas.

Mientras que el interés del Inrena era proteger áreas ambientalmente frágiles, las organizaciones indígenas buscaban salvaguardar esa parte de su territorio de la invasión minera, dado que los parques nacionales son una categoría de Área Natural Protegida (ANP) de uso indirecto², que no pueden ser objeto de explotación por ningún tipo de industrias extractivas. Tres años más tarde, sin embargo, el Inrena declaró el parque Inchikat Muja con 88 477 ha, recortándole 69 829 ha al área acordada con las organizaciones para destinarlas a la minería, actividad que era promovida por la empresa minera Afrodita (Odecofroc, Grupo de Trabajo Racimos de Ungurahui & IWGIA, 2009). Resulta incomprensible como la misma área ambiental puede haber sido declarada, en un 56 %, parque nacional, que es una de las categorías más rígidas de ANP, mientras que el 44 % restante haya sido puesto al servicio de la extracción minera, que constituye la actividad económica con mayor potencial de contaminación.

Las organizaciones awajún han ganado varias de las demandas entabladas a la empresa y al propio Estado. Pero los diecisiete años transcurridos desde la creación del parque son demasiados para que ellas puedan controlar la capacidad de estos de generar caos y obtener ganancias en río revuelto. Muchas comunidades han cedido a las presiones de los extractores y se han generado fracciones entre quienes se oponen a esa actividad y quienes la apoyan. En el curso medio y bajo Cenepa operaban 39 dragas de foráneos en junio pasado, pero ahora algunos señalan que son sesenta (Vera, 2022). Estas han establecido acuerdos con comunidades awajun, que reciben el 20 % del valor del oro extraído. Según cálculos del antropólogo Rodrigo Lazo (2022), las seis dragas que operaban en una comunidad (no la identifica), le pueden haber reportado 1 224 000 soles durante el mes de julio. Se trata de una cantidad astronómica para una comunidad en la que, como es usual en ellas, el dinero es un bien escaso. En la parte alta de esta cuenca, según Enrique Vera (2022) en Mongabay: **“Las extracciones de oro se realizan en socavones que llegan a tener 200 metros de profundidad, dentro de una zona de la cordillera que había sido contemplada para ser parte del Parque Nacional Ichigkat Muja”** (párr. 3). La zona está interconectada con Ecuador mediante carreteras ilegales, y el oro que se extrae sale de contrabando hacia ese país. Señala la misma fuente: “mineros ilegales ecuatorianos, del sector conocido como La Herradura, ingresan a excavar fácilmente en el lado de la cordillera del Cóndor que corresponde al Perú” (párr. 4). Las guarniciones

militares no controlan estos ingresos ni la salida del oro hacia el país vecino. Por el contrario, todo indica que se benefician de este tráfico.

Los efectos sociales de esta actividad son visibles con el aumento del alcoholismo y el desinterés de los jóvenes por estudiar, tentados por las ganancias que obtienen de trabajar en la minería, calculadas por una fuente en unos US\$ 130 por día (Vera, 2022).

El otro caso se refiere al Nanay, río que bordea la ciudad de Iquitos y constituye la principal fuente de agua potable de su población de medio millón de habitantes. Este hecho llevó al gobierno regional a declarar, en 2003, la cuenca como zona de exclusión de minera. Es decir, no es posible formalizar la minería en la cuenca porque la actividad es delictiva. No obstante, las dragas han incrementado su actividad de manera considerable desde 2018. Un funcionario, que prefiere no ser identificado, señaló que las razones de esto son “negligencia, ineficiencia y, por supuesto, corrupción” (comunicación personal, setiembre de 2020). El periodista Juanjo Fernández es más explícito sobre el tema:

Intentar conseguirlo [entender el funcionamiento de la red que promueve la extracción de oro] pasó por prescindir de instituciones que generasen dudas sobre su integridad, incluida la policía y la DICAPI [Dirección de Capitanía de Puerto de Iquitos], y empezar a trabajar solo con las FOES (Fuerzas de Operaciones Especiales). La corrupción está infiltrada a todos los niveles y algunos sucesos, especialmente en el puesto de vigilancia de Yarana perteneciente a SERNANP en la Reserva Nacional Alpahuayo-Mishana (curso medio del río Nanay), terminaron de provocar el cambio de estrategia en la lucha contra las dragas. (Fernández, 2021, pp. 227-228)

Como en Madre de Dios, se han realizado operativos para dinamitar e incendiar dragas y campamentos, pero estas acciones, más allá del efecto mediático, no han tenido resultados concretos para frenar la extracción de oro que, por el contrario, ha aumentado. Junto con la violencia en la cuenca del Nanay (ataques a policías por parte de extractores) ha crecido en la ciudad de Iquitos, ya que las economías ilegales alientan otros delitos. El titular de la Fiscalía Especializada en Materia Ambiental de Loreto ha señalado que “grupos de terroristas o narcotraficantes procedentes de la zona cocalera del Putumayo estarían viniendo para dar soporte de seguridad a la actividad minera, amenazada tanto por las intervenciones legales como por los asaltos” (Fernández, 2021, p. 229).

Al igual que en el caso del tráfico ilícito de drogas y la tala ilegal, las escasas personas detenidas por minería ilegal son liberadas después de pasar por trámites formales. Se trata siempre de obreros, es decir, del eslabón más débil de la cadena de extracción. No existen investigaciones sistemáticas para determinar quiénes son los que financian y se benefician con esta actividad.

4. Tráfico de drogas

La coca es una planta que se cultiva de manera milenaria en las laderas orientales de la Cordillera de los Andes y es consumida por pueblos indígenas altoandinos y algunos amazónicos.

En la década de 1980 se produjo la gran expansión de los cultivos, a consecuencia de los programas de colonización impulsados por el gobierno del presidente Fernando Belaúnde Terry. La política de colonización de dicho gobierno puso a disposición de los colonos zonas que hasta ese tiempo permanecían alejadas e inaccesibles. El fracaso de las propuestas de desarrollo impulsadas por esos proyectos fue hábilmente aprovechado por grupos de narcotraficantes que encontraron en la frustración de los colonos y en la nueva infraestructura vial la oportunidad para expandir los cultivos de coca. Estos se implantaron en zonas donde antes no habían existido o habían estado limitados para el consumo tradicional de la población, como es el caso de las cuencas Pichis-Palcazu. En esas cuencas, el gobierno de Belaúnde desarrolló un «programa especial» que prolongó la Carretera Marginal hasta conectarla con la carretera Federico Basadre. De esta manera vinculó las regiones amazónicas de Junín, Pasco y Huánuco con la de Ucayali. El narcotráfico se propagó por esa carretera y constituyó la fuente principal de ingresos para los movimientos subversivos que prosperaron en aquel tiempo. Esta relación simbiótica entre inversiones para colonización y expansión de cultivos de la coca con fines ilícitos ya había sido señalada por el economista César Villanueva a inicio de 1980, refiriéndose a las iniciativas de colonización del presidente Belaúnde durante su primer gobierno (Villanueva, 1980).

Un muy valioso artículo de Ciro Salazar y de Jessica Florián (2022) retoma el tema, aunque no citan el trabajo de Villanueva, lo que es comprensible, porque su texto fue publicado en una revista de provincia de escasa circulación. Los autores reseñan una serie de obras viales, que ellos califican de casos emblemáticos, que han terminado impulsando los cultivos de coca y otras actividades ilícitas (minería y tala de bosques, principalmente)³. A ellas habría que incluir algunas más, como la vía que une Puerto Ocopa con Atalaya y

la que va desde Pangoa (Junín) hacia el río Ene. Ambas tienen la peculiaridad de ser carreteras ilegales construidas por madereros, con la finalidad de acceder a nuevas zonas de explotación, por los que luego entran colonos que arrasan los bosques. El Estado, a lo sumo, ha sido un simple observador. Habría que añadir también la vía que corre a lo largo del gasoducto, en el tramo que atraviesa la cordillera de Vilcabamba, que separa las cuencas de los ríos Ene y Urubamba, utilizada como ruta del tráfico de drogas hacia el sur.

Pero un aporte incluso más importante del artículo de Salazar y Florián (2022) es el haber señalado una serie de obras de infraestructura vial impulsadas desde algunos ministerios o por grupos de congresistas para apoyar actividades ilícitas que ya se están realizando en diversas zonas. Son muchos los casos y no los vamos a repetir porque están claramente puntualizados en ese trabajo (Tabla 1: “Iniciativas viales en la Amazonía peruana seleccionadas y riesgo de potenciamiento de economías ilícitas”) (p. 12). Para ubicar cada una de esas iniciativas, los autores han tenido en cuenta aquellas en las que ocurren al menos una de las tres siguientes condiciones:

- 1) sobreposición o colindancia del proyecto a zonas de actividad coca-lera o rutas del narcotráfico identificadas por Devida en sus reportes anuales, 2) sobreposición o colindancia del proyecto con zonas donde ha habido reportes de ocurrencia de cultivos ilícitos de hoja de coca, narcotráfico, minería ilegal o informal, o tala ilegal, y 3) sobreposición o colindancia con rutas de abastecimiento de insumos para la actividad ilegal. (pp. 11-12)

Es decir, el Estado financia a sabiendas obras para favorecer actividades ilícitas en curso.

El primer gran impacto de la economía de la droga en Loreto se produjo en la década de 1980, cuando la pasta básica procedente de las zonas de producción (Apurímac y Ene, principalmente) era transportada hacia la frontera con Colombia, en el norte, por vía fluvial. La prosperidad de algunos lugareños (los que impulsaban el tráfico y los que se beneficiaban con la abundancia de dinero) era tal que sentían que vivían en Miami. De hecho, en aquella época una empresa nacional de aviación inauguró los vuelos entre ambas ciudades. La felicidad de esos pobladores fue efímera, ya que los narcotraficantes, considerando excesivos sobrecostos del traslado fluvial (coimas en cada parada), optaron por el transporte aéreo. La economía de la ciudad cayó en un 40 %⁴.

En Loreto, las primeras plantaciones de coca con fines de producción de drogas se produjeron en el Putumayo, en la década de 1990. Hugo Cabieses (2021) cita la existencia de no menos de 600 ha de coca en esa cuenca en 1996. Sin embargo, su producción comenzó a incrementarse a partir de la década de 2000. Recordemos que el año 2000 murió Ezequiel Ataucusi, fundador de la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal que se había asentado en el triángulo de la triple frontera de Perú con Colombia y Brasil. En ese momento, las fuertes pugnas internas por el liderazgo que se produjeron entre los herederos terminaron por descomponerlo y en convertirlo en impulsor de los cultivos de coca. Años más tarde, el “efecto globo” (presión sobre los cultivos de coca en una zona que lleva a que estos se trasladen hacia otras) contribuyó a la expansión de la coca en Loreto. En 2019 los cultivos alcanzaron 6 398 ha., que en aquel entonces representaban el 11,7 % de la producción nacional (Cabieses, 2021, pp. 196-198). Estamos seguros de que estas cifras han sido sobrepasadas actualmente dada la agresiva presencia, en la zona sur de Loreto, de colonos procedentes de zonas cocaleros que invaden comunidades indígenas —fenómeno mucho más fuerte en la región de Ucayali— y, en la zona norte, de colombianos que fomentan el cultivo tanto en el Putumayo como en la zona de la triple frontera. Sin embargo, no existen estudios que permitan medir la magnitud de estos procesos.

Los cultivos de coca también han ingresado a las Áreas Naturales Protegidas. Un estudio reciente señala la presencia de este sembrío en veinte de ellas, en su mayoría dentro de la propia área y en algunos casos, en sus zonas de amortiguamiento (Durand, 2022).

5. Conclusiones⁵

Las diferencias en Loreto y otras partes del país entre la economía ilegal y la legal son escasas o inexistentes, sea porque empresas legalmente constituidas son manejadas de manera ilegal o porque, no obstante funcionar de manera legal, generan iguales problemas que las ilegales: graves impactos ambientales, negativa a asumir su responsabilidad de remediarlos y evasión de las multas que les han sido impuestas por el Estado, como es el caso de empresas petroleras y mineras.

El Estado ha perdido el control de su territorio que es manejado de acuerdo a la conveniencia de las economías ilegales. Las economías mafiosas controlan el poder político y económico de gran parte de la región y del

país. La presencia del Estado es formal, como la de un fantasma amable que se cuida de no asustar. Su presencia, en la ciudad y en el campo, es solo aparente, ya que no cuentan con personal, equipos ni presupuesto para funcionar. Su personal no es confiable, dado que con frecuencia está coludido con infractores de todo tipo. Tampoco tiene ningún interés por controlar a los infractores, ya que, a fin de cuentas, estos ofrecen trabajo a la población, algo que el mismo Estado es incapaz de hacer.

La producción de oro en el Nanay y en el Putumayo y la de drogas es manejada por colombianos y brasileños, quienes se llevan a sus países el dinero generado que, según el economista Roger Grandez (2021), es de unos dos mil millones de soles anuales. Parte de este dinero regresa a Iquitos y es invertido en la compra de predios para urbanizaciones. Aunque no contamos con información que permita establecer los vínculos entre estas economías y los negocios que han prosperado en Iquitos en los últimos años, se sospecha que sí existen. Se trata, sobre todo, de hoteles, restaurantes, salones de belleza y gimnasios. En cambio, no hay dudas de que el origen del dinero utilizado en los créditos llamados “gota a gota” provienen de la economía ilegal del oro y la coca. Son créditos informales que, de acuerdo a nuestros cálculos, mueven unos diez mil soles diarios para préstamos pequeños con un interés de 20 % en 22 días, pero como se capitalizan de manera diaria, este llega hasta 45 % (Grandez, 2021). Los cobradores de estos préstamos son sicarios que, en caso de demora de los prestatarios, los golpean, realizan destrozos en sus hogares e incluso pueden llegar a asesinarlos.

El balance más demoledor sobre la regionalización lo proporciona el economista Roger Grandez (2021):

En términos globales, de las inversiones de S/ 3 mil 658 millones ejecutadas en los últimos 19 años, el 45 por ciento de la infraestructura edificada se encuentra destruida, sobredimensionada o subutilizada y no conectada con los servicios básicos (agua, desagüe, energía eléctrica y telecomunicaciones); y el 55 por ciento restante sí está en uso, pero en un lento proceso de deterioro por falta de mantenimiento. (p.35)

Dentro de este panorama de pérdida de control territorial del Estado en todos sus niveles, debido a ineficiencia y corrupción, cobra relevancia la propuesta de algunas organizaciones indígenas de constituirse como gobiernos autónomos para gestionar directamente sus territorios ancestrales.

Notas

- 1 Nuestro agradecimiento a las siguientes personas por las entrevistas que nos concedieron para elaborar este artículo: el economista Roger Grandez; Karen de la Cruz, coordinadora regional de CHS Alternativo de Iquitos; Guillermo Reaño, educador y periodista especializado en temas de medio ambiente; el antropólogo Rodrigo Lazo; y dos funcionarios públicos, que nos pidieron mantener sus nombres en reserva. Lamentablemente, por limitaciones de espacio no hemos podido aprovechar muchos de los valiosos aportes de estas personas. Gracias también a Lucy Trapnell, esposa y colega, por la atenta lectura del manuscrito final y sus siempre acertadas observaciones.
- 2 En junio de 2023, el Ministerio de Energía y Minas y Petroperú ha presentado un proyecto de ley para permitir la explotación minera en las ANP de uso indirecto.
- 3 Valga una breve digresión. En nuestra primera visita a una comunidad awajún del Alto Marañón en 1968, ante la pregunta a un anciano de la comunidad sobre qué significaba para él la carretera (en aquel tiempo en la zona se desarrollaba un programa de colonización impulsado por el Ejército), respondió: “es el camino por donde entran las enfermedades”.
- 4 Así lo declaró en 1985 el presidente de la Cámara de Comercio de Iquitos, en una presentación pública.
- 5 Agradezco al economista Roger Grandez por la entrevista que me concedió, que ha sido inspiradora para redactar estas conclusiones.

Referencias bibliográficas

- Cabieses, H. (2021). Loreto, ambiente y sus diversos tráfico. En A. Chirif (Ed.), *Remando por Loreto. Análisis socioeconómico, político y ambiental de la región* (pp. 193-202). Kené - Instituto de Estudios Forestales y Ambientales.
- Chirif, A. (15 de febrero de 2017). *IRSA Sur: corrupción comenzó antes del contrato*. Servindi. bit.ly/3Wj0yBQ
- Chirif, A. (8 de marzo de 2018). *Hidrovia Amazónica: ¿Malos cálculos u otro cuento como la Interoceánica?*. Lamula.pe. bit.ly/3UX47MH
- Dourojeanni, M. (15 de marzo de 2013). *Revisitando a Interoceánica Sul, na Amazônia peruana*. Oeco. bit.ly/3W0djBw
- Durand, F. (4 de enero de 2022). *Áreas Naturales Protegidas: Nuevo frente para combatir al narcotráfico*. Info región. bit.ly/3G2mueQ
- Decreto Supremo N.º 021-2015-MINAGRI. (29 de setiembre de 2015). Normas Legales, N.º 13520. Diario Oficial El Peruano, 30 de setiembre de 2015.
- Fernández, J. (2021). Oro en el río: minería ilegal en Loreto, la amenaza que brilla. En A. Chirif (Ed.), *Remando por Loreto. Análisis socioeconómico, político y ambiental de la región* (pp. 225-236). Kené - Instituto de Estudios Forestales y Ambientales.
- Grandez, R. (2021). Loreto: Inversión pública en los últimos 20 años, los casos del GORE Loreto y la municipalidad provincial de Maynas. En A. Chirif

- (Ed.), *Remando por Loreto. Análisis socioeconómico, político y ambiental de la región* (pp. 27-36). Kené - Instituto de Estudios Forestales y Ambientales.
- Ley N.° 29763, Ley Forestal y de Fauna Silvestre. (21 de julio de 2011). Normas Legales, N.° 11475. Diario Oficial El Peruano, 22 de julio de 2011.
- Lazo, R. (2 de octubre de 2022). *Minería ilegal en Amazonas: ¿Por qué algunas comunidades awajún apoyan la fiebre del oro?*. Ojo Público. bit.ly/3PuIdQ1
- Organización de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa, Grupo de Trabajo Racimos de Ungurahui y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. (2009). *Perú: Crónica de un engaño. Los intentos de enajenación del territorio fronterizo awajun en la Cordillera del Cóndor a favor de la minería*. (Informe IWGIA n° 5). ODECOFROC, Racimos de Ungurahui, IWGIA.
- OSINFOR (mayo 2022). Información tomada de Aporta. Serie Contribuciones a la Gobernanza del Sector Forestal. Manejo forestal comunitario. Implementación del mecanismo de compensación de multas por actividades de conservación de bosques e identificación de mejoras. Programa de cooperación técnica FOREST de USAID y el Servicio Forestal de los Estados Unidos.
- Salazar, C. y Florián, J. (2022). Conectividad vial y economías ilícitas en la Amazonía peruana. *Revista Kawsaypacha: Sociedad y Medio Ambiente*, (10), A-004. <https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.202202.004>
- Valdés, R., Basombrío, C. y Vera, D. (2020). *Las economías criminales y su impacto en el Perú*. Konrad Adenauer Stiftung, CHS Alternativo / USAID.
- Vera, E. (22 de setiembre de 2022). *La destrucción por el oro: mineros ilegales expanden contaminación y crisis en comunidades de la frontera con Ecuador*. Mongabay. bit.ly/3uWM0Mr
- Villanueva, C. (1980). Penetración capitalista y la ruta de las drogas. *Shupihui*, V(16), 485-495.

INSTITUCIONALIDAD, LEGALIDAD E INVERSIÓN PETROLERA: LA CONSULTA PREVIA DEL LOTE 192 Y LA DEBIDA DILIGENCIA EN MATERIA DE DERECHOS HUMANOS

INSTITUTIONALITY, LEGALITY AND OIL INVESTMENT:
THE PREVIOUS CONSENT OF LOT 192 AND DILIGENCE
IN MATTERS OF HUMAN RIGHTS

Rodrigo Walter Orcotorio Figueroa

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

rodrigo.orcotorio@unmsm.edu.pe

📧 <https://orcid.org/0000-0001-8124-4389>

Resumen

La investigación estudia la debida diligencia en materia de derechos humanos (DDDH) elaborada por los Principios Rectores sobre Empresas y Derechos Humanos y el caso del lote 192, el derecho a la consulta previa y la historia de los impactos ambientales generados. Para ello propone un marco teórico a partir de la Nueva Economía Institucional (NEI) y las interacciones institucionales de los marcos legales para el desarrollo extractivo y los derechos de los pueblos indígenas. Asimismo, de las distintas concepciones del enfoque sobre empresas y derechos humanos que hacen las prácticas empresariales transnacionales y los estándares interamericanos de derechos humanos. De esta manera, se identifican determinados factores para compatibilizar la DDDH

Envío: 12 de diciembre de 2022

Aceptación: 31 de mayo de 2023

y el derecho a la consulta previa del lote 192. Al final se ofrecen algunas conclusiones y líneas de futuras investigaciones al respecto.

Palabras clave: debida diligencia en materia de derechos humanos; consulta previa; instituciones; industria petrolera; enfoque sobre empresas y derechos humanos.

Abstract

The investigation studies the due diligence in the field of human rights (DDHR) prepared by the Guiding Principles on Business and Human Rights and the case of lot 192, the right to prior consultation and the history of the environmental impacts generated. For this, it proposes a theoretical framework based on the New Institutional Economics (NEI) and the institutional interactions of the legal frameworks for extractive development and the rights of indigenous peoples. Likewise, of the different conceptions of the approach to business and human rights that transnational business practices make and the inter-American standards of human rights. In this way, certain factors are identified to reconcile the DDDH and the right to prior consultation of lot 192. At the end, some conclusions and lines of future research in this regard are offered.

Keywords: due diligence in matters of human rights; prior consultation; institutions; oil industry; focus on companies and human rights.

1. Introducción

Las industrias extractivas tienen un gran papel en el crecimiento económico del país (Bebbington et al., 2019b). El precio de los *commodities* y la creciente demanda china explicarían tal fenómeno (Damonte et al., 2021; Zambrano, 2017, pp. 271-272). Sin embargo, el modelo ha sido criticado por los constantes impactos generados en los territorios de los pueblos indígenas. De esta manera, ¿puede la explotación de los recursos naturales llevarse a cabo sin afectar sus territorios? Un análisis parcial sugiere que la actividad de las empresas transnacionales (ETN) es una variable indispensable para comprender dicha relación a partir de los marcos legales e institucionales que promueven las industrias extractivas (Arce, 2015; Bebbington et al., 2019a; Merino, 2021), cuestión que será un objetivo de la presente investigación.

Antes de continuar, es necesario realizar alguna precisión acerca de las instituciones. Son importantes porque guían la conducta de los individuos,

además del cambio de sus propias estructuras. Estas características se reflejan, por ejemplo, en la interacción institucional entre los pueblos indígenas y los marcos políticos y legales que buscan promover las industrias extractivas desde finales de siglo XX (Arce, 2015; Durand, 2019, pp. 26-28) ¿A qué nos referimos con esto? La lógica de mercado ha determinado la política económica y legal en contra de los arreglos institucionales de dichos pueblos (Cortés, 2016, pp. 10-13; Durand, 2019).

Bajo tal panorama, ¿qué sucede al producirse impactos ambientales por actividades extractivas? ¿qué herramientas tienen los pueblos indígenas para hacerles frente? Se han presentado muchas iniciativas a lo largo de los últimos años, una de ellas es el marco sobre empresas y derechos humanos conformado por normas de conducta¹, recomendaciones de organismos internacionales² y/o estándares interamericanos³ (Groulx et al., 2019, pp. 318-340). Sin embargo, no han sido efectivas debido a la falta de obligatoriedad para las empresas y/o armonización en los ordenamientos jurídicos internos (Cortés, 2016; Esteve, 2011). Los Principios Rectores sobre Empresas y Derechos Humanos (en adelante, Principios Rectores) (CDH, 2011) son el último gran esfuerzo que han contado con gran aceptación. En el Perú se han vuelto realidad a partir de la creación del Plan Nacional de Acción (PNA) sobre Empresas y Derechos Humanos 2021-2025⁴.

El principal objetivo de la investigación será dilucidar la relación que existe entre los Principios Rectores, los pueblos indígenas y las industrias extractivas⁵. En específico, se buscarán los factores que hagan compatible la debida diligencia en materia de derechos humanos (DDDH) en el Perú. Para ello, se estudiará el caso y los antecedentes del derecho a la consulta previa del lote 192.

En la primera parte, se ahondará en las principales teorías institucionales sobre los marcos legales que promueven el desarrollo extractivo y los derechos de los pueblos indígenas. Ello debido a que la interacción entre estos dos marcos legales ha ido en aumento, cuestión que deberá ser identificada por la DDDH para hacer frente a la historia de impactos ambientales por más de 40 años en el lote 192. En la segunda parte se realizará un breve resumen de las contradicciones institucionales (históricas, legales y políticas) de la industria petrolera y el proceso de consulta previa en el mencionado lote. En la tercera parte, se discutirá la naturaleza de la DDDH y su relación con los factores identificados. Al final, se ofrecerán algunas conclusiones.

2. **¿Análisis económico de las instituciones? La crítica al mercado y su influencia en la promoción de las industrias extractivas y los derechos de los pueblos indígenas**

En las siguientes líneas se desarrollarán las principales concepciones institucionales elaboradas por la Nueva Economía Institucional (NEI). La importancia de esta escuela económica radica en su influencia para profundizar las bondades del mercado, desde la década de los 80, en desmedro de otros arreglos institucionales que determinados grupos sociales ejercen, como los pueblos indígenas (Rodrik, 2011; Trebilcock y Mota Prado, 2017). Antes que nada, una lectura preliminar manifestaría cierta confusión con el análisis económico del derecho, pero esta no es más que aparente. Es verdad que ambas escuelas teóricas parten de un común denominador: el individualismo metodológico⁶ y la maximización de la utilidad (Allingham, 2011; Hodgson, 2001)⁷. Sin embargo, la diferencia estriba en el objeto de estudio entre una y otra⁸.

De entrada, podría decirse que las instituciones son las reglas del juego de una sociedad, así como también las limitaciones y/o restricciones que estructuran y dan forma a las interacciones humanas (North, 1990, 1995). Esta definición ha servido para especificar el papel de las instituciones legales en el desarrollo económico. Y ello a partir de dos argumentos que la literatura ha resaltado.

El primero de ellos es referido por Trebilcock y Mota Prado (2017), quienes alegan que: “a medida que había una mayor calidad institucional, el nivel de desarrollo económico crecía” (p. 54). Bajo esta óptica, los países occidentales tienen rendimientos sobresalientes, caso contrario al de aquellos ubicados en el sur global o que recién cimentan sus instituciones políticas y legales. Burgos (2002) sostiene que esta “clase” de países poseen serias limitaciones institucionales, las cuales no favorecieron el adecuado funcionamiento del mercado (p. 182)⁹.

De esta manera, las instituciones financieras internacionales (IFI), guiadas por las propuestas convencionales del Consenso de Washington (Rodrik, 2011), han apoyado iniciativas públicas de reforma y fortalecimiento institucional durante los últimos 20 años. Ello con el objetivo de reflejar las estructuras legales y económicas de los territorios mejor posicionados (Hodgson, 2001, Rodrik, 2011). El argumento sería un gran catalizador para revivir nuevamente el movimiento derecho y desarrollo (Law and Development Movement)¹⁰ que ocupó su interés en: “constituir un

verdadero Estado de derecho como condición para el desarrollo económico centrado en el mercado” (North, 1995 y Rowat et al., 1995, como se citaron en Burgos, 2002, p. 175).

La NEI, en segundo lugar, ha elaborado sólidos fundamentos teórico-legales en base a la reconocida obra de Ronald Coase (1998, 2009). Apoyada en teorías del desarrollo y cambio social, la NEI ha propuesto que el Estado tiene la tarea de crear y delimitar el marco legal para la promoción y protección de los derechos de propiedad y el cumplimiento de los contratos mediante un sistema judicial imparcial (Coase, 1998; North, 1995, p. 18)¹¹⁻¹².

Estos argumentos se reflejan en la definición institucional elaborada por la NEI: “las personas son actores racionales que reaccionan frente a los incentivos; tales incentivos, a la vez, se encuentran influenciados, si no determinados, por instituciones que inducen a los individuos y a las organizaciones a tomar parte en actividades productivas” (Trebilcock y Mota Prado, 2017, p. 53). Es por ello que las relaciones económicas no responderían, en exclusiva, bajo un sistema de libre asignación de costes y precios, ya que las instituciones juegan un papel relevante en guiar y modelar las transacciones de mercado hacia funcionamientos eficientes y de máxima utilidad (Coase, 1998, p. 72, 2009)¹³. En seguida, North (1990) añade el elemento clave: “el mayor rol de las instituciones en una sociedad es **reducir la incertidumbre** mediante una estructura estable, pero no necesariamente eficiente, a la interacción humana” (p. 6). Por lo tanto, incentivar intercambios sociales, políticos y económicos, así como disminuir la incertidumbre, son la finalidad de las instituciones, aun cuando al principio no sea así. Adicionalmente, el autor establece la existencia de dos tipos de instituciones: formales, normas que idean los humanos, e informales, acuerdos y códigos de conducta.

Sin embargo, ¿por qué estudiar los incentivos y la incertidumbre? Como ya se ha señalado, las instituciones dan forma a las interacciones humanas, pero ¿hacia dónde? De acuerdo con Burgos (2002), aquellas inducen a determinados comportamientos deseados, al tiempo que sancionan y excluyen a los indeseados (p. 184). Ahora bien, ¿cómo y qué comportamientos son excluidos? North (1995) aclara esta interrogante:

El marco institucional dicta los tipos de habilidades y conocimientos que son percibidos como de máximo beneficio. (...) Si la matriz institucional recompensa la piratería (o, más en general, las actividades redistributivas) antes que la actividad productiva, entonces la lección es aprender a ser mejores piratas. (p. 21)¹⁴

Las instituciones, bajo esta lógica, determinan el tipo de actividades relevantes para el mercado (IIG, 1998, p. 18). Tal como las concibe la NEI generan certeza, porque al incentivar comportamientos eficientes ofrecen una estructura que las premia y legitima. Por lo tanto, son racionales (Allingham, 2011)¹⁵. La idea no parece difícil de comprender debido a que la mayoría de las instituciones “formales”, en la actualidad, son moldeadas alrededor de interacciones que se presumen racionales. Pero, ¿qué sucede cuando ciertas estructuras “formales” no presentan las características de eficiencia y colisionan con otras que sí las tienen? ¿Los actores que hacen uso de las primeras son descartados por no cumplir los criterios de máximo rendimiento?

Ahora bien, la distinción entre instituciones formales e informales es antigua. Los primeros institucionalistas deseaban conocer si ciertas estructuras son capaces de influenciar en las decisiones económicas de las personas y de qué manera (Hodgson, 2001, p. 19)¹⁶. Sin embargo, la ausencia de un convincente sistema teórico hizo que el interés se dirigiera hacia una comprensión menos específica, acorde a la idea del individuo “racional” que siempre maximiza la utilidad¹⁷.

Por ello, la NEI, lejos de contradecirla, ha logrado fortalecer el núcleo teórico de la economía neoclásica (Merino, 2016). La idea del desarrollo económico encontró en esta concepción los presupuestos suficientes para comprender solamente una parte de las instituciones, útil para el funcionamiento del mercado. Respecto al ordenamiento legal, los derechos de propiedad, el cumplimiento de los contratos y los marcos legales y constitucionales son los medios idóneos para nivelar aquellas estructuras informales, ineficientes y mal diseñadas a estructuras formales de alto rendimiento y de calidad.

Ahora, ¿qué ocurre en los casos donde el Estado promueve proyectos extractivos en territorios indígenas a través de marcos legales y/o constitucionales? ¿Pueden estos últimos adecuar sus estructuras para proteger a los pueblos indígenas? ¿Se replica la lógica que incentiva y fortalece arreglos institucionales formales eficientes a costa de excluir otros arreglos que no se adhieren a los mismos términos? Esta sería la situación del derecho a la consulta previa, en contraste con los marcos institucionales que incentivan la industria petrolera en la Amazonía.

Una de las variables a tener en cuenta para la aplicación de la DDDH es el conflicto entre los pueblos indígenas y los marcos legales extractivos que satisfacen las necesidades del libre mercado (Okamoto y Zúñiga, 2018, 2019). Los primeros indicios de este fenómeno pueden verse en la prioridad

del Gobierno sobre la industria petrolera por encima de la protección ambiental y social desde los años 70 (Finer y Orta-Martínez, 2010; La Torre, 1998; Okamoto y Zúñiga, 2019) y, luego, con la existencia de una compleja maraña de obstáculos legales que han impedido la aplicación de los estándares ambientales y sociales. El caso particular de la consulta previa del lote 192 muestra que tales estándares son reconfigurados para mantener y fortalecer el modelo extractivo sin la real opinión de las comunidades nativas (Merino, 2018; Okamoto y Zúñiga, 2018, 2019). Una prueba de ello es que, luego de 15 años, el Gobierno peruano recién concretó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (C 169) mediante una ley propia¹⁸ (en adelante, LCP) y su reglamento¹⁹.

Los críticos de la consulta previa diagnostican una suerte de paradoja en torno a ella: desde la exclusión de formas particulares de autodeterminación indígena e inclusión de arreglos institucionales en función a la lógica de mercado, hasta disputas normativas y políticas (Merino, 2018, pp. 48-51). Es decir, se visualizan relaciones de poder e intereses empresariales y políticos, ya que más allá de la tarea inicial para la cual están pensadas, las instituciones definen los roles de los actores sociales en la disputa por el poder y el cambio institucional (Mahoney y Thelen, 2009, pp. 5-7)²⁰. En tal sentido, las instituciones no solo establecen las reglas del “juego”, sino que generan condiciones democráticas para una deliberación adecuada, además de los esquemas de eficiencia. No comprender así la consulta previa —y, de hecho, ello ocurre— oscurecería su verdadera naturaleza (Mahoney y Thelen, 2009, p. 8).

La trayectoria de las instituciones constituye otra variable. Las económicas, construidas durante las reformas de mercado, son legitimadas por el derecho y la participación de un grupo reducido de la sociedad, lo cual ha generado contrapesos perversos para otros arreglos. Bastaría con interrogarse por qué el derecho a la consulta previa encuentra tanta oposición por parte de los actores empresariales. North (1990), aunque lo utilice de otra manera, llama a este fenómeno: *la dependencia de la trayectoria* (*path dependence*, en inglés). A pesar de que cada año se hagan reformas institucionales, la trayectoria histórica, sea cual sea el sector, perfila a las instituciones hacia un camino que no pueden dejar de recorrer. Por ello, los pueblos indígenas adoptan arreglos informales para satisfacer sus demandas (Paredes y Schorr, 2021).

En las próximas líneas se estudiará más en detalle las divergencias y definiciones institucionales elaboradas hasta ahora. La finalidad del siguiente apartado será verificar la interacción institucional entre los marcos legales que promueven las industrias extractivas y los derechos de los pueblos indígenas a través de un breve recorrido histórico de la industria petrolera en el norte amazónico y la experiencia del derecho a la consulta previa del lote 192. Con ello se podrá identificar las principales demandas de las comunidades nativas afectadas, las cuales deberán ser consideradas para hacer realidad la DDDH contra los impactos ambientales.

3. El costo del petróleo: la historia de la industria, el derecho a la consulta previa y el lote 192

El Gobierno firmó el primer contrato de operaciones en la Amazonía con la empresa Occidental Petroleum Corporation (OXY) sobre el lote “1AB” en 1971 (Ver tabla 1) (La Torre, 1998, pp. 39-40). El gran problema de la operación fue que dicho lote se encuentra superpuesto a los territorios de las comunidades nativas achuar, quechua y kichwa, por lo que ha generado una serie de impactos ambientales y sociales a lo largo de 40 años (Okamoto y Zúñiga, 2019, p. 22). En vista de ello, las siguientes líneas discutirán acerca de las interacciones institucionales de los marcos legales que ha promovido la industria petrolera en general y desprotegido a las comunidades del lote. El análisis se realizará en base a dos períodos históricos: 1) las contradicciones institucionales (ambientales y sociales) de la industria petrolera (1970-2000); y 2) los dilemas y resistencias indígenas en torno al derecho a la consulta previa del lote 192 (ex 1AB)²¹ (2000-actualidad).

Tabla 1: Operadores del lote 192 (ex 1AB)

Lote	Ubicación	Contrato	Empresa operadora
192 (ex 1AB)	Datem del Marañón y Loreto, 512, 347 has., entre las cuencas de los ríos Pastaza, Corrientes y Tigre.	1971 – 2000	Occidental Petroleum (OXY)
		2000 – 2015	Pluspetrol Norte S. A. (Pluspetrol Norte)
		2015 – 2020	Frontera Energy del Perú S.A. (antes, Pacific Stratus Energy del Perú S. A.)*
* A partir del año 2019, Pacific Stratus Energy del Perú S. A. cambió su denominación a Frontera Energy del Perú S. A.			

Fuente: León y Zúñiga (2020), elaboración propia

3.1. El origen de la tragedia: imposición legal, explotación y contaminación en territorios indígenas

En el año 2019, la industria minera significó el 19 % del producto bruto interno (PBI) y el 60 % de las exportaciones totales (GPC, 2020, pp. 6-7, gráficos 1 y 2). En cambio, el petróleo fue tan solo el 0.3 % del PBI (BM, 2022). La diversificación productiva explica este resultado²²; además, el progresivo aumento del consumo de gas natural (GN), sobre todo gracias al proyecto Camisea, lo demuestra (62 %)²³; situación inversa si se la compara con la del petróleo (15 %) en el mismo año. Sin embargo, ello no fue siempre así.

El *boom* petrolero ocurrió hace mucho tiempo. En su mejor momento logró un pico de 195 mil barriles diarios (MBD) (Pontoni, 1982, p. 16, cuadro 4). El norte amazónico produjo alrededor de 129 MBD el lote 1AB alcanzó 106 MBD (Finer y Orta-Martínez, 2010, p. 208). No obstante, dicho rendimiento jamás volvió a repetirse²⁴. En las siguientes líneas se identificarán y explicarán los marcos institucionales que posibilitaron tal auge y la particularidad de los estándares sociales y ambientales durante los últimos 30 años del siglo XX.

Pontoni (1982) destaca una serie de factores que influyeron en la explotación petrolera a mediados del siglo XX: la ingente demanda energética mundial y el precio del crudo. Durante los 70, los países industrializados consumieron el 80 % del petróleo mundial, aunque solo eran capaces de producir alrededor del 30 % de la demanda, la cual se cubría por otras naciones. En ese sentido, el Perú se encontró en una posición privilegiada por sus reservas, pero condicionada a la aplicación de un modelo adecuado de explotación (pp. 1-2, 5-6).

El primero de los antecedentes se remonta al gobierno de Velasco Alvarado con el contrato modelo aplicado a todas las operaciones petroleras. Este determinó que el Estado se quedase con las reservas y producción de los lotes y las ETN asumieron los riesgos de la inversión de toda la actividad (exploración, desarrollo, producción y transporte) y, a cambio, recibían una retribución del 50 % libre de impuestos del porcentaje de crudo extraído una vez cumplida la cuota nacional (Delgado, 2021, p. 229; Pontoni, 1982, p. 24)²⁵.

El contrato modelo fue modificado en los 80 para que el Estado tuviese mayor injerencia y participación en la renta petrolera. Ello debido a

las desventajas que supuso el régimen anterior en materia de impuestos (Pontoni, 1982, pp. 30-32, cuadro 7). No obstante, como se indicó líneas atrás, la producción y ritmo de inversión disminuían de manera alarmante, por lo que fue necesario realizar más ajustes, aunque ahora direccionados a la estructura legal y constitucional (Rodrik, 2011).

En buena cuenta, a medida que la extracción petrolera avanzaba, el Gobierno dejó de lado los daños ambientales en la Amazonía (La Torre, 1998). En el caso del lote 1AB, tal como describe La Torre (1998), OXY comenzó su actividad sin un marco legal específico que estableciera las condiciones mínimas para la protección de las cuencas de los ríos Pastaza, Corrientes y Tigre (p. 28). A través de un informe solicitado en los 90 por la Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales (ONERN) y la Dirección General de Asuntos Ambientales (DGAA) del Ministerio de Energía y Minas (Minem), se encontraron rastros de petróleo en las quebradas y en la superficie de los ríos y suelos (La Torre, 1998, pp. 39, 54-57; Okamoto y Zúñiga, 2019, pp. 25-26)²⁶⁻²⁷. La acumulación de tales impactos sería una constante a lo largo de las siguientes décadas.

La creación de un escenario donde los actores privados sean los principales impulsores del desarrollo fue el interés fundamental del Estado. La globalización así lo exigía y los requerimientos institucionales de una economía de libre mercado fueron potencialmente más fáciles de satisfacer y replicar debido a las secuelas sociales y económicas heredadas de anteriores años (Trebilcock y Mota Prado, 2017). De acuerdo con Rodrik (2011), la magnitud de las condiciones históricas determinaría el nivel de esfuerzo institucional para estabilizar y dinamitar la economía de un país, incluso con pequeños, pero puntuales, ajustes. El caso peruano, en ese sentido, ha sido considerado de éxito²⁸. A continuación, se detallará ello.

En primer lugar, las reformas legales delimitaron el camino del nuevo modelo extractivo, no sin antes promover la creación de reglas matrices desde la más importante reconfiguración institucional: la Constitución Política del Perú (CPP) de 1993. Una mirada liminar del régimen económico advierte que las recomendaciones establecidas inicialmente en el Consenso de Washington lograron ser adaptadas al contexto constitucional peruano. La garantía de los derechos de propiedad (art. 70), la solemnidad y cumplimiento de los contratos (art. 62), incluso una figura especial como el contrato-ley para garantizar inversiones clave y un sistema judicial con la capacidad para resolver procesos de manera eficiente (arts. 41 y 70), han sido los pilares

para arrojar el capitalismo y asegurar el papel del mercado en el centro del desarrollo (IIG, 1998, pp. 7-10; Rodrik, 2011, pp. 37-38)²⁹.

En segundo lugar, la Ley Orgánica de Hidrocarburos³⁰ (LOH) estableció un nuevo modelo extractivo, diametralmente distinto al contrato modelo. Tal y como refiere Delgado (2021):

La LOH confirmó claramente el derecho del Estado sobre los recursos del subsuelo, y facilitó condiciones para las concesiones mineras y de hidrocarburos siguiendo reglas de libre mercado para sus concesiones y atribuciones de servicios recortando las atribuciones operativas de Petroperú. (p. 235)

La LOH ha sido parte crucial para que la industria petrolera tuviese un fuerte componente institucional de carácter normativo y organizacional con la creación de Perúpetro S. A. (en adelante, Perúpetro) (Okamoto y Zúñiga, 2019). Esta entidad tuvo, y aún tiene, la tarea de promocionar la industria bajo reglas de mercado: negociación y celebración de los contratos de exploración y explotación de larga duración mediante los diseños del Minem en el aspecto técnico, aunque guardando cierta autonomía en sus decisiones (arts. 3 y 4 de la Ley 26225)³¹⁻³² (Okamoto y Zúñiga, 2019, pp. 54-55).

Si bien la estructura legal y constitucional para el desenvolvimiento del mercado, y en particular la industria petrolera, tuvo un marcado desarrollo durante la década de los 90 (Delgado, 2021; La Torre, 1998), la protección legal de los pueblos indígenas recibió un trato distinto. En ese sentido, toma importancia el papel del C 169 para comprender la naturaleza y alcance de los derechos de los pueblos indígenas y su particular aplicación desde 1993³³. El dilema que la realidad se ha encargado de identificar es que, mientras la LOH y demás dispositivos legales han permitido perfilar un nuevo esquema, con mejores condiciones de aprovechamiento, fácil otorgamiento de concesiones, aumento de perforaciones exploratorias, entre varias más, el contenido del C 169 ha encontrado resistencias y dificultades en su ejecución. Dos ejemplos son muestra de ello.

El primero es contundente. A pesar de la ratificación del C 169 y su exigencia constitucional³⁴, lo cierto es que el tratado nunca tuvo un verdadero interés más allá del teórico. Luego de 15 años, el Gobierno elaboró un marco legal para desarrollar su contenido, no sin antes justificar tan tardía reacción

en la necesidad de adaptarla a la realidad peruana y después de un grave conflicto social (Merino, 2018). Asociado a ello y desde una perspectiva contenciosa, en segundo lugar, se encuentra la relación dispareja entre las capacidades institucionales de las comunidades nativas y las autoridades públicas, influenciadas por las ETN petroleras (Merino, 2018; Okamoto y Zúñiga, 2019).

Durante los 90, las primeras interacciones oficiales entre el Estado y las comunidades nativas del lote 1AB se dieron por la acumulación de daños e impactos ambientales de la actividad petrolera en sus territorios (Okamoto y Zúñiga, 2019, p. 29). Lo que antes se dejó de lado, luego se convirtió en la principal demanda de dichas comunidades y en la necesidad de organizarse para exigir la remediación por los daños. Ese fue el inicio para diversas organizaciones, tales como la Federación de Comunidades Nativas de la Cuenca Corriente (Feconacor que sustituye a Feconaco), Federación Indígena Quechua del Pastaza (Fediquep) y Organización del Pueblo Indígena Kichwa Amazónico de la Frontera Perú-Ecuador (Opikafpe que sustituye a Feconat). Todo este proceso sería importante más adelante para recalibrar el sentido del derecho a la consulta previa.

3.2. La consolidación de la tragedia: la reconfiguración de la consulta previa, décadas de contaminación y nuevas inversiones petroleras

La agencia de los pueblos indígenas ha sido importante para cuestionar y repensar las estructuras legales que vulneran sus derechos colectivos. Pero, también ha suscitado cierta resistencia en la particular situación de las ETN petroleras, su dinámica y las consecuencias de sus actividades. La interacción de estos dos actores ha resultado en una relación muchas veces insalvable, pero que, bajo la óptica de los Principios Rectores, puede ser un espacio de diagnóstico de las vulneraciones en tales contextos. En las siguientes líneas se profundizará en ello, así como en el lote 192.

La democracia, luego del siglo XX, sirve como hilo conductor para identificar muchas de las contradicciones institucionales de los sistemas legales y económicos (Paredes y Schorr, 2021, p. 99). Por este motivo, los pueblos indígenas han podido llevar a cabo ciertos ajustes en el diseño de los marcos legales que promueven las industrias extractivas³⁵. La protesta social es el medio predilecto para realizar esta tarea (Arce, 2015; Paredes y Schorr, 2021); sin embargo, el esfuerzo no es suficiente, debido a los intereses

particulares de los actores empresariales en la configuración institucional (Mebratu-Tsegaye y Kazemi, 2020; Merino, 2018).

Una crítica a la literatura al respecto es que no evalúa, o lo hace de manera deficiente, el papel que posee el poder asignado por las instituciones (Mahoney y Thelen, 2009). Por ejemplo, el objetivo de la consulta previa: “trata fundamentalmente de cambiar el poder sobre ciertas decisiones de un conjunto de actores históricamente privilegiados a otro conjunto de actores que generalmente han sido marginados” (Mebratu-Tsegaye y Kazemi, 2020, p.4)³⁶. Las organizaciones indígenas han realizado constantes modificaciones a su concepto, cuestión ajena a quienes inventan obstáculos legales para su aplicación.

El lote 192 ostenta determinadas características que lo convierten en un caso complejo, pero interesante para los fines de la investigación (Okamoto y Zúñiga, 2019, p. 24). La actividad en el lote se remonta, como se dijo antes, al inicio del *boom* petrolero en la década de los 70 (Delgado, 2021; Pontoni, 1982). No obstante, a pesar de los esfuerzos de Perúpetro, Ministerio de Cultura (Mincul) y otras autoridades, recién en el 2021 se ejecutó el segundo proceso de consulta previa del lote en cuestión (Gestión, 2021; PUINAMUDT, 2021).

Las comunidades del lote pudieron reconfigurar y perfilar sus demandas desde los espacios institucionalizados de diálogo (reuniones preparatorias), entre los años 2011 a 2015 e incluso posterior a ellos (Minem, 2015; Okamoto y Zúñiga, 2019), así también identificar los impactos en sus territorios durante el primer proceso de consulta. Esta dinámica ha sido capaz de generar cambios institucionales en el contenido y finalidad del derecho a la consulta previa en la actualidad. A continuación, se enumerarán algunos de los impactos más relevantes, los organismos públicos competentes, las medidas adoptadas y la ETN responsable (Ver tabla 2).

Tabla 2: Impactos ambientales en la operación del lote 192 (ex 1AB)

Año	Entidad(es) involucrada(s)	Hechos de importancia	Medidas adoptadas	Empresa responsable
2002	Osinerg, luego Osinergmin.	Dos visitas de fiscalización regular identificaron 166 observaciones por no cumplir la legislación ambiental vigente.	Realización de monitoreos especiales para la toma de muestras y vistas aéreas para evaluar el verdadero alcance del impacto ambiental del lote. ³⁷	Pluspetrol Norte
2003		Una visita de fiscalización regular identificó 98 observaciones por no cumplir la legislación ambiental vigente.		
2012 – 2014*	Digesa, ANA, OEFA y Osinergmin	Primer monitoreo participativo para verificar la situación ambiental de las cuencas afectadas por el lote 1AB.	Declaratoria de estado de emergencia para las cuencas del Pastaza, Corrientes y Tigre mediante las RM 094-2013-MINAM, 263-2013-MINAM y 370-2013-MINAM.	
		Segundo monitoreo participativo y estudio independiente de las comunidades nativas, identificaron 92 sitios contaminados de alrededor 1.270.970,442 m ² .	Declaratoria de estado de emergencia sanitaria, mediante DS 006-2014-SA, para la provisión de agua para el consumo humano.	
2013	OEFA	Supervisión por la contaminación de desaparición de laguna Shanshococho (2856m ²) ubicado en el lote 1AB.	Mediante Resolución Directoral 534-2013-OEFA/DFSAI, el OEFA impuso una multa ascendente a 5 500 UIT.	
2015		Mediante Carta N° 0023-2015, 30.01.2015, Pluspetrol Norte declaró la existencia de 2014 pasivos ambientales al interior del lote 1AB.	Se corroboró lo declarado por la empresa mediante el Informe 374-2014-OEFA/DS-HID (26.09.2014) y 023-2015-OEFA/DS-HID (11.02.2015). Sin embargo, fueron identificados 1199 sitios potencialmente impactados. ³⁸	

* Los monitoreos se realizaron por el Grupo Ambiental de la Comisión Multisectorial adscrita a la Presidencia del Consejo de Ministros (PCM) encargada de analizar, diseñar y proponer medidas que permitan mejorar las condiciones sociales y ambientales de las poblaciones de las cuencas del Pastaza, Tigre, Corrientes y Marañón del departamento de Loreto creado mediante Resolución Suprema 200-2012-PCM.

Fuente: elaboración propia

La consulta del lote 192 ha atravesado un camino muy particular. A través del primer proceso de consulta (2015), las comunidades nativas establecieron determinadas demandas sociales y ambientales: 1) remediación ambiental; 2) diagnóstico social y ambiental; 3) agua, salud y saneamiento; 4) titulación; 5) compensación; y, 6) indemnización (Okamoto y Zúñiga, 2019, pp. 31-33)³⁹. Las condiciones mínimas, así denominadas, fueron una innovación en el diálogo con el Estado e incluidas en el Plan de Consulta Pastaza Corrientes luego de una ardua negociación (Mincul, 2015a):

4. Medida administrativa a consultar

(...) En la reunión de fecha 20 de mayo de 2015, a solicitud de los representantes de los Pueblos Indígenas (Feconacor y Fediquep) se acordó con la entidad promotora precisar los alcances de la consulta previa.

Al respecto, la entidad promotora en razón del acuerdo señalado precedentemente cumplió con indicar que los acuerdos producto del proceso de consulta previa son de carácter obligatorio, comprometiéndose a respetar los acuerdos que se arriben en la Consulta Previa, **incluso los que impliquen la modificación al contrato de llegar a un acuerdo respecto a ello, esto en concordancia con la cláusula 13.9 del “Contrato de Licencia para Explotación de Hidrocarburos en el Lote 192”**. [Énfasis agregado] (p. 1)

Sin embargo, de acuerdo con el Minem (2015) y Okamoto y Zúñiga (2019), el proceso acabó de manera abrupta por decisión de Feconacor y Fediquep. Al no haber acuerdo respecto del Fondo Social, estas federaciones abandonaron el proceso. De esta manera, el Estado interpretó tal decisión como una clara ruptura del diálogo intercultural (penúltima etapa)⁴⁰ (Minem, 2015, p. 9). Finalmente, el Minem (2015) suscribió el acta de consulta⁴¹ solo con aquellas federaciones identificadas en el Plan de Consulta Cuenca del Tigre (Mincul, 2015b).⁴²

La labor de las comunidades en identificar sus principales demandas y concretizarlas como exigencias previas (condiciones mínimas) en el primer proceso de consulta es el principal insumo de análisis para la presente investigación. Ahora que se llevó a cabo la segunda consulta (2021) con resultados a la espera de ser analizados, existieron determinadas actitudes del Estado durante los últimos años. Una de ellas se justifica por la necesidad de mantener los niveles de explotación petrolera a nivel nacional.

El Gobierno ha buscado una nueva ETN que opere el lote, aún con los impactos observados (ver tabla 2) y el primer proceso de consulta previa en curso. Por ello, mientras se discutían estas cuestiones, se declaró a Pacific Stratus Energy del Perú S. A. (luego, Frontera Energy del Perú S. A.) como operador por un período de cinco años (ver tabla 1) (SPDA, 2015). Esta cuestión causaría conflictos en las comunidades del lote debido al cambio de operador. Ahora, se mencionarán algunos datos que justificarían la necesidad de una mayor explotación petrolera en la Amazonía.

Entre el 2010 y 2014, la producción anual de hidrocarburos parecía mejorar. Sin embargo, en los últimos años se ha encontrado en una meseta de 350 a 400 MBD (ver gráfico 1)⁴³. Ahora, si observamos en detalle el esquema productivo, existe una gran disparidad que ha venido creciendo año tras año. El volumen de producción fiscalizable de petróleo comenzó en el siglo XXI con 99 MBD para luego alcanzar un pico de 172 MBD en el 2014 (ver tabla 3). Los aportes del lote 192 y 8 fueron de 36 y 26 MBD en el año 2000, respectivamente (Petroperú, 2010, p. 30). Sobre el primero de ellos, su valor productivo se ha reducido de manera drástica hasta alcanzar los 6 MBD en el 2019; de igual manera acaeció en la selva norte (17 MBD) (ver tabla 3).

Tabla 3: Producción nacional de petróleo bianual y del lote 192 (ex 1AB), en MBD

Año	2000	2002	2004	2006	2008	2010	2012	2014	2016	2018	2019
Lote 192	36	37	31	27	22	18	15	12	1	7	6
Selva norte	62	62	51	45	38	30	25	27	6	14	17
Producción total petrolera*	99	96	94	115	120	157	152	172	149	134	139

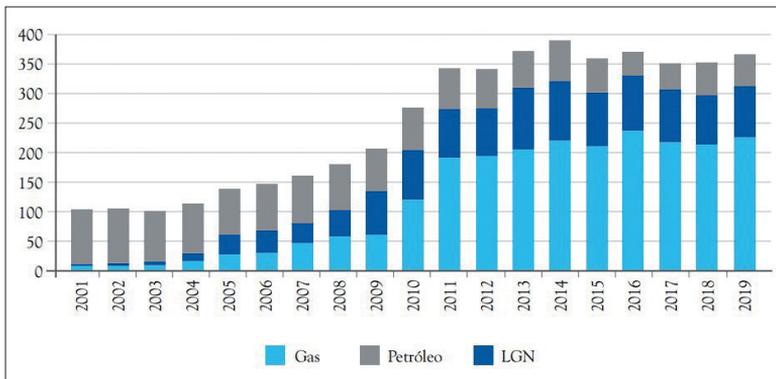
* Incluye el nor-oeste, el zócalo y la selva.

Fuente: Petroperú (2010 y 2019), elaboración propia

Tal como identifica Zambrano (2017), la raíz de tan pobre desempeño se debería a la falta de reservas de crudo (pp. 278-279). Bajo otro tipo de argumentación, el Minem (2014), a través del Plan Energético Nacional (PEN) 2014–2025, ha identificado dos argumentos de naturaleza legal que lo explicarían: “1) Las demoras en obtener los permisos que se requieren para las inversiones en pozos de exploración y explotación; y, 2) La licencia

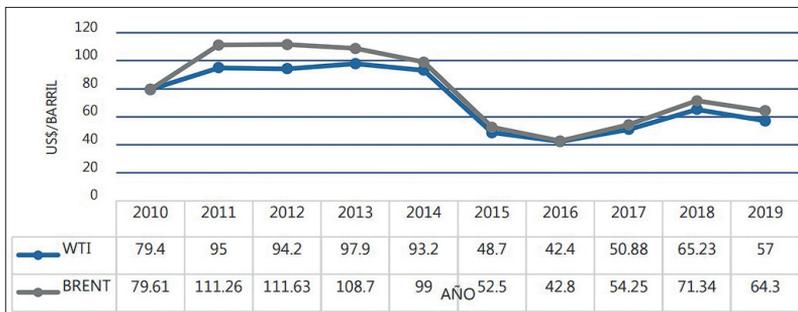
social de las comunidades donde se realiza la actividad petrolera” (p. 52). No obstante, lo real es que las reservas probadas⁴⁴ no han aumentado significativamente en la última década. Es más, han decaído hasta 349 MMSTB en el 2019, a comparación del 2013 (741 MMSTB) (ver tabla 4). Además, la caída del precio del petróleo, a pesar de su ligera recuperación (ver gráfico 2), ha sido un factor relevante en ello. Es decir, la explotación de los pozos de desarrollo se vendría realizando en una cantidad cada vez menor de reservas probadas, cuestión que se encuentra íntimamente vinculada a la rentabilidad de los precios para la inversión exploratoria total al día de hoy (ver gráfico 3).

Gráfico 1: Volumen anual de hidrocarburos, 2001-2019 (en MBD)



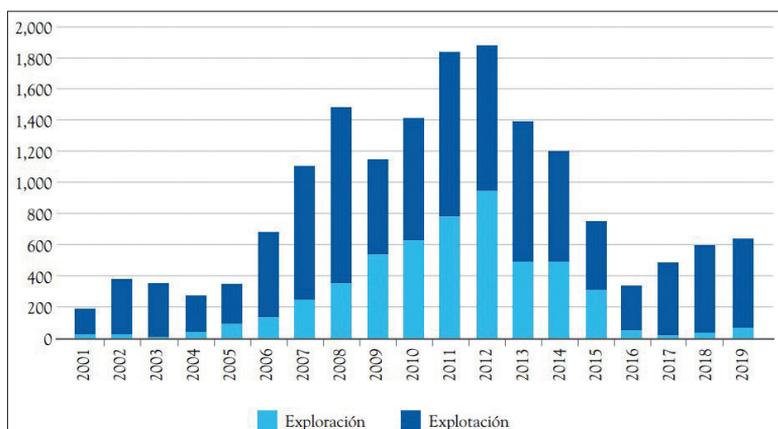
Fuente: GPC (2020)

Gráfico 2: Variación del precio del petróleo (anual)



Fuente: Minem (2019)

Gráfico 3: Inversión en hidrocarburos (en millones de dólares)



Fuente: GPC (2020)

Tabla 4: Reservas probadas de petróleo (MMSTB) y pozos de desarrollo (anual)

Año	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019
Reservas probadas (MMSTB por sus siglas en inglés)*.	582	579	632	741	683	473	435	339	345	349
Pozos de desarrollo perforados**.	214	22	197	84	100	80	44	135	170	187

* Millones de barriles de petróleo fiscalizado a condición estándar.
 ** La cifra incluye yacimientos de petróleo y gas.

Fuente: Minem (2019), elaboración propia

El discurso que promueve las industrias extractivas no es nuevo. El caso de la industria petrolera y cómo se abrió paso a lo más recóndito de la Amazonía es fiel retrato de ello. La particularidad del lote 192 se basa en que, desde un comienzo, la operación carecía de mecanismos y/o marcos legales para la identificación y prevención de impactos ambientales y sociales. Por tal motivo, la relación entre las comunidades allí asentadas y la industria se ha construido sobre tensiones institucionales cuando se exige la remediación de los impactos acumulados y el Gobierno centra sus esfuerzos en mejorar el clima de inversiones y continuar la explotación del lote a través de nuevos operadores (Petroperú, 2021, 2022).

El hecho de que en los diálogos institucionalizados previos al primer proceso de consulta los pueblos indígenas pudieran identificar determinadas condiciones mínimas es una clara muestra de la capacidad que tienen para discutir y repensar los límites legales que propone la LCP y su reglamento (Okamoto y Zúñiga, 2018, 2019). Además, así lo distingue Merino (2018) al indicar que:

La actual ley no permite un ejercicio completo de la autodeterminación porque la oposición a las industrias extractivas no es una opción. A pesar de ello, los pueblos indígenas no abandonan los procesos de consulta, lo que explica cómo este instrumento es apropiado por la agenda política indígena pero a la vez es desbordado al no poder contenerla. (p. 52)

Con tales factores, las tensiones, datos, impactos, obstáculos legales y, sobre todo, las condiciones mínimas que envuelven a las comunidades nativas del lote 192, ha llegado el momento de estudiar la naturaleza de la DDDH como posible solución para la integración del enfoque de derechos humanos en las actividades empresariales. En específico, el derecho a la consulta previa.

4. La DDDH y el derecho a la consulta previa: un posible remedio institucional a los impactos ambientales del lote 192

4.1. Algunas cuestiones previas en torno a los Principios Rectores

Los Principios Rectores son el trabajo de John Ruggie como representante especial del secretario general de las Naciones Unidas (ONU) para la cuestión de los derechos humanos, las empresas transnacionales y otras empresas comerciales. Luego de 6 años, su informe: *Los Principios Rectores sobre las empresas y los derechos humanos: puesta en práctica del marco de las Naciones Unidas para «proteger, respetar y remediar»* (A/HRC/17/31), fue aprobado de manera unánime por el Consejo de Derechos Humanos (A/HRC/RES/17/4) en el 2011. Estos principios se suman a las demás iniciativas relacionadas al enfoque en materia de empresas y derechos humanos a nivel internacional (Cantú, 2013; Cortés, 2016; Esteve, 2011).

Una parte de la literatura critica a los Principios Rectores a partir de los pilares que desarrollan su contenido: proteger, respetar y remediar (Esteve 2011). Otros, en cambio, abordan cuestiones más tangenciales como el estatus

jurídico de las ETN, mecanismos de control y fiscalización internacional y la posibilidad de un tratado vinculante (Cantú, 2013; Cortés, 2016, pp. 31-32). Sin embargo, determinado sector realiza estudios más específicos acerca de las bondades de la DDDH y su capacidad para identificar e integrar los impactos en la cadena productiva de las ETN (McCorquodale et al., 2017).

Lo cierto es que varios Estados han adaptado los Principios Rectores a las realidades donde interactúan las empresas matrices y los derechos humanos de sus ciudadanos⁴⁵. El Gobierno peruano ha elaborado el PNA sobre Empresas y Derechos Humanos 2021–2025 para guiar la aplicación de las políticas públicas en materia de empresas y derechos humanos y superar las brechas de entendimiento de cada ámbito en particular (pp. 3, 10)⁴⁶, además de cumplir el Lineamiento Estratégico N° 5 del Plan Nacional de Derechos Humanos (PNDH) 2018–2021⁴⁷. El principal interés de la investigación es verificar la compatibilidad entre la DDDH establecida en los Principios Rectores y los derechos de los pueblos indígenas. Para ello, se delimitará una definición conceptual adecuada sobre el contenido de esta herramienta en comparación con otros documentos, guías y estándares internacionales al respecto. Luego de esta aproximación, se evaluará su posible interacción con el derecho a la consulta previa y las condiciones mínimas exigidas por las federaciones indígenas del lote 192 identificadas con anterioridad.

4.2. Análisis comparativo del marco sobre empresas y derechos humanos: en búsqueda de la DDDH

La debida diligencia se refiere a las precauciones tomadas antes de realizar una actividad para prever sus consecuencias negativas⁴⁸. Es decir, un deber de cuidado. El término adquiere una mayor complejidad al abordar las ETN y las obligaciones de derechos humanos estatales. No es igual la que realizan las empresas o los Estados, ni los argumentos para diferenciar una u otra (Groulx et al., 2019). En las siguientes líneas, se definirá la DDDH bajo la Conducta Empresarial Responsable (CER) en base a los instrumentos y estándares interamericanos que la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) y el Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH) elaboraron, respectivamente.

Los Principios Rectores no definen la DDDH (McCorquodale et al., 2017, p. 198), aunque establecen objetivos que las empresas deben seguir, cualquiera sea su tamaño, sector y/o estructura: “para cumplir [la] responsabilidad de respetar los derechos humanos, las empresas deben contar con

(...) b) un proceso de DDDH para **identificar, prevenir, mitigar y rendir cuentas de cómo abordan su impacto** sobre los derechos humanos” (CDH, 2011, p. 17). A continuación, el Principio 17 identifica medidas para lograr tales objetivos:

Este proceso debe incluir una **evaluación del impacto real y potencial de las actividades sobre los derechos humanos, la integración de las conclusiones, y la actuación al respecto; el seguimiento de las respuestas y la comunicación de la forma en que se hace frente a las consecuencias negativas.** (CDH, 2011, p. 18)

En todo caso, el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH) establece una mejor definición de DDDH que, en opinión nuestra, refuerza lo establecido en dichos principios y está en concordancia a la concepción común de debida diligencia:

Se entiende [como] el proceso permanente mediante el que una empresa detecta y resuelve las consecuencias que pueda tener para los derechos humanos en el contexto de todas sus operaciones y productos y en toda su red de proveedores y socios comerciales. Parte de esta labor de diligencia debida tiene que ser la evaluación de los procedimientos y sistemas internos, así como, desde el punto de vista externo, el mantenimiento de contactos con los grupos que podrían resultar afectados por las actividades de la empresa. (ACNUDH, 2014, pp. 32-33)

No obstante, tampoco indican la manera exacta para hacer realidad la DDDH. De ello se ha encargado en cierta medida la OCDE a través de las Líneas Directrices para Empresas Multinacionales (en adelante, Líneas Directrices EMN), la Guía de Diligencia Debida para la participación significativa de las partes interesadas del sector extractivo (en adelante, Guía 1) y la Guía de Debida Diligencia para una CER (en adelante, Guía 2). El aspecto más relevante que añade la primera es la compatibilidad de la DDDH y los sistemas de gestión de riesgos, pero sin confundir sus objetivos:

La [DDDH] puede integrarse en los sistemas generales de gestión de riesgos de la empresa siempre que no se limiten meramente a identificar y gestionar los riesgos significativos para la propia empresa, sino que incluyan también los riesgos para los titulares de estos derechos. (OCDE, 2011, p. 38)

Además, plantea la creación de un Punto Nacional de Contacto (PNC) que se encargue de efectivizar las Líneas Directrices EMN. En el Perú se trata de la Agencia de Promoción de la Inversión Privada (Proinversión)⁴⁹.

Por otro lado, la Guía 1 establece algunas cuestiones más puntuales. Mejora la DDDH con la participación de las partes interesadas⁵⁰ para identificar los impactos potenciales y/o reales de las industrias extractivas (minería, petróleo y gas) (OCDE, 2018a, pp. 19-20) ¿De qué manera? Recomienda lo siguiente: 1) crear e implementar una política o compromiso corporativo; y 2) fortalecer la participación a partir del personal encargado, reconocimiento de las partes interesadas y seguimiento al respecto (OCDE, 2018a, pp. 26-28). El aspecto más innovador que agrega es el diseño y construcción de indicadores junto a las partes interesadas para monitorear y evaluar el impacto y efectividad que tiene el proceso participativo de la DDDH (OCDE, 2018a, anexo A).

La Guía 2 resalta la relación de la CER y los impactos de las empresas sobre los derechos humanos (OCDE, 2018b). Las actividades de las empresas no solo generan progreso económico, social, etc., también consecuencias negativas alrededor de las partes interesadas y grupos vulnerables. Para ello, la debida diligencia se realiza, en un primer momento, a través de los sistemas de gestión de las empresas para identificar los riesgos de su propia estructura (OCDE, 2018b, p. 17). Luego, añade al análisis de riesgos el enfoque de derechos:

Las Líneas Directrices [EMN] se refieren a la **probabilidad de impactos negativos sobre las personas, el medio ambiente y la sociedad causados por las empresas**, a los que pueden contribuir o con los que están directamente vinculadas. En otras palabras, se trata de un enfoque del riesgo orientado hacia el exterior. (p. 18)⁵¹

La DDDH bajo la CER ayuda a las empresas para: “prevenir y mitigar los impactos negativos de manera efectiva (...) y maximizar sus aportes positivos a la sociedad, mejorar las relaciones con las partes interesadas y proteger su reputación” (OCDE, 2018b, pp. 18-19).

Respecto de los mandatos legales, los estándares interamericanos⁵² son siempre un pilar de referencia para identificar y clarificar las obligaciones que tienen los Estados en materia de derechos humanos; sobre todo, para ser más explícitos con relación a las obligaciones de respeto y

garantía en el contexto de las actividades empresariales, gracias al *Informe Empresas y Derechos Humanos: estándares interamericanos*. Dicho documento establece que el deber de respeto: “implica que los Estados deban abstenerse de desplegar conductas vinculadas a actividades empresariales que contravengan el ejercicio de los derechos humanos” (CIDH, 2019, p. 48). Se habla, entonces, de responsabilidad estatal directa cuando las empresas por acción u omisión: 1) siguen instrucciones del Estado; 2) ejercen atribuciones de carácter público; y/o 3) el Estado reconoce y asume como propio el comportamiento empresarial (CIDH, 2019, p. 49; Iglesias, 2020, pp. 357-359).

El deber de garantía significa que el Estado organice toda su estructura gubernamental para asegurar jurídicamente el libre y pleno ejercicio de los derechos humanos. Una acción positiva (proteger) para prevenir, investigar y sancionar las vulneraciones de derechos reconocidos en diversos instrumentos internacionales, además de remediar los daños cuando fuese posible (CIDH, 2019, p. 53). Para dar cumplimiento al deber en el contexto de las actividades empresariales, la CIDH (2019) ha ideado ciertas medidas específicas: 1) regular y adoptar disposiciones de derecho interno; 2) prevenir vulneraciones de derechos humanos en el marco de actividades empresariales; 3) fiscalizar tales actividades; y, 4) investigar, sancionar y asegurar el acceso a mecanismos de reparación. Estas medidas guardan una íntima relación con los Principios Rectores (Principio 1), más aún con la DDDH que realiza el Estado para garantizar y, en consecuencia, proteger los derechos humanos (Gonza, 2016, p. 358; Iglesias, 2020, p. 360).

El problema surge al identificar que las empresas no son titulares directos de obligaciones internacionales de derechos humanos (CIDH, 2019: p. 93; Groulx et al. 2019, pp. 311-312; Iglesias, 2020, pp. 364-365). No obstante, las interpretaciones de los estándares interamericanos dan cuenta de un deber de respeto (CIDH, 2019, pp. 93-94; Gonza, 2016, p. 358; Groulx et al., 2019). Ello es así, también, a partir de las obligaciones estatales (respeto y garantía) que exigen a estos actores privados cumplir tal deber, en concordancia con los marcos legales internos (Iglesias, 2020, pp. 365-366):

La ausencia de un mecanismo de cumplimiento y supervisión internacional de derechos humanos sobre agentes privados dentro del derecho internacional de los derechos humanos no implica necesariamente que las normas que de éste emanan les sean esquivas o no les produzcan ningún efecto, al contrario, la idea subyacente que explica las obligaciones de

garantía y protección de los Estados en estas situaciones permite asegurar que los actores empresariales también pueden impedir o favorecer la realización de los derechos humanos. (CIDH, 2019, p. 94)

Ahora bien, aun con las argumentaciones legales, siempre serán necesarios los factores políticos para realizar el enfoque en materia de empresas y derechos humanos. El deber de garantía estatal implica, como se ha analizado, la adopción de los estándares interamericanos para promover los derechos humanos mediante la actuación gubernamental y todo su aparato organizativo. Respecto al tema de interés, este deber requiere y exige que las empresas no solo cumplan los marcos legales que regulan sus actividades económicas, sino que implementen de manera efectiva el enfoque en cuestión. Ello se lograría, de acuerdo a los Principios Rectores y documentos antes desarrollados (OCDE, 2011, 2018a, 2018b), a través de un compromiso político del más alto nivel ejecutivo que tenga como objetivo esencial la DDDH bajo la CER y en coordinación con las estrategias de política pública del PNA sobre Empresas y Derechos Humanos 2021–2025 en el caso peruano.

4.3. Las condiciones mínimas de la DDDH: bases para armonizar el derecho a la consulta previa del lote 192 y el enfoque en materia de empresas y derechos humanos

El derecho a la consulta previa ha sido limitado debido a innumerables interpretaciones legales realizadas por los tribunales de justicia y actores estatales (Mebratu-Tsegaye y Kazemi, 2020; Merino, 2018). La literatura trató de descifrar las causas del fenómeno, en el marco de proyectos extractivos (minería, gas, petróleo, etc.), y las dinámicas de los pueblos indígenas para exigir tal derecho. No obstante, son menos recurrentes las investigaciones sobre el impacto de las ETN petroleras y sus consecuencias negativas generadas en los pueblos indígenas. El presente trabajo ha intentado ser un aporte para la literatura actual que estudia, sobre todo, los marcos institucionales que promueven las actividades empresariales y el caso de la consulta previa del lote 192 para hacer frente a dichos impactos (Okamoto y Zúñiga, 2018, 2019; León y Zúñiga, 2020). Esto es así en base a tres hallazgos.

El primero de ellos analiza los estudios previos, teorías relacionadas y marcos conceptuales que abordaron el vínculo de las instituciones legales

con la actividad económica y su influencia para consolidar las industrias extractivas en el país. En ese sentido, la NEI ha mostrado que existen ciertas cualidades de las instituciones legales fundamentales para el desenvolvimiento del mercado y el logro de las reformas económicas y políticas de primera generación, realizadas durante la década de los 90 (Coase, 1998; North, 1990; Rodrik, 2011). Los análisis comparativos entre naciones desarrolladas y aquellas con una estructura frágil y deficiente, además del papel del Estado, confirmarían tal postura (Burgos, 2002; Trebilcock y Mota Prado, 2017). Incluso en la gran reconfiguración institucional de la época: la CPP de 1993 y los derechos establecidos en su capítulo económico. La aceptación de la NEI en la mayoría de los países del sur global es otro buen ejemplo (Rodrik, 2011). Sin embargo, se critica la tan acotada conceptualización institucional que propone, puesto que existen otras cualidades igual de relevantes (Hodgson, 2001; Merino, 2016).

El segundo hallazgo resalta las diferencias teóricas y prácticas de la NEI y los arreglos institucionales de los pueblos indígenas cuando interactúan la protección de sus derechos y el desarrollo de proyectos extractivos; sobre todo, aquellos relacionados a la industria petrolera y el derecho a la consulta previa. Mientras la economía nacional tomó un nuevo impulso mediante marcos legales orientados a liberar los sectores estatizados en los 90, los estándares sociales y ambientales tuvieron que superar diversos obstáculos políticos y/o legales para ser implementados e incluso incorporados en los proyectos de mayor impacto al medio ambiente y los territorios indígenas (Bebbington et al., 2019a). Esto sería el resultado de la tan acotada conceptualización institucional de la NEI y su sola admisión de enfoques racionales y eficientes para el desarrollo económico (Allingham, 2011; IIG, 1998; Merino, 2016). La historia de los derrames en la Amazonía y su falta de remediación son el vivo ejemplo de dicho hallazgo (León y Zúñiga, 2020).

El caso del lote 192 tiene una amplia notoriedad debido a que la operación carecía desde un principio de algún marco legal para la protección del medio ambiente y la afectación de las comunidades nativas allí ubicadas (La Torre, 1998; Okamoto y Zúñiga, 2019). En los años 90, se organizaron en federaciones para exigir la remediación del impacto en sus territorios (Okamoto y Zúñiga, 2019). Sin embargo, quedó en evidencia que las prioridades del Estado fueron la continuación de la actividad a través de nuevos operadores (ver tabla 1) y el desconocimiento de las demandas indígenas. Por este motivo, el derecho a la consulta previa se ha convertido en un medio

de reconocimiento para afrontar las desigualdades generadas por más de 40 años de explotación extractiva y la elaboración de condiciones mínimas a ser atendidas antes de cualquier tipo de aprovechamiento (ver tabla 2) (Okamoto y Zúñiga, 2018, 2019; PUINAMUDT, 2021).

El tercer hallazgo, y el más importante, implica la identificación de las condiciones mínimas exigidas por las federaciones indígenas del lote 192, en el marco de la consulta previa, y verificar la relación que existiría con la DDDH y su capacidad para que los futuros operadores (ETN) puedan integrar el enfoque de derechos humanos en sus actividades. Los espacios de diálogo institucionalizados sirvieron para encontrar y perfilar las demandas de las comunidades nativas en base a los impactos acumulados por la explotación del lote. Sobre todo, a partir de las sanciones y medidas impuestas por las autoridades ambientales en el marco de sus competencias mientras operaba Pluspetrol Norte (ver tabla 2). Las condiciones mínimas son: 1) remediación ambiental; 2) diagnóstico social y ambiental; 3) agua, salud y saneamiento; 4) titulación; 5) compensación; y, 6) indemnización (Okamoto y Zúñiga, 2019, pp. 31-33). Ahora bien, ¿de qué manera interactúan las condiciones mínimas con la DDDH? ¿Es factible que todas las condiciones sean evaluadas e integradas al interior de las actividades económicas de las ETN petroleras? ¿Bajo qué variables?

De acuerdo a la definición elaborada de la DDDH, se han identificado elementos que evidenciarían la existencia de una relación entre el enfoque en materia de empresas y derechos humanos y los derechos de los pueblos indígenas ¿cómo sería posible? En primer lugar, desde el nivel jurídico más alto que tiene el Estado del deber de respeto y garantía sobre los derechos humanos. Más que solo abstenerse de vulnerarlos, se deben adoptar medidas que eviten, prevengan y sancionen los impactos, además de repararlos cuando sea posible. Por lo tanto, los lineamientos estratégicos 1, 2 y 3 del PNA sobre Empresas y Derechos Humanos 2021–2015 se erigen como una oportunidad para el cumplimiento de dichas obligaciones mediante: la promoción y difusión de los Principios Rectores en la administración pública, en los actores sociales y empresariales; el diseño de políticas públicas en materia de CER, y la rendición de cuentas, investigación y sanción por el impacto de las actividades empresariales.

En segundo lugar, los estándares interamericanos han establecido una interpretación legal del deber de respeto de las empresas. Así las cosas, se exigen procesos de DDDH para identificar e integrar los impactos de sus

actividades sobre los derechos humanos (CIDH, 2019; Iglesias, 2020). El lineamiento estratégico 4 del PNA sobre Empresas y Derechos Humanos 2021–2025 dispone que las empresas promuevan tales procesos e informen sobre su desarrollo. Sin embargo, no especifica cómo deberían hacerlo. A pesar de que no sea su objetivo principal, la tensa relación entre las comunidades nativas y las ETN petroleras expuesta con anterioridad, requiere de una metodología para implementar de forma adecuada la DDDH bajo la CER.

En tercer lugar, este enfoque (CER) ha ayudado a las empresas a realizar un mejor diagnóstico de sus actividades, ya que, para lograr un impacto positivo en los derechos humanos, es necesario identificar, prevenir, mitigar y rendir cuentas de cómo abordan los impactos negativos sobre tales derechos, acorde con los Principios Rectores. La CER se reforzó gracias a la ayuda y liderazgo de la OCDE (2011, 2018a, 2018b). La compatibilidad entre el análisis inicial de los riesgos para las empresas y el de los probables impactos a determinados grupos vulnerables es su principal referencia; además de incluir la participación de las partes interesadas (grupos de especial vulnerabilidad) en el proceso de construcción de la DDDH bajo la CER.

La presente investigación propone una matriz para diagnosticar de manera adecuada las condiciones mínimas de las comunidades nativas del lote 192, todo ello en razón del derecho a la consulta previa a realizar cada vez que asuma una nueva ETN la operación del lote. Los ítems son: agua, salud y saneamiento y titulación. Estos responden a necesidades específicas que deben ser abordadas y satisfechas por las autoridades públicas, locales y centrales, pero susceptibles de convertirse en variables indirectas, a causa de la relación que tienen los pueblos indígenas y las actividades de las ETN petroleras. En ese sentido, la matriz sería la siguiente:

Tabla 5: Matriz análisis y diagnóstico de la DDDH y el derecho a la consulta previa del lote 192

Condiciones mínimas		Marco legal y/o político			
Ítem	Contenido	Principios Rectores	Líneas Directrices EMN	Guía 2	PNA sobre Empresas y Derechos Humanos 2021–2025
Diagnóstico social y ambiental	Evaluación y análisis de la verdadera situación del territorio.	Identificación	Integración de los impactos ambientales a las actividades económicas mediante el análisis y evaluación de los riesgos para las empresas bajo el enfoque de la CER	17 (DDDH)	Lineamiento estratégico N° 4: Promoción y diseño de procedimientos de diligencia debida para asegurar el respeto de las empresas a los derechos humanos.
Compensación	Pago por el uso de los territorios ancestrales.	Mitigación			
Indemnización	Restitución, reparación y/o resarcimiento por los daños y perjuicios ocasionados.				Objetivo N° 1: Promover que las empresas cuenten con un proceso de diligencia debida en materia de derechos humanos.
Remediación ambiental	Limpieza de los desastres generados por las anteriores empresas en los ríos, cochas y quebradas.	Reparación		22 (Mecanismos de reparación)	Objetivo N° 2: Establecer mecanismos para que las empresas informen sus procesos de diligencia debida en materia de derechos humanos.
Actores sociales		Guía 1			
Federación de Comunidades Nativas de la Cuenca Corriente (Feconacor), Federación Indígena Quechua del Pastaza (Fedi quep) y Organización del Pueblo Indígena Kichwa Amazónico de la Frontera Perú-Ecuador (Opikafpe)		<ol style="list-style-type: none"> 1. Posicionar estratégicamente la participación de las partes interesadas. 2. Tomar las medidas adecuadas para que el personal encargado de las actividades de participación goce de un conocimiento sólido del contexto local y operativo. 3. Asegurarse de que las partes interesadas y sus interlocutores sean identificados y priorizados de la manera adecuada. 4. Establecer el sistema de apoyo necesario para una participación significativa de las partes interesadas. 5. Diseñar actividades y procesos de participación adecuados y eficaces. 6. Garantizar el seguimiento. 7. Monitorear y evaluar las actividades de participación de las partes interesadas y responder a las deficiencias identificadas. 			

Fuente: elaboración propia

5. Conclusiones

En el año 2021, la Confederación Nacional de Instituciones Empresariales Privadas elaboró un documento para determinar si las distintas prácticas realizadas por 252 empresas se ajustan al enfoque de la CER en el marco del PNA sobre Empresas y Derechos Humanos 2021–2025. El estudio se ha tomado en cuenta para el diagnóstico de este plan, los lineamientos estratégicos y sus objetivos prioritarios. Sin embargo, no se han incluido ciertos aspectos que son de vital importancia para comprender el alcance de la relación entre las empresas y los derechos humanos.

La efectividad de esta clase de prácticas empresariales a lo largo de los últimos años es aún incierta, por lo que resulta una tarea que deberá ser estudiada en el corto plazo. La ausencia de una metodología que canalice, en un principio, el proceso de gestión de riesgos y, luego, el enfoque de derechos humanos, dificulta la tarea y crea un contexto muy complejo. Una clara muestra de ello es el caso histórico del lote 192 y la incapacidad de las medidas empresariales para hacer frente a los daños generados por sus actividades.

El derecho a la consulta previa del lote deja valiosas lecciones. Las autoridades públicas no solo deberían exigir mecanismos de DDDH, sino liderar los procesos mediante políticas públicas. De lo contrario, las empresas, aun con sus grandes flujos de inversión y capacidades logísticas, seguirán llenando el vacío mediante su propio enfoque —de hecho, lo hacen con resultados muy precarios. El gran paso dado por la presente investigación consiste en reforzar los distintos estudios al respecto y aterrizarlos al ámbito nacional a través de un caso emblemático. Ya es hora de discutir más a menudo estos tópicos y el PNA sobre Empresas y Derechos Humanos 2021–2025 ha marcado el camino.

Notas

- 1 Son varios los instrumentos que han buscado regular los impactos de las ETN sobre los derechos humanos (Cortés, 2016; Esteve, 2011). Entre ellos: las normas sobre las responsabilidades de las empresas transnacionales y otras empresas comerciales en la esfera de los derechos humanos, aprobado por la Subcomisión sobre la promoción y protección de los derechos humanos (E/CN.4/Sub.2/2003/12/Rev.2), los 10 Principios del Pacto Global de la ONU, los Principios Voluntarios de Seguridad y Derechos Humanos, etc.
- 2 Las Líneas Directrices de la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE) para Empresas Multinacionales (2011) y la Declaración Tripartita de Principios sobre las Empresas Multinacionales y la política social de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (2017).

- 3 La Relatoría Especial sobre Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (Redesca) de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) elaboró el Informe Empresas y Derechos Humanos: Estándares Interamericanos (OEA/Ser.L/V/II/CIDH/REDESCA/INF.1/19).
- 4 Aprobado mediante Decreto Supremo N° 009-2021-JUS.
- 5 Una primera respuesta ensayó Zambrano (2017).
- 6 “La característica ‘nueva’ del proyecto institucionalista es el intento de explicar el surgimiento de las instituciones, tales como la empresa o el Estado, haciendo referencia a un modelo racional del comportamiento individual, rastreando las consecuencias no intencionales en términos de la interacción humana. Inicialmente se presume un ‘estado de naturaleza’ libre de instituciones. La explicación parte de los individuos hacia las instituciones, tomando a los individuos como dados. Este enfoque es por lo general descrito como ‘individualismo metodológico’”. (Hodgson, 2001, p. 32)
- 7 Merino (2016) rastrea esta configuración teórica desde los fundamentos neoclásicos sobre la elección racional elaborada por la escuela de Chicago. En ese sentido, identifica los elementos característicos del esquema económico ortodoxo en base a tres pilares: 1) todos los actores en el mercado son racionales; 2) la asimetría informativa, entre empresas y consumidores, se soluciona con deberes de información; y, 3) finalmente, la consecuencia es el equilibrio del mercado (pp. 68-69).
- 8 Para una lectura crítica general sobre los antecedentes históricos y fundamentos del AED en el Perú, recomiendo revisar: José Sotomayor (2020), “Introducción”, en Marciani; Betzabé et al. (2020). Justicia, Derecho y mercado: una investigación sobre el Análisis Económico del Derecho en el Perú, (pp. 31-83).
- 9 El abanico de reformas económicas se categoriza en aquellas de primera (encargadas de liberalizar el mercado) y segunda generación (fortalecer las capacidades institucionales del Estado en favor del mercado) (Rodrik, 2011).
- 10 El primer movimiento derecho y desarrollo tuvo como interés la vinculación de los sistemas de derecho al proceso de desarrollo económico: marco jurídico que priorice el papel del mercado y los fines del progreso económico y social por la acción del Estado, el derecho racional moderno que impulsó el capitalismo industrial en Europa a inicios del siglo XIX y las teorías de la modernización para expandirse en otros países (Burgos, 2002, pp. 176-179).
- 11 Estos serían los elementos teóricos característicos sobre los cuales se ha construido los postulados de la NEI, según Burgos (2002): 1) La toma de decisiones son variables endógenas de la ciencia económica; 2) El individualismo metodológico y la maximización de la utilidad guían el análisis económico de las instituciones; 3) La protección y correcta definición legal de la propiedad reduce los costos de transacción y garantizar el cumplimiento de los contratos.
- 12 La pregunta que se formulara Coase (1994) en su discurso por el premio nobel haría evidente la preocupación por conciliar los planteamientos de la economía neoclásica con las potestades jurídicas del Estado: “¿Cómo se podían conciliar los planteamientos de los economistas sobre la función del sistema de precios y la imposibilidad de éxito de una planificación económica centralizada, con la existencia de la administración y de sociedades aparentemente planificadas, esto es, empresas que funcionaban dentro de nuestra propia economía?” (p. 17). La respuesta a esta pregunta ha sido ensayada en infinidad de propuestas, pero visto reflejada con las medidas de política económica adoptadas por la mayoría de los países del sur global al abrazar las reformas de mercado.
- 13 “En la teoría neoclásica, la decisión personal maximizadora de beneficios es inalienable de la racionalidad económica. Sin embargo, los [neoinstitucionalistas económicos] han llegado a comprender los límites que tiene la racionalidad maximizadora, ya que la pertenencia de los

- individuos a organizaciones sociales, desde el nivel familiar hasta el sentido de pertenencia a una patria, hace que operen constreñimientos propios de la estructura institucional". (IIG, 1998, p. 7)
- 14 Traducción realizada por Trebilcock y Mota Prado (2017, p. 53).
 - 15 "Defining institutions as the constraints that human beings impose on themselves makes the definition complementary to the choice theoretic approach of neoclassical economic theory". (North, 1990, p. 5)
 - 16 "En un plano más general, el orden «institucional», entendido de acuerdo a como lo definió Schmoller en 1900, como un marco de reglas formales e informales que orientan el comportamiento individual en una dirección específica; y que, en los términos definidos por North, pretenden reducir la incertidumbre del individuo frente al futuro, impone una trama de mecanismos para hacer viable el funcionamiento del mercado". [Énfasis agregado] (IIG, 1998, p. 8)
 - 17 "El enfoque institucionalista pasa de ideas generales respecto al agente humano, las instituciones y la naturaleza evolutiva de los procesos económicos, hacia ideas y teorías específicas, relacionadas con instituciones económicas específicas o tipos de economía. (...) En contraste, la economía neoclásica se mueve desde un marco teórico universal, respecto de la elección racional y el comportamiento, pasando directamente a las teorías del precio, del bienestar económico, etcétera". (Hodgson, 2001, p. 20)
 - 18 Ley 29785/2111 o Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios reconocido en el C 169.
 - 19 Decreto Supremo N° 001-2012-MC.
 - 20 "Institutions are fraught with tensions because they inevitably raise resource considerations and invariably have distributional consequences. Any given set of rules or expectations –formal or informal– that patterns action will have unequal implications for resource allocation, and clearly many formal institutions are specifically intended to distribute resources to particular kinds of actors and not to others". (Mahoney y Thelen, 2009, p. 8)
 - 21 A partir del año 2015, el lote 1AB cambió su denominación a 192.
 - 22 Gas natural (GN), líquido de gas natural (LGN) y petróleo.
 - 23 Miles de barriles diarios (MBD).
 - 24 El GPC (2020) ha calculado el aporte del petróleo a 54 MBD (15 %) del volumen total de producción (364 MBD) en el año 2019.
 - 25 Es necesario recalcar que gran parte de la reducción de costos de producción y transporte de crudo, y con ello la mejora de los beneficios económicos, se debió a la construcción del Oleoducto Norperuano. Además, es considerado gran impulsor del cambio sociopolítico en la región Loreto, luego de la etapa del caucho (Chirif, 2017, como se citó en Delgado, 2021, p. 231).
 - 26 La DGAA del Minem encargó un estudio diagnóstico, financiado por el Banco Mundial en 1998, donde se descubrieron importantes hallazgos de contaminación en el lote 1AB. De acuerdo con Delgado et al. (2009): "Las empresas petroleras que operan en la región [norte del Amazonas], vertían grandes volúmenes de aguas de formación directamente a diferentes cuerpos hídricos. (...) En ese sentido, el estudio indica que durante el año 1997 en el lote 1AB se descargaron 686,512 barriles/día de agua de formación". [Énfasis agregado] (p. 29)
 - 27 La interacción del Oleoducto Nor-peruano con las comunidades nativas ha sido la causa de muchos de los impactos en el lote (Delgado, 2021, pp. 232-236; La Torre, 1998, pp. 72-74).
 - 28 Para un mejor análisis de la importancia de las reformas económicas de los 90 y su impacto al día de hoy, recomiendo revisar: Abusada, Roberto et al. (Eds.) (2000). La reforma incompleta: rescatando los noventa. Universidad del Pacífico e Instituto Peruano de Economía; y Ortiz,

- Marco y Winkelried, Diego (Eds.) (2022). *Hitos de la reforma macroeconómica peruana 1990-2020. La recompensa de las tamiás*. Universidad del Pacífico. <https://bit.ly/3HLn5kQ>
- 29 Rodrik (2011) sostiene que las reformas de segunda generación relacionadas con la gobernanza fueron necesarias debido a que la sola liberalización comercial, financiera y de los mercados regulados y la privatización no habría sido suficientes para una adecuada distribución del crecimiento económico, además del peligro por aumentar la volatilidad macroeconómica (pp. 37-38).
 - 30 Ley 26221.
 - 31 Ley de Organización y Funciones de Perúpetro S. A.
 - 32 La LOH también eliminó la obligación de los operadores para vender el petróleo necesario para el abastecimiento del mercado interno, salvo casos de emergencia estipulados por ley.
 - 33 No sería hasta 1995 que tomaría fuerza legal obligatoria en la jurisdiccional nacional peruana.
 - 34 Artículo 55 y la 4ta disposición final y transitoria de la CPP de 1993.
 - 35 Arce (2015) plantea que el contexto político explicaría el nivel de influencia de las protestas sociales en el poder ejecutivo. En ese sentido, identifica tres marcos de estudio: oportunidad política, movilización de recursos y el proceso de encuadre. El primero se asocia a las dimensiones formales de la democracia, la calidad de la representación institucional y el nivel de competencia de los partidos políticos para comprender la variación nacional y subnacional de las protestas. El segundo y tercero sirven para analizar el impulso de las protestas hacia una agenda más amplia y específica (pp. 27-32). Según el mismo autor:
“en presencia de condiciones políticas favorables, como un contexto democrático –oportunidades políticas–, los actores sociales pueden construir un marco maestro que liga la extracción de recursos y la injusticia –procesos de encuadre–, lo que a su vez permite formar coaliciones amplias con grupos diversos –movilización de recurso–” (p. 28).
 - 36 Tal y como refieren Mebratu-Tsegaye y Kazemi (2020), muchas de las iniciativas de los organismos internacionales en materia de derechos humanos buscan solucionar los dilemas técnicos y normativos de los marcos legales nacionales sobre pueblos indígenas (p. 4). Sin embargo, olvidan pues un aspecto fundamental que asiste la labor de dichos pueblos en la protección de sus derechos: el poder y su relación con la política. Lo cierto es que hoy en día, incluso, las IFI (BM, CAF, etc.) han reempaquetado el C 169 y lo ofrecen a través de un marco legal de salvaguardas sociales en los proyectos de desarrollo que financian donde, en resumidas cuentas, se repiten los mismos problemas aplicativos y la falta de integración de la variable indígena.
 - 37 La Resolución 4524-2004-OS/GFH (13.12.2004) dispuso la suspensión temporal (medida cautelar) de las actividades de las baterías Forestal y Huayurí en el lote 1AB y sus pozos activos. Luego, mediante Resolución 396-2005-OS/GG (10.06.2005), se impuso una multa de 2 000 UIT por el vertimiento de aguas de producción directamente al suelo de las quebradas aledañas sin tratamiento alguno de protección o cuidado.
 - 38 El Informe 077-2015-OEFA/DS-HID (01.06.2015) que complementa la acusación desagrega tal cifra en: 13 pozos abandonados, 812 instalaciones inactivas, 183 suelos potencialmente impactados, 73 cuerpos de sedimento potencialmente impactados, 56 cuerpos de agua superficial potencialmente impactados, 12 residuos industriales y 50 residuos sólidos. A través de la Resolución Directoral 1551-2016-OEFA/DFSAI (30.09.2016), el OEFA declaró la responsabilidad de Pluspetrol Norte, así como la obligación de implementar medidas correctivas.
 - 39 Okamoto y Zúñiga (2019) explican está lógica con el siguiente ejemplo: “un comunero achuar prestó su machete a otro comunero y este le devolvió malogrado. Después de un tiempo, el mismo comunero pidió prestado el mismo machete, entonces la persona dueña del machete le dijo: «¿Por qué no me arreglas primero la que ya te he prestado y luego me vuelves a pedir?»” (p. 34).

- 40 Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios reconocido en el C 169 – Ley 29786/2011.

Artículo 8.- Etapas del proceso de consulta

Las entidades estatales promotoras de la medida legislativa o administrativa deben cumplir las siguientes etapas mínimas del proceso de consulta:

- Identificación de la medida legislativa o administrativa que debe ser consultada.
- Identificación de los pueblos indígenas u originarios a ser consultados.
- Publicidad de la medida legislativa o administrativa.
- Evaluación interna en las instituciones y organizaciones de los pueblos indígenas u originarios sobre la medida legislativa o administrativa que les afecten directamente.
- Proceso de diálogo entre representantes del Estado y representantes de los pueblos indígenas originarios.
- Decisión.

- 41 Actas de consulta previa del lote 192 Alto Pastaza y Cuenca Tigre firmados el 14 y 18 de agosto de 2015, respectivamente. <https://bit.ly/3YelQBS>

- 42 Reglamento de la Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios reconocido en el C 169 – DS 001-2012-MC.

Artículo 21.- Suspensión y abandono del proceso de diálogo

- 21.2 El o los pueblos indígenas pueden desistirse, no continuar, o abandonar el proceso de consulta. Las entidades promotoras deben agotar todos los medios posibles previstos en la Ley y el Reglamento para generar escenarios de diálogo. Si luego de lo señalado no es posible lograr la participación del o de los pueblos indígenas, a través de sus organizaciones representativas, la entidad promotora dará el proceso por concluido, elaborando un informe que sustente la decisión adoptada, dentro del plazo de la etapa de diálogo.

- 43 Es una tarea pendiente el análisis de las cifras de los años 2020 y 2021 para ofrecer un mejor panorama acerca de las propuestas políticas y económicas que pretendan reactivar la industria de los hidrocarburos debido a los complejos efectos y características que tiene hasta ahora la pandemia.

- 44 De acuerdo con el Minem (2019), las reservas probadas son: “aquellas cantidades de petróleo y gas natural, las cuales mediante el análisis de datos de geociencias y de ingeniería, pueden estimarse con certeza razonable a ser recuperables comercialmente, desde una fecha dada en adelante, de reservorios conocidos y bajo condiciones económicas, métodos de operación y reglamentación gubernamental definidas” (p. 10). Ahora, en las reservas probadas se perforan pozos de desarrollo para la explotación del lote petrolero.

- 45 Ver: <https://globalnaps.org/>

- 46 La construcción del PNA sobre Empresas y Derechos Humanos 2021–2025 se ajusta a las recomendaciones realizadas por el Grupo de Trabajo sobre Empresas y Derechos Humanos desde el año 2014 (A/HRC/RES/26/22). En especial, del documento: Orientación para los Planes de Acción Nacionales sobre las Empresas y los Derechos Humanos del mismo grupo. <https://bit.ly/3Yz4eQK>

- 47 La matriz de verificación del objetivo estratégico: garantizar que las empresas públicas y privadas respeten los derechos humanos en sus ámbitos de acción, establece una meta alineada para el año 2019. Se cuenta con una propuesta de Plan Nacional de Acción en Empresas y Derechos Humanos (PNDH 2018–2021, p. 167).

- 48 Diccionario panhispánico del español jurídico de la Real Academia Española. Hecha la revisión: 7 de enero de 2023. <https://dpej.rae.es/lema/diligencia-debida>

- 49 Ver: <https://www.investinperu.pe/es/clima/punto-de-contacto-de-la-ocde>
- 50 Según la OCDE (2018a), son personas o grupos que resultan o podrían resultar directa o indirectamente afectados por un proyecto o actividad. Para la DDDH debe darse prioridad a aquellas partes bajo una situación de mayor riesgo potencial o de sufrimiento de un impacto (p. 20).
- 51 McCorquodale et al. (2017) identifican determinadas diferencias entre la debida diligencia realizada por las empresas basada en los riesgos y la DDDH. Por ejemplo, la naturaleza dinámica y adaptable al contexto empresarial de esta última y su capacidad para incorporar el enfoque de derechos a nivel de políticas corporativas (pp. 199-201).
- 52 Conjunto de decisiones judiciales, informes temáticos y de país y otras recomendaciones adoptadas en el marco del SIDH.

Referencias bibliográficas

- Allingham, M. (2011). *La teoría de la elección. Una breve introducción*. Alianza Editorial.
- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH) (2014). *Preguntas frecuentes acerca de los Principios Rectores sobre las Empresas y los Derechos Humanos*. ONU.
- Arce, M. (2015). *La extracción de recursos naturales y la protesta social en el Perú*. Fondo Editorial PUCP.
- Banco Mundial [BM]. (2022). *Datos del Banco Mundial*. Banco Mundial
- Bebbington, A., Abdulai, A., Bebbington, D., Hinfelaar, M. y Sanborn, C. (2019a). *Gobernanza de las industrias extractivas. Política, historia, ideas*. Universidad del Pacífico.
- Bebbington, A., Gamboa, C., Verdum, R. y Humphreys, D. (2019b). *Evaluación y alcance de la industria extractiva y la infraestructura en relación con la deforestación: Amazonía*. Derecho, Ambiente y Recursos Naturales.
- Burgos, G. (2002). Derecho y desarrollo económico: de la teoría de la modernización a la nueva economía institucional. *Revista de Economía Institucional*, 4(7), 174-199.
- Cantú, H. (2013). Empresas y derechos humanos: ¿hacia una regulación jurídica efectiva, o el mantenimiento del *status quo*? *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, 13, 313-354. <https://bit.ly/3jL9nXb>
- Coase, R. (1998). The New Institutional Economics. *The American Economic Review*, 88(2), 72-74. <https://bit.ly/40FIPqY>
- Coase, Ronald (2009). *Ensayos sobre economía y economistas*. Marcial Pons.

- Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH]. (2019). *Informe Empresas y Derechos Humanos: Estándares Interamericanos*. OEA, REDESCA y CIDH. OEA/Ser.L/V/II CIDH/REDESCA/INF.1/19
- Confederación Nacional de Instituciones Empresariales Privadas [Confiep]. (2021). *Estudio sobre Empresas y los Derechos Humanos en el Perú*. Confiep.
- Consejo de Derechos Humanos [CDH]. (2011). *Principios Rectores sobre las empresas y los derechos humanos: puesta en práctica del marco de las Naciones Unidas para «proteger, respetar y remediar»*. ONU. A/HRC/17/31.
- Cortés, M. (2016). *La implementación de los principios rectores sobre las empresas y los derechos humanos en el Perú: un análisis del instrumento internacional desde el contexto peruano* [Tesis para optar el título de abogada, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio Institucional - PUCP. <https://bit.ly/3ldFm2K>
- Damonte, G., Göbel, B., Paredes, M., Schorr, B. y Castillo, G. (2021). Introducción. En: G. Damonte, B. Göbel, M. Paredes, B. Schorr & G. Castillo (Eds.), *¿Una oportunidad perdida? Boom extractivo y cambios institucionales en el Perú* (pp. 11-26). Ibero-Amerikanisches Institut y Fondo Editorial PUCP.
- Delgado, D. (2021). El oleoducto y la Amazonía: del entusiasmo al abandono de la infraestructura en la selva. En: G. Damonte, B. Göbel, M. Paredes, B. Schorr & G. Castillo (Eds.), *¿Una oportunidad perdida? Boom extractivo y cambios institucionales en el Perú* (pp. 233-248). Ibero-Amerikanisches Institut y Fondo Editorial PUCP.
- Delgado, J., Vásquez, A., Salvador, J. y Ortiz, J. (2009). *Eliminación del mayor impacto ambiental de los campos petroleros*. OSINERGMIN.
- Durand, F. (2019). *La captura del Estado en América Latina: reflexiones teóricas*. Fondo Editorial PUCP y Oxfam.
- Esteve, J. (2011). Los Principios Rectores sobre las Empresas Transnacionales y los derechos humanos en el marco de las Naciones Unidas para «proteger, respetar y remediar»: ¿hacia la responsabilidad de las corporaciones o la complacencia institucional? *Anuario Español de Derecho Internacional*, 11(27), 317-351. 10.15581/010.27.2559
- Finer, M. y Orta-Martínez, M. (2010). Oil frontiers and indigenous resistance in the Peruvian Amazon. *Ecological Economics*, 70(2), 207-218. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2010.04.022>
- Gestión (2021). *Concluye consulta previa del lote 192 tras firma de acta entre Estado y 13 comunidades indígenas de las cuencas Pastaza, Corrientes y Tigre*. Gestión. <https://bit.ly/3PIL9hS>

- Gonza, A. (2016). Integrating Business and Human Rights in the Inter-American Human Rights System. *Business and Human Rights Journal*, 1(2), 357-365. 10.1017/bhj.2016.18
- Groulx, E., Regan, M. y Parance, B. (2019). Business and Human Rights as a Galaxy of Norms. Georgetown Law Faculty Publications and Other Works, 50(2), 309-362. <https://bit.ly/3JJaSQq>
- Grupo Propuesta Ciudadana [GPC] (2020). *Reporte Nacional N° 24 de Vigilancia de las Industrias Extractivas*. GPC, Vigila Perú, NRGi y Oxfam.
- Hodgson, G. (2001). El enfoque de la economía institucional. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 44(181), 15-62. <https://bit.ly/3xmIRXD>
- Iglesias, D. (2020). Estándares interamericanos sobre empresas y derechos humanos: nuevas perspectivas para la conducta empresarial responsable para las Américas. *Anuario de Derechos Humanos*, 16(2), 347-379. <https://bit.ly/3Xd2BY5>
- Instituto Internacional de Gobernabilidad [IIG]. (1998). *Douglass North: La teoría económica neo-institucionalista y el desarrollo latinoamericano*. Proyecto PNUD “Red para la Gobernabilidad y el Desarrollo en América Latina”. IIG.
- La Torre, L. (1998). *¡Sólo queremos vivir en paz! Experiencias petroleras en territorios indígenas de la Amazonía peruana*. IWGIA, Racimos de Ungurahui
- León, A. y Zúñiga, M. (2020). *La sombra del petróleo: Informe de los derrames petroleros en la Amazonía peruana entre el 2000 y el 2019*. CNDDHH y Oxfam.
- Mahoney, J. y Thelen, K. (2009). *Explaining Institutional Change: Ambiguity, Agency and Power*. Cambridge University Press.
- McCorquodale, R., Smit, L., Neely, S. y Brooks, R. (2017). Human Rights Due Diligence in Law and Practice: Good Practices and Challenges for Business Enterprises. *Business and Human Right Journal*, 2(2), 195-224. 10.1017/bhj.2017
- Mebratu-Tsegaye, T. y Kazemi, L. (2020). *Free, prior and informed consent: Addressing political realities to improve impact*. Columbia Center on Sustainable Investment.
- Merino, R. (2016). *Justicia social y economía en la Teoría del Derecho. Las intersecciones entre el Derecho, la Economía y la Política*. Palestra.
- Merino, R. (2018). El Derecho y la Política de la autodeterminación indígena: el significado del derecho a la consulta previa. *Revista Derecho y Sociedad*, 51, 43-58. <https://bit.ly/3JKA3Cd>

- Merino, R. (2021). Estándares de Derechos Humanos y Empresas en contextos de profunda desigualdad: directrices chinas y mega-proyectos en América Latina. *Homa Pública – Revista Internacional de Derechos Humanos y Empresas*, 5(2), 1-26. <https://bit.ly/40COuhp>
- Ministerio de Energía y Minas [Minem]. (2014). *Plan Energético Nacional 2014 – 2025*. Dirección General de Eficiencia Energética.
- Ministerio de Energía y Minas [Minem]. (2015). *Informe N° 797-2015-MEM/DGAAE/DNAE/DGAE/RCO/SED/CIM*. Dirección General de Asuntos Ambientales Energéticos.
- Ministerio de Energía y Minas [Minem]. (2019). *Libro Anual de Recursos de Hidrocarburos 2019*. Dirección General de Hidrocarburos.
- Ministerio de Cultura [Mincul]. (2015a). *Plan de Consulta Pastaza Corrientes*. Mincul.
- Ministerio de Cultura [Mincul]. (2015b). *Plan de Consulta Cuenca del Tigre*. Mincul.
- North, D. (1990). *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*. Fondo de Cultura Económica.
- North, D. (1995). The New Institutional Economics and Third World Development. En: J. Harriss, J. Hunter & C. Lewis (Eds.), *The New Institutional Economics and Third World Development* (pp. 17-26). Routledge.
- OCDE. (2011). *Líneas Directrices de la OCDE para Empresas Multinacionales*. OCDE Publishing.
- OCDE. (2018a). *Guía de diligencia debida para la participación significativa de las partes interesadas del sector extractivo*. Éditions OCDE.
- OCDE. (2018b). *Guía de debida diligencia para una conducta empresarial responsable*. Éditions OCDE.
- Okamoto, T. y Zúñiga, M. (2018). Los pueblos indígenas ante las puertas ambientales. Límites y posibilidades de las políticas ambientales desde el caso del lote 192 (antes 1AB) en Loreto. En: A. Chirif (Ed.), *Deforestación en tiempos de cambio climático* (pp. 157-178). IWGIA, Servindi, Onamiap y Coharyima.
- Okamoto, T. y Zúñiga, M. (2019). *Sin derecho, no hay consulta. Aproximación a las miradas indígenas sobre el proceso de Consulta Previa en el Lote 192 de la Amazonía peruana*. CooperAcción, PUINAMUD y Oxfam.
- Paredes, M. y Schorr, B. (2021). Transformaciones institucionales ambiguas: la producción de mecanismos de participación y coerción para la gobernanza

de las industrias extractivas. En: G. Damonte, B. Göbel, M. Paredes, B. Schorr & G. Castillo (Eds.), *¿Una oportunidad perdida? Boom extractivo y cambios institucionales en el Perú* (pp. 97-127). Ibero-Amerikanisches Institut, Fondo Editorial PUCP.

Petroperú (2010). *Estadística Petrolera 2010*. Petroperú.

Petroperú (2019). *Estadística Anual de Hidrocarburos 2019*. Petroperú.

Petroperú (2021). *PETROPERÚ seleccionó socio operador para la explotación del Lote 192*. Petroperú. <https://bit.ly/3hiEuby>

Petroperú (2022). *PETROPERÚ realiza precisiones sobre contrato del Lote 192*. Petroperú. <https://bit.ly/3HoIqIG>

Pontoni, A. (1982). Políticas petroleras en el Perú: 1968-1982. *Serie Documentos de Trabajo N° 53*, Repositorio Institucional de la PUCP. <https://bit.ly/3jy3xbP>

Pueblos Indígenas Amazónicos Unidos en Defensa de sus Territorios [PUI-NAMUDT]. (2021). *Un gran paso para las comunidades indígenas unidos en la lucha de sus derechos*. Observatorio Petrolero de la Amazonía Norte. <https://bit.ly/3UPZVyq>

Rodrik, D. (2011). *Una economía, muchas recetas*. Fondo de Cultura Económica.

Sociedad Peruana de Derecho Ambiental [SPDA]. (2015). *¿Quién es quién en el conflicto por la explotación del Lote 192?* SPDA. <https://bit.ly/3iTQVem>

Trebilcock, M. y Mota Prado, M. (2017). *Derecho y desarrollo: Guía fundamental para entender por qué el desarrollo social y económico depende de instituciones de calidad*. Siglo XXI editores.

Zambrano, G. (2017). ¿Los Principios Rectores salvarán al Perú? La debida diligencia en las actividades de hidrocarburos en la Amazonía peruana. En: H. Cantú Rivera (Ed.), *Derechos Humanos y Empresas: Reflexiones desde América Latina* (pp. 271-291). Instituto Interamericano de Derechos Humanos. <https://bit.ly/3RD9dhh>

Leyes e instrumentos normativos

Constitución Política del Perú de 1993

Ley del Derecho a la Consulta Previa (Ley 29785) y su reglamento (DS 001-2012-MC)

Ley Orgánica de Hidrocarburos (Ley 26221)

Ley de Organización y Funciones de Perúpetro (Ley 26225)

Plan Nacional de Derechos Humanos 2018 – 2021

Plan Nacional de Acción sobre Empresas y Derechos Humanos 2021 – 2025

Resolución Suprema 200-2012-PCM

Decreto Supremo 006-2014-SA

Resolución Ministerial 094-2013-MINAM

Resolución Ministerial 263-2013-MINAM

Resolución Ministerial 370-2013-MINAM

Resolución Directoral 534-2013-OEFA/DFSAI

Resolución Directoral 1551-2016-OEFA/DFSAI

Resolución 4524-2004-OS/GFH

Resolución 396-2005-OS/GG

Informe 374-2014-OEFA/DS-HID

Informe 023-2015-OEFA/DS-HID

Informe 077-2015-OEFA/DS-HID

DE CULEBRAS Y OTRAS NACIONES.
CARLOS FERMÍN FITZCARRALD
EN LA LITERATURA PERUANA

ON SERPENTS AND OTHER NATIONS. CARLOS FERMÍN
FITZCARRALD IN PERUVIAN LITERATURE

Stefano Pau

Università di Napoli “Federico II”

pau.stefano@ymail.com

📄 <https://orcid.org/0000-0002-6485-6567>

Resumen

En el artículo se propone un acercamiento a la figura del cauchero Carlos Fermín Fitzcarrald a través del análisis de algunas obras en las que es protagonista o personaje, con particular atención a su relación con las poblaciones autóctonas de la selva y los procesos de “peruanización” del espacio amazónico. En primer término, se abordarán tres obras que dibujan su parábola biográfica y lo celebran panegíricamente como un brillante hombre de negocios que contribuyó al “progreso” del país. En segundo término, se examinarán tres novelas, dedicando particular atención a *Las tres mitades de Ino Moxo* de César Calvo Soriano. Se tratará de enseñar cómo las diferentes obras analizadas responden, cada una por su parte, a diferentes exigencias

estéticas y —sobre todo— políticas, proponiendo imágenes especulares, pero netamente distintas de Fitzcarrald y los pueblos amazónicos.

Palabras claves: Fitzcarrald; caucho; peruvianización de la selva; nacionalismo; Amazonía.

Abstract

This article proposes an approach to the figure of the rubber entrepreneur Carlos Fermín Fitzcarrald through the analysis of some works in which he is the protagonist or character, with particular attention to his relationship with the native populations of the jungle and to the supposed “Peruvianization” of the Amazonian space. Firstly, we will deal with three works that sketch his biographical trajectory and celebrate him as a brilliant businessman who contributed to the supposed development of the country. Secondly, we will consider three novels, paying particular attention to *Las tres mitades de Ino Moxo* by César Calvo Soriano. We will try to show how the different works analyzed respond, each in its own way, to different aesthetic and —above all— political demands, proposing specular but distinctly different images of Fitzcarrald and the Amazonian peoples.

Keywords: Fitzcarrald; rubber; peruvianization of the jungle; nationalism; Amazonia.

1. Introducción

Hasta ahora recuerdo la crueldad de Fitzcarrald y de sus mercenarios. Y de sólo pensar que aquellos genocidas eran hombres, hasta hoy, por momentos, me dan ganas de nacionalizarme culebra, o palosangre, o piedra de quebrada, cualquier cosa... (Calvo, 1981, p. 251)

La cita insertada en la apertura de este artículo procede de la novela de César Calvo Soriano *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* y presenta una imagen del conocido empresario cauchero que se aleja decididamente de la romantización que ha llegado a obtener fama mundial gracias, principalmente, al personaje, inspirado en su vida, de la película realizada por Werner Herzog en 1982¹.

En este trabajo trataremos de proponer un acercamiento a la figura Carlos Fermín Fitzcarrald a través del análisis de algunas obras literarias de

las que es protagonista o personaje, con particular atención a su ambivalente relación con las poblaciones nativas de la selva amazónica.

Nuestro punto de partida se basa en la percepción de que, en el Perú, muchas obras de literatura sobre la época del caucho presentan personajes tomados directamente de la realidad histórica, y quienes son los protagonistas de las narraciones, actuando en escenarios fieles a lo real o solo parcialmente transfigurados en los casos de mayor libertad creativa.

Es lo que acontece, por ejemplo, con algunas novelas que reescriben la trayectoria de Julio C. Arana y las violencias del Putumayo (Pau, 2019, pp. 65–88) y es también lo que pasa con Carlos Fermín Fitzcarrald.

En la primera parte del artículo se presentarán algunas biografías sobre el cauchero escritas en los años 40 del siglo pasado y, siguiendo los planteamientos de Herrera (2018, 2020), se enseñará cómo estas se sitúan en el proyecto de inserción y reconocimiento del espacio amazónico emprendido por el Estado peruano.

En la segunda parte se tomarán como referencias algunas obras narrativas en las que Fitzcarrald asume un rol protagónico o en las que, como en la mencionada novela de Calvo, aparece como una constante presencia disimulada que no solo flota en el aire de la narración, sino que subyace a toda la realidad amazónica como un símbolo de las relaciones de poder y de violencia.

2. Las biografías sobre Carlos Fermín Fitzcarrald

A la hora de analizar la época del caucho en el Perú, se suele dividir la inmensa región amazónica en dos grandes áreas (Chirif, 2004; Pennano, 1988) que corresponderían *grosso modo* a las actuales regiones de Loreto, al norte y Ucayali y Madre de Dios, al sur. Esta división, efectivamente, refleja algunas grandes diferencias existentes entre las dos zonas, como, por ejemplo, la preponderante presencia de un determinado tipo de árboles productores de látex y su respectivo aprovechamiento, y también la experiencia de dos hombres que se enriquecieron tremendamente gracias a la goma y que pasaron a la historia como los “barones del caucho”. Si el norte, en especial la zona comprendida entre los ríos Putumayo y Caquetá, fue —al comienzo del siglo XX— el feudo de Julio C. Arana; en la zona meridional, la de las cuencas de los ríos Ucayali, Urubamba y Madre de Dios, la figura que asumió mayor importancia, en la última década del siglo XIX, fue la de Carlos Fermín Fitzcarrald.

La parábola de este hombre se dibuja en algunas biografías póstumas que lo celebran panegíricamente como un brillante explorador y hombre de negocios que contribuyó al supuesto “progreso” del país y a la “peruanización” de la inmensa región amazónica, gracias al descubrimiento del istmo que conecta los ríos Ucayali y Madre de Dios a través de sus tributarios menores².

Las obras mencionadas son *Fitzcarrald. El rey del caucho* del escritor Ernesto Reyna³; *La exploración del río Madre de Dios por Carlos Fermín Fitzcarrald* de Zacarías Valdez Lozano, un excolaborador de Fitzcarrald, ambas de 1942; y *El verdadero Fitzcarrald ante la historia*, también de Valdez y publicada en 1944 con el propósito de rectificar algunas falsedades presentes en la obra de Reyna y ampliar la información contenida en su primer escrito.

Resulta de gran importancia mencionar el año de publicación de las dos primeras obras, puesto que en 1942 se celebró, por decreto oficial del presidente Manuel Prado, el IV Centenario del Descubrimiento del Río Amazonas (Herrera, 2018, 2020). Como ya indicaba Heymann (2011), a partir de esa fecha, con el aumento exponencial de las publicaciones *amazónicas*, se produce un vuelco en la creación de una identidad literaria regional:

Ya no se trata sólo de escribir *desde* la Amazonía, sino *para* la Amazonía. Los textos ofrecían una nueva percepción de la selva, que ya no era un marco sino un espacio geográfico, histórico, social y económico que había que dar a conocer y reconocer. (p. 137)⁴

En efecto, la finalidad de la conmemoración —y del Comité Científico que la llevó adelante— fue, justamente, la “creación de una continuidad artificial entre el ‘descubrimiento’ del Amazonas y la ‘peruanidad’ de la Amazonía” (Herrera, 2018, p. 129). Por esta razón, se editaron y publicaron numerosas obras que Herrera (2018) divide en tres categorías: publicaciones científicas, biografías y publicaciones literarias de prosa y de tradición oral (pp. 142–158).

Coincidimos con Baca-Oviedo (2018) y con Herrera (2018) en insertar las biografías sobre Fitzcarrald en el marco de estas celebraciones, hecho confirmado, por otra parte, por las palabras de los editores en las notas introductorias a las mismas obras: mientras que en la de Valdez Lozano, al final del prólogo, los editores fechan en “Iquitos, Año Amazónico de 1942” (Valdez, 1942, p. 3), en la de Reyna se dice explícitamente: “Participamos en la conmemoración del IV Centenario del Descubrimiento del Río Amazonas

por españoles, con un privilegiado aporte peruano y peruanista, al publicar este libro de Ernesto Reyna” (Reyna, 1942, p. IX).

La obra de Reyna, a pesar de las numerosas imprecisiones, es frecuentemente tomada como “fuente privilegiada de todos aquellos que se refieren a Fitzcarrald” (Otero Mutín, 2015, p. 11), posiblemente debido a la reconocida legitimidad intelectual de su autor (Baca-Oviedo, 2018, p. 56).

Ernesto Reyna traza un perfil que podría definirse bifrente de su personaje, sobre todo por lo que atañe a su relación con las poblaciones autóctonas amazónicas. En algunas partes del texto, Fitzcarrald es descrito como un descendiente (por lo menos idealmente) de los conquistadores occidentales que, cínicamente, no duda un instante en usar el engaño y la violencia con tal de poder tomar el control de esas personas a quienes necesitará como mano de obra en la extracción de la goma (Fernández y Brown, 2001; Reyna, 1942, p. 22). En otros casos, está representado como su defensor, contrario a cualquier forma de abuso y que confuta los estereotipos que sobre ellas se crean.

Por ejemplo, después de asimilar físicamente Fitzcarrald a los conquistadores españoles —“tenía cierta prestancia exterior de conquistador castellano” (Reyna, 1942, p. 23)—, el autor describe su supuesta visión relativista acerca de las culturas amazónicas, en contraste con la idea que de ellas tenía la mayor parte de los hombres de poder en Iquitos:

El único hombre que podría arriesgarse con éxito en esta empresa⁵ era Fitzcarrald, por sus conocimientos y vinculaciones con las tribus campas, humaguacas y otras feroces como los cashivos, a quienes imputaban el ser antropófagos, señalándose que se habían comido a dos oficiales del ejército, a un padre misionero de Ocopa y a una veintena de caucheros. Fitzcarrald se burlaba de todas estas historias de antropófagos, inventadas por algún miedoso sabio, manifestando que los salvajes del Ucayali eran personas más honorables que muchos blancos que él conocía, agregando que solo había que tratarlos conforme a sus usos y costumbres. (p. 24)

En realidad, según Varese (1973) la relación que Fitzcarrald instauró con los indígenas amazónicos era, fundamentalmente, la del explotador con sus explotados: su habilidad fue, en particular, la de aprovechar los roces existentes entre las distintas etnias para conseguir los trabajadores necesarios en la extracción del caucho. En efecto, las alianzas que apuntaban a la captura de futuros trabajadores constituían una de las muchas formas en

las que colonos blancos y poblaciones indígenas entraban en contacto ya que, en muchas ocasiones los líderes locales indígenas se constituyeron en socios de dichas empresas y —mediante acciones guerreras o actividades de intercambio— se abastecieron de "esclavos" indígenas para negociar con los europeos o sus descendientes (Pineda, 1985, p. 17; Gow, 1991, pp. 40–41)⁶.

En otras muchas ocasiones, las relaciones entre los empresarios caucheros y los líderes y trabajadores indígenas fueron regidas por lo que Santos Granero (2020) llama "pacto gomero", es decir una suerte de acuerdo que garantizaba, desde la perspectiva indígena, algunas ventajas: en primer lugar, la habilitación proporcionaba bienes útiles y anhelados por los indígenas y, además, el acercamiento a los patrones se insertaba en una estrategia de "pacificación de los blancos" y de búsqueda de un nuevo tipo de relaciones horizontales en los que las comunidades indígenas podían alcanzar agencia propia. Esto, claramente, no deja de lado la existencia de las conocidas situaciones de explotación.

Volviendo a la obra de Ernesto Reyna, la figura de Fitzcarrald es frecuentemente descrita con términos entusiastas, incluso a través de las palabras de personajes que lo conocieron, quienes subrayan sus supuestas cualidades físicas e intelectuales: "cuando vi a Fitzcarrald lo vi como se miraría a un súper-hombre" (Reyna, 1942, p. 56). Se trata sobre todo de dar una imagen humanitaria, generosa e incluso filantrópica: "según personas que lo conocieron, Fitzcarrald conquistó a las tribus indómitas de la selva peruana más con su inteligencia y sagacidad que con la fuerza de las armas" (p. 81).

Empero, aseveraciones de este tipo son desmentidas por la descripción que tanto Reyna como Valdez proponen de las empresas bélicas llevadas a cabo por el cauchero quien, con tal de obtener libertad de acción en los territorios ocupados para el trabajo de la goma, no duda en realizar verdaderas matanzas de indígenas, en particular de la etnia harakmbut (llamados por los dos autores, como era habitual en la época, "mashcos") y ese-eja (llamados "huarayos"), las cuales se negaron a dejar pasar libremente a Fitzcarrald y sus hombres por su territorio (Pennano, 1988, p. 158).

Reyna relata detalladamente los numerosos enfrentamientos entre los dos bandos, tratando de culpar a los indígenas, descritos como soberbios, obtusos y refractarios al "progreso". La respuesta a la resistencia indígena es entonces dejada a las armas: "para terminar con los Mashcos, Fitzcarrald preparó una correría, con muchas canoas e indios, al mando de sus tenientes Maldonado, Galdos y Sánchez. Natividad Maldonado limpió de Mashcos

Sahuinto-Quebrada, matando a varios indios, y tomando prisioneros a sus mujeres y tiernos hijos” (Reyna, 1942, pp. 46–47).

Parece necesario subrayar cómo los mismos verbos empleados para la descripción de esta batalla asumen un carácter tremendamente violento: “terminar con” y “limpiar” dan perfectamente la idea de la finalidad perseguida por la expedición: la limpieza étnica de las poblaciones hostiles que se oponían a la usurpación de sus territorios. A estos términos corresponde luego un torpe intento de rehabilitar la figura del condotiero, con alusiones a su magnanimidad y la justificación del uso de la violencia como inevitable reacción al comportamiento de los harakmbut, únicos supuestos responsables de la matanza de la que son víctimas.

Las batallas entre los hombres de Fitzcarrald y los indígenas resistentes se tiñen, en ocasiones, con los tintes de las cruzadas, de reconquista, con el reiterado uso de apelativos que dividen los dos bandos según uno de los canónicos elementos de las empresas coloniales: la religión. Los indígenas son llamados entonces “infeles”, mientras el contingente de los invasores es denominado genéricamente como “cristianos”, los buenos por antonomasia (Reyna, 1942, pp. 83–86). Cuando termina la batalla, la zona está cubierta de cadáveres y el río es finalmente “conquistado a la civilización con la sangre generosa de tantos anónimos caucheros” (Reyna, 1942, p. 87). Los “salvajes”, los “bárbaros” son derrotados una vez más “bajo el plomo de la Ley civilizadora” (Reyna, 1942, p. 148).

El convencimiento, o tal vez la autojustificación, de que la violencia fuera una medida necesaria para el establecimiento de zonas de extracción de la goma también aparece frecuentemente en las memorias de Zacarías Valdez Lozano, quien participó en primera persona en muchos de los acontecimientos mencionados. En varios fragmentos, el excauchero subraya cómo el fin justificaba cualquier abuso en contra de poblaciones descritas como feroces y salvajes. A la hora de recordar los muchos enfrentamientos ocurridos, sobre todo con el pueblo de los mashco, Zacarías Valdez dice “las armas que utilizamos eran carabinas Winchester y constituían el único código para imponer la ley del más fuerte, como andando el tiempo se hizo ley del cauchero” (Valdez, 1944, p. 22).

La ley que opera en la selva es, según el autor, la de la violencia, necesaria para alcanzar el patriótico objetivo de traer la civilización en las zonas más remotas del país. Una zona en la que solamente hombres del valor de Fitzcarrald podían atreverse a ingresar, porque hasta entonces “el que se arriesgaba

por esos parajes de la selva, no volvía más al mundo de los vivos. Se lo tragaba la selva” (Valdez, 1942, p. 13), palabras en las que retumba el célebre final de la novela de José Eustasio Rivera, *La Vorágine* (Rivera, 1980, p. 203).

Arrebatárles las tierras a las poblaciones indígenas se vuelve así un elemento necesario a la avanzada del “progreso” en tierras que frecuentemente son descritas como vírgenes, y en las que “estos pobres indios salvajes de la América no habían logrado salir aún de la Edad de la piedra labrada, del hombre primitivo” (Valdez, 1942, p. 12).

Si bien es cierto que la segunda obra de Zacarías Valdez nació con la explícita finalidad de emendar algunas imprecisiones del libro de Reyna, lo que el mismo autor no pudo rectificar es el uso de la fuerza para subyugar a las poblaciones autóctonas. Los medios violentos, “un tanto recios, pero justificables” (Valdez, 1944, p. 6), en ningún momento son denegados por el excauchero y las descripciones del agua del río Manu que ya no se podía tomar, “porque se encontraba sembrado de cadáveres de Mashcos y caucheros” (Valdez, 1942, p. 10, 1944, p. 19) revelan sin posibles ambigüedades lo que significó la explotación cauchera en la región.

En este contexto, no sorprende el énfasis que tanto Valdez como Ernesto Reyna ponen en subrayar el carácter pionero de las invasiones llevadas a cabo por Fitzcarrald y sus hombres, ni tampoco sorprende la frecuencia con la que los episodios más representativos —el final de las batallas, el descubrimiento del istmo, la fundación de campamentos y aldeas, el encuentro con los bolivianos— estén acompañados por el acto simbólico de levantar la bandera peruana (Valdez, 1942, pp. 12–13, 1944, pp. 23–24). Como si fueran nuevos Colón, Cortés o Pizarro, los caucheros también marcan, con su bandera, la conquista y la colonización de los “nuevos” territorios. Tales referencias al izamiento de la bandera parecen así funcionales al discurso de inserción del espacio amazónico al interior del Estado peruano: una peruanización exclusivamente económico-política, pero absolutamente antisocial. Las naciones indígenas, según lo que se percibe en las biografías analizadas, bien pueden sacrificarse en nombre del supuesto progreso económico.

3. Obras narrativas sobre Fitzcarrald

Como señala Baca-Oviedo (2018), después de su publicación, las obras biográficas sobre Fitzcarrald fueron progresivamente olvidadas con el paso de los años, hasta por lo menos los años 80 del siglo pasado, cuando la figura del cauchero volvió a cobrar vida (p. 61). Esto se debe sobre todo al director

de cine alemán Werner Herzog, quien —entre 1979 y 1981— rodó, entre muchísimas dificultades y críticas, la película *Fitzcarrald*, libremente inspirada en el personaje histórico (Baca-Oviedo, 2018; Congiu, 2014; Herzog, 2010; Monod, 1980; Romio, 2016; Sabourin, 1980).

Según Baca-Oviedo (2018), la reescritura de la vida de Fitzcarrald presentada en la película influenció las sucesivas narrativas centradas en él, sobre todo por lo que concierne el episodio del descubrimiento del istmo y del traslado del barco a través de la colina, y también por su supuesta pasión por la música lírica.

Este último tema aparece, por ejemplo, en *El socio de Dios*, una novela de 2011 de Federico García Hurtado (2011). En realidad, se trata una adaptación del guion —escrito en colaboración con Róger Rumrill— de la película homónima que el mismo García dirigió en el año 1987.

La presencia de Fitzcarrald en esta obra es anómala, ya que la misma está centrada en la vida de Julio César Arana, el otro magnate del caucho que, sin embargo, nada tuvo que ver con él. En efecto, los eventos narrados se desarrollan en la primera década del siglo XX, a unos diez años de la efectiva muerte de Fitzcarrald, acontecida en el año 1897.

Federico García vuelve a proponer el apelativo empleado por Reyna, el de “rey del caucho”, para presentar al personaje en contraposición al protagonista, Arana, llamado “el socio de Dios”: de hecho, los dos son competidores en el negocio de la extracción y exportación del caucho. En la novela, Fitzcarrald representa una de las principales piezas del supuesto complot urdido por las potencias internacionales, en especial el Reino Unido, para hundir el negocio del caucho amazónico y la Peruvian Amazon Company (PAC) de Arana (Pau, 2019, pp. 72–73). Con la ayuda del cónsul inglés Cazes y del fotógrafo estadounidense Perkins, Fitzcarrald consigue unas fotografías que testimonian las violencias llevadas a cabo en los territorios del Putumayo por los hombres de la PAC y las hace públicas. Arana, visto el peligro representado por Fitzcarrald, decreta su condena a muerte.

El escenario de la muerte de Fitzcarrald, que será hallado en una playa en las orillas del Amazonas, enreda los acontecimientos históricos con la ficción:

Lo hallaron hace una semana, seguro chocó con una palizada y el lanchón en que viajaba naufragó. Lo curioso es que solo han hallado dos cuerpos:

el del infortunado Fitzcarrald y el de Vaca Diez que murió también en el accidente. (García Hurtado, 2011, p. 112)

Más allá de la referencia a la muerte en el río, en *El socio de Dios* nunca se mencionan otros aspectos de la vida real de Fitzcarrald, por lo menos los que se pueden desprender de las biografías de Reyna y de Valdez. En su primera aparición en el texto se le tilda de “aventurero loco” y se menciona varias veces su gran éxito en el negocio cauchero, pero no aparece —por ejemplo— ninguna referencia a sus campañas contra los indígenas del Madre de Dios o al descubrimiento del istmo.

La inserción del personaje Fitzcarrald en el libro (y en la película) de Federico García parece ser, por ende, exclusivamente instrumental a la insinuación de la existencia de la conspiración internacional, pero esto no basta para justificar por qué precisamente se le incluya a él. La decisión del autor de recuperar su figura podría haber sido dictada justamente por el éxito internacional que —pocos años antes del estreno de la película de García— obtuvo el filme de Herzog, y esto explicaría también las numerosas referencias a la pasión por la música y a la ópera de Manaus presentes en *El socio de Dios*⁷.

La influencia de la película de Herzog, según Baca-Oviedo (2018), se da también —sobre todo por lo que se refiere al episodio del traslado del barco— en una biografía novelizada publicada por Rafael Otero Mutín en 2015: *Fitzcarrald. Pionero y depredador de la Amazonía* (Otero Mutín, 2015). Este autor reescribe la parábola del cauchero tomando como referencia no solo las obras de Reyna y Valdez, sino muchos otros documentos que abordan su historia, y propone una narración que es difícil enmarcar en un género literario determinado: a pesar de tener muchos elementos de biografía, los diálogos ágiles y las descripciones detalladas proporcionadas por el narrador extradiegético, a las que se añaden elementos de la cultura amazónica (relatos de los pueblos autóctonos, referencias históricas y geográficas bien documentadas), la asimilan más a una novela de corte histórico.

Debido a algunas apreciaciones positivas que el personaje Fitzcarrald propone de sus dependientes indígenas del pueblo yine (llamados también “piro”) y de la relación existente entre ellos y el cauchero, Baca-Oviedo (2018) sugiere que “el objetivo del autor es evidente, mostrar una armonía imposible en la colisión de estas dos civilizaciones. A pesar de haberle

llamado “depredador”, Otero insiste en darle a su versión de Fitzcarrald una dimensión intercultural (...) más tolerante con una cultura ‘otra’⁸ (p. 89).

De nuestro lado, no creemos que Otero quiera presentar una versión de Fitzcarrald respetuosa de las diversidades culturales. Al contrario, el retrato que el autor propone parece ser verosímil. No se puede olvidar que, si bien la mayoría de los caucheros indígenas fueron obligados con métodos coercitivos a trabajar para los patrones, algunos de ellos entrelazaron relaciones comerciales pactadas (Santos Granero, 2020), como bien lo atestigua la experiencia de Venancio Atahualpa o de los curacas piro Agustín, Francisco, Jacinto y Ronquino (Valdez, 1944, p. 13).

A lo largo de la novela, Otero muestra frecuentemente tal ambivalencia en las relaciones que Fitzcarrald entreteje con las poblaciones indígenas, pero sobre todo hace que su personaje principal exprese reiteradamente su opinión acerca de los pueblos autóctonos, los cuales únicamente estorbarían la avanzada del progreso. En una ocasión, parecen incluso retumbar las palabras del expresidente de la República Alan García Pérez sobre lo que él definió el “síndrome del perro del hortelano” (García Pérez, 2007) de los indígenas amazónicos, es decir el no aprovechar los recursos naturales y no dejar que otros lo hagan:

Los he reunido para que me ayuden a pensar la mejor manera de desaparecer a estos salvajes, que hoy por hoy constituyen el único obstáculo que tenemos. Nada ni nadie se interpondrá a que explotemos este territorio que nos pertenece a todos los peruanos; menos aún unos cuantos salvajes con sus flechas y lanzas. (Otero Mutín, 2015, p. 62)

Más que la supuesta actitud intercultural de Fitzcarrald, Otero parece mostrar su propia opinión acerca de las diversidades culturales. Por ejemplo, cuando dice que la codicia le impidió a Fitzcarrald ver cómo las poblaciones autóctonas vivían en armonía con la naturaleza, “en pleno proceso de desarrollo de su organización social”, y que a causa de la ceguera de la fiebre del caucho “no vio gente sino salvajes que podían ser usados como peones, mano de obra que necesitaba para extraer el caucho y hacerse rico” (p. 78). Los indígenas son, para el Fitzcarrald de Otero —de manera acorde a la versión de sus primeros biógrafos—, “un recurso más que podía ser explotado para sus propósitos extractivistas” (p. 80).

Por otra parte, las referencias a Reyna y Valdez se hacen patentes también en el empleo de los mismos verbos que ellos utilizaron para referirse

a las expediciones punitivas en contra de los harakmbut y ese-eja: así, “los ríos deben quedar limpios de esos salvajes” (Otero Mutín, 2015, p. 102).

En la obra de Otero vuelve también, como era de esperarse, el tema de la importancia de las exploraciones de Fitzcarrald relacionada a la integración del espacio amazónico al interior del Estado. Se nos propone así un discurso que el cauchero habría pronunciado frente a las principales instituciones iquiteñas:

Con este varadero estamos integrando los vastos territorios del Manu, Madre de Dios y afluentes, al resto del país, a través de los ríos navegables de nuestra Amazonía. Sus territorios vírgenes e inexplorados, luego de este descubrimiento han pasado a formar parte de los recursos que podrán ser aprovechados por todos los peruanos. (...) Señores, hemos abierto una nueva ruta que nos llevará hacia el progreso de Loreto y del Perú. ¡Viva Loreto!, ¡viva el Perú! (Otero Mutín, 2015, pp. 145–146)

En este fragmento, los territorios de la selva son percibidos nada más que como recursos listos para ser explotados, sin que se tome en cuenta la presencia de las muchas personas que habitan esas regiones quienes, por ende, no solo no son reconocidos como legítimos ciudadanos peruanos, sino que ni siquiera como personas⁹.

4. Fitzcarrald en *Las tres mitades de Ino Moxo*

Mientras Herzog rodaba su película, vio la luz otra novela que, entre otros elementos, volvía a presentar la figura de Carlos Fermín Fitzcarrald y recuperaba las memorias —hasta entonces casi olvidadas— de su excompañero Zacarías Valdez. Se trata de *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* de César Calvo Soriano (1981).

Como frecuentemente se ha dicho, la novela —considerada el mayor logro estético-ideológico de Calvo (Elguera, 2013)— es una obra compleja, extraña y singular (Dillon, 2016; Espino, 2013; Marcone, 2017), en la que se entrecruzan varios planos de la realidad, varias concepciones del tiempo y del espacio, y desde la que se cuestiona la mirada exótica sobre la selva (Espino, 2013, p. 42).

El mismo autor, en las palabras introductorias de su “Envío”, dice que “en verdad este libro no es un libro. Ni una novela ni una crónica. Apenas un retrato: la memoria del viaje que yo cumplí sonámbulo, imantado por

indomables presagios y por el *ayawaskha*, droga sagrada de los hechiceros amazónicos” (Calvo, 1981, p. 22) y para dar prueba de la verosimilitud de su relato continúa diciendo que:

todo, absolutamente todo lo que este texto informa, consta en diecisiete cintas de grabación, consta en las fotografías y el vocabulario incluidos al cabo de lo escrito, consta en cierto libro cometido por el cauchero Zacarías Valdez e impreso en 1944 bajo el título de "El Verdadero Fitzcarrald Ante la Historia", uno de cuyos ejemplares encontré en la Biblioteca del Concejo Municipal de Maynas, y consta esencialmente en la paciencia de los Magos Verdes que accedieron a develarnos algo de sus misterios y de sus ministerios. (p. 22)

El tema de la explotación del caucho y lo que significó para las poblaciones indígenas está presente de forma explícita desde la primera línea de la novela, cuando, sin ambages, Calvo se refiere al exterminio de los nativos amazónicos por parte de los caucheros (Calvo, 1981, p. 21) y continúa poco después, cuando, en una anticipación del ansiado encuentro con el brujo Ino Moxo, este —al enumerar las entidades que se pueden escuchar en el bosque— menciona también “la shiringa, ese caucho que sin querer nos trajo las desgracias” (p. 27).

Este argumento cobra relieve con el paso de los capítulos, apareciendo de forma implícita a lo largo de toda la narración como un elemento que sintetiza y ejemplifica la disparidad en las relaciones sociales entre la población nativa amazónica y la de ascendencia europea, los “virakochas”, que en repetidas ocasiones trataron de adentrarse en el espacio de la selva. Se conforma como el emblema de la violencia que, en nombre del progreso, los colonos ejercieron contra las poblaciones autóctonas, tanto directamente, con las matanzas y la imposición del trabajo coercitivo, como de forma indirecta, contribuyendo a la alteración y exacerbación de las relaciones interétnicas.

Finalmente, en el tercer capítulo —en el que los personajes, después de un largo peregrinaje, encuentran al gran brujo de los amahuaca, Ino Moxo— Calvo introduce fragmentos extraídos de la biografía escrita por Zacarías Valdez. El autor nos presenta cinco¹⁰ de longitud variable que, en la mayoría de los casos, son propuestos de manera especular al texto original, con mínimas modificaciones en la puntuación o en la organización sintáctica: de hecho, no es necesario modificar las palabras del cauchero para que

estas contrasten de forma evidente con lo que los personajes viven, sienten y oyen de la voz del chamán. Solo con volver a proponer en otro contexto esos discursos, Calvo subraya su visión colonialista y consigue dar un vuelco innovador a su interpretación.

Empero, en otros casos, Calvo interviene libremente sobre el hipotexto con sustanciales modificaciones que, como anota Baca-Oviedo (2018), transforman el texto de Valdez en una conversación, en un testimonio sacado de una entrevista que conferiría una mayor solidez a nivel de verosimilitud (p. 63). Ya desde el primer fragmento se introduce el verbo “dice” (Calvo, 1981, p. 205), que transforma el relato autobiográfico en un discurso directo, al cual siguen más adelante las frases “debo contarte que” (p. 206) y “algo más te diré” (p. 221), pronunciadas por Valdez y ausentes en sus memorias, que presuponen la presencia de una segunda persona (Baca-Oviedo, 2018, pp. 63–64). Esta presencia y el recurso de la entrevista simulada se explicitan en el tercer fragmento, cuando aparecen de forma clara las preguntas y respuestas de los dos interlocutores:

-¿Alguna vez combatieron ustedes contra los amawaka?

-‘Por supuesto’, se enorgullece Zacarías Valdez, ‘peleamos varias veces contra esos antropófagos. Recuerdo especialmente una ocasión, a eso de las ocho de la mañana, en una encañada, comenzaron a atacarnos los amawaka con flechas desde ambas orillas. Los nuestros contestaban con disparos de carabina. Nuestras embarcaciones seguían río abajo y dejamos la zona de lucha. A las cuatro de la tarde tuvimos el combate más encarnizado en cuyo curso resultó herido un hombre...’

-¿Un solo hombre?

-‘Uno solito, nadie más’.

-¿No murió ningún amawaka?

-‘¡Ah!... De ellos mataríamos no menos de doscientos. Cuando los vimos ya vencidos atracamos y entramos al monte a perseguirlos. Cosa rara, no encontramos a nadie, quiero decir a nadie vivo, como si se los hubiera tragado la tierra, como si se hubieran vuelto invisibles. Logramos otra vez dominar la situación gracias a nuestras armas de fuego. Pero los salvajes reaparecieron como por encanto cuando embarcamos de nuevo en las canoas. [...] Bravos como los *campa*, quizás peores, eran los *amawaka*. [Énfasis agregado] (Calvo, 1981, pp. 215–216)

El fragmento mencionado representa una de las mayores innovaciones que Calvo propone con respecto al texto base. Introduce así algunos

elementos que caracterizarían al pueblo amahuaca, percibidos como unos misteriosos salvajes caníbales por Valdez y que, sin embargo, gracias a la guía de su jefe-chamán Ino Moxo, consiguen de alguna forma enfrentarse con los invasores para luego desaparecer.

Otra intervención de Calvo sobre lo contado por Valdez aparece en la reescritura del episodio protagonizado por el jefe asháninka Hohuaté, quien trabajó como guía para Valdez después de la muerte de Fitzcarrald. El desenlace de la historia de este hombre —quien además fue bautizado y apadrinado por el expresidente Andrés Avelino Cáceres— es reelaborado en relación a su muerte, acontecida de forma incomprensible, “viroteado” con un dardo envenenado por su antiguo rival Inganíteri, uno de los personajes que actúa en varias dimensiones espacio-temporales a lo largo de la novela.

El tercer gran cambio que Calvo (1981) propone tiene que ver directamente con el episodio de la muerte de Fitzcarrald:

Acaecida la tragedia y después de verificado el recuento de los sobrevivientes, notamos que el viejito Perla no estaba, seguro que él también había muerto. Quedaron entonces nuestros remeros piros con orden de efectuar la búsqueda de los cadáveres, habiendo encontrado a los dos días el cuerpo de Fermín Fitzcarrald atascado en la palizada de un remanso. Nunca se halló el cadáver del cauchero boliviano Vaca-Diez ni el cadáver del motorista Perla. La tragedia fue más de lo que supones, me dice Zacarías Valdez, porque en el camarote del 'Adolfito' los dos caucheros más grandes del Perú y Bolivia estaban festejando la fusión de sus fuerzas para explotar mejor el caucho y traer más progreso para la Amazonía y para la Patria... [Énfasis agregado] (pp. 227–228)

La supuesta desaparición del cuerpo del motorista del “Adolfito”, Perla, contradice tanto la versión de Valdez como las de Reyna y de Otero. En efecto, pocas líneas antes, Ino Moxo cuenta algunos episodios de su niñez, de su formación como chamán al lado de su maestro Ximu, y, en especial, una ocasión en la que —en el transcurso de una visión inducida por la ayahuasca— asistió al naufragio de un barco:

Se hundía el barco y se salvaban todos los pasajeros menos dos, todos saltaban del barco que iba de frente hacia un gigantesco remolino, una muyuna, y el motorista del barco era un niño de mi edad, como yo era, y decía me llamo Aroldo Cárdenas. (p. 226)

Aroldo Cárdenas es el hermano de Ruth, la esposa de Don Javier, uno de los brujos encontrados por el narrador al comienzo de la novela. Este fue raptado por otro shamán y convertido en un *chullachaki*, es decir, en un ser capaz de tomar el semblante de otras personas y frecuentemente asimilado a los duendes. Aroldo es, según Dillon (2016), un “aculturado al revés” (p. 329) como Ino Moxo, un niño mestizo raptado en su infancia por los amahuacas para poder, una vez crecido, conseguir las armas necesarias para oponerse a los caucheros.

Calvo, al asimilar Aroldo Cárdenas al motorista Perla, no permite dudas sobre la muerte del cauchero: el trágico final de Fitzcarrald es una venganza de los indígenas. Lo dice claramente en la última sección del libro, un vocabulario que tiene una función mucho más importante que la de un simple glosario de regionalismos y palabras en lenguas indígenas: es también parte de la narración. Ahí, analizando el lema “Fitzcarrald” se nos dice que el hundimiento del barco se debió a los “hechizos del gran brujo amawaka Ximu” (Calvo, 1981, p. 340).

La vida entera de Ino Moxo, por lo menos desde su segundo nacimiento como amahuaca, se conforma como la antítesis de la de Fitzcarrald, tanto que Dillon (2016) llega a definirlo su “contrafigura” (p. 329). Una vida que son muchas vidas, de oposición y denuncia de ese supuesto “progreso” en nombre del que “se despoja y se balea” (Calvo, 1981, p. 207) a los indígenas amazónicos.

4. Conclusiones

Volviendo a la cita inicial, nos parece fundamental subrayar el cambio de perspectiva y el desilusionado sarcasmo con el que Calvo y sus personajes conciben el concepto de nacionalidad.

Si en los años 20 el mismo José Carlos Mariátegui escribía que la región amazónica, que él llamaba montaña, sociológica y económicamente, carecía aún de significación (Mariátegui, 1984, p. 204), al llegar a 1942, con la celebración del IV Centenario del Descubrimiento del río Amazonas, “se considera que la Amazonía está definitivamente peruanizada y que lo único que hace falta es hacer de ella un elemento constitutivo de la identidad nacional, de la peruanidad” (Herrera, 2018, p. 136). La celebración tiene exactamente esta función porque, en realidad, el inmenso espacio de la selva seguía (y en parte sigue) siendo desconocido para la mayoría de la población

peruana, una tierra considerada sin historia, deshabitada y que esconde un incalculable potencial de riquezas por explotar.

La publicación de las biografías de Fitzcarrald escritas por Reyna y Valdez Lozano cumplen con el propósito de mostrar el esfuerzo por integrar el oriente al territorio nacional (Herrera, 2018, p. 148) llevado a cabo, especialmente, a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Se trata de una integración que rima con colonización y explotación, en busca de un progreso entendido exclusivamente desde un punto de vista económico-extractivista.

Esta visión es parcialmente refutada, décadas después, por las obras narrativas que incorporan la figura de Fitzcarrald al interior de su galería de personajes. Si bien es cierto que en *El socio de Dios* se denuncia en líneas generales la explotación indígena en la extracción del caucho, su voz y su perspectiva están casi completamente ausentes, y la inserción del personaje Fitzcarrald, más que tener una finalidad específica, parece ser un guiño al lector, ya familiarizado con su existencia gracias a la película de Herzog. Por su parte, el libro de Otero, a pesar de acercarse a las posturas contemporáneas que abogan por la interculturalidad y el reconocimiento de las poblaciones indígenas al interior del país, delata una disimulada fascinación por el halo mítico que rodea a Fitzcarrald.

Quien asume una posición diametralmente opuesta a la mitificación, a la apología de Fitzcarrald y al presunto progreso que él representaría, es César Calvo y *Las tres mitades de Ino Moxo*. Gracias a las palabras del brujo de los amahuaca, se le concede al autor, a sus transposiciones literarias y al público lector:

conocer la razón verdadera, y no el pretexto, que trae a nuestra selva a la llamada civilización. Porque lo que es progreso para el blanco, para el indio es regreso. Para el blanco de ayer el caucho fue oro, para el indio fue exterminio. Para el blanco de hoy el petróleo es la vida, para el indio es la ruina, la peste, el desarraigo.

¡Verás quiénes han sido y quiénes son, en realidad, los bárbaros, quiénes los caníbales y quiénes los cristianos!... (Calvo, 1981, p. 159)

Porque si Fitzcarrald —citando las palabras de Pedro Barrantes, editor de la biografía escrita por Reyna— es un “ejemplo sin par de peruano constructivo” (Reyna, 1942, p. 3), tanto vale nacionalizarse culebra.

Notas

- 1 Se trata de una imagen que sigue presente en la misma Amazonía; cabe mencionar, por lo menos, los numerosos elementos que lo recuerdan: desde restaurantes y hoteles inspirados en la película del director alemán, hasta una céntrica calle de la ciudad de Iquitos que lo celebra.
- 2 La posibilidad de una conexión entre los ríos se concretizó entre 1891 y 1893 y el istmo se volvió importantísimo, porque permitía acortar de manera notable los viajes de los barcos y acelerar el transporte de las cargas (en particular, obviamente, del caucho). La empresa de Fitzcarrald desató la creatividad del cineasta alemán Werner Herzog: transferir un entero barco de un río a otro pasando por la colina que los separa es, de hecho, la escena central de su película *Fitzcarrald*, de 1982.
- 3 Autor de la conocida obra *El Amauta Atusparia*, cuya introducción a la primera edición de 1929 fue escrita por José Carlos Mariátegui.
- 4 La traducción de la cita del francés es mía.
- 5 Está hablando de la extracción del caucho a lo largo del río Ucayali.
- 6 En algunos casos se crearon relaciones duraderas, como la que el mismo Fitzcarrald instauró con el curaca asháninka Venancio Amaringo Campa, que luego se conocerá como Venancio Atahualpa. Venancio al principio trabajó para él, capturando, junto con una pequeña tropa de hombres bien armados, trabajadores para la goma y eliminando la competencia con ataques precisos. Después de la muerte de Fitzcarrald pasó a las dependencias de su hermano Delfín, para luego independizarse y volverse en uno de esos raros ejemplos de jefes indígenas que se convirtieron en patrones caucheros (Santos Granero y Barclay, 2002, pp. 72–74).
- 7 Sobre este tema, Róger Rumrill dice: “cuando yo trabajé la sinopsis y luego el guion, con Fico, nunca insertamos a Fitzcarrald en la historia. El personaje fue incorporado por Fico durante el rodaje. Yo ya no estaba presente” (R. Rumrill, comunicación personal, 31 de enero de 2022).
- 8 La traducción de la cita del francés es mía.
- 9 En efecto, la idea de democracia oligárquica no preveía la inclusión en calidad de ciudadanos de gran parte del país: no solo la población indígena, sino también la mestiza, la asiática o la afrodescendiente.
- 10 El primero se encuentra en las páginas 205–206; el segundo en las páginas 208–210; el tercero: 214–216; el cuarto: 221–224 y el quinto: 227–228. Nos referimos a la edición príncipes de la novela, de 1981.

Referencias bibliográficas

- Baca-Oviedo, R. (2018). *Du film au récit: constructions verbales et visuelles à travers le phénomène Fitzcarrald(o)*. École des hautes études en sciences sociales.
- Calvo, C. (1981). *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*. Proceso Editores.
- Chirif, A. (2004). Introducción. En C. Valcárcel (Ed.), *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos* (pp. 15–77). CETA.
- Congiu, M. (2014). “*Chi sa sognare riesce a spostare le montagne*”: la figura di Carlos Fermín Fitzcarrald tra finzione e realtà. Università di Cagliari.

- Dillon, A. (2016). César Calvo o las otras mitades del Perú. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XLII(84), 317–336.
- Elguera, C. (2013). Ficción e historia en la representación cauchera de La vorágine y Las tres mitades del Ino Moxo. *Poligramas*, 37, 102–118.
- Espino, G. (2013). César Calvo: memoria del corazón entre el mito y la poesía. En J. Vásquez Valcárcel (Ed.), *Un río interminable de palabras. Expresión literaria en la Amazonía peruana* (pp. 39–54). Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Fernández, E. y Brown, M. (2001). *Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la Amazonía peruana*. CAAAP, CAEA.
- García Hurtado, F. (2011). *El socio de Dios*. UAP.
- García Pérez, A. (28 de Octubre de 2007). El síndrome del perro del hortelano. *El Comercio*.
- Gow, P. (1991). *Of mixed blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford University Press.
- Herrera, M. (2018). La construcción de la peruanidad de la Amazonía: el caso del IV Centenario del Descubrimiento del Río Amazonas de 1942. *Revista Del Instituto Riva-Agüero*, 3(2), 121–169. <https://doi.org/https://doi.org/10.18800/revistaira.201802.004>
- Herrera, M. (2020). *Ahora le toca a la Selva. Intellectuels, Amazonie et péruvianité autour du IVe centenaire de la découverte de l'Amazonie de 1942*. Université de Toulouse.
- Herzog, W. (2010). *Conquest o the useless. Reflections from the making of Fitzcarrald*. HarperCollins.
- Heymann, C. (2011). L'Amazonie péruvienne contemporaine au miroir de sa littérature: «Sélection Loreto 2006». *Caravelle*, 96, 133–148.
- Marcone, J. (2017). Ecología de un sueño: chamanismo, ecumenismo y textualidad amazónicas en Las tres mitades de Ino Moxo de César Calvo. En J. García Liendo (Ed.), *Migración y frontera. Experiencias culturales en la literatura peruana del s. XX* (pp. 315–336). Iberoamericana/Vervuert.
- Mariátegui, J. C. (1984). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Amauta.
- Monod, J. (1980). Herzog: la colère des Jivaros. *Journal de La Société Des Américanistes*, 67, 450–460.
- Otero Mutín, R. (2015). *Fitzcarrald. Pionero y depredador de la Amazonía*. Pakarina Ediciones.

- Pau, S. (2019). *Más antes, así era. Literaturas del caucho en la Amazonía peruana*. Pakarina Ediciones.
- Pennano, G. (1988). *La economía del caucho*. CETA.
- Pineda, R. (1985). *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales-Banco de la República.
- Reyna, E. (1942). *Fitzcarrald. El rey del caucho*. Taller Gráfico P. Barrantes C.
- Rivera, J. E. (1980). *La vorágine*. Biblioteca Ayacucho.
- Romio, S. (2016). Los awajún contra Herzog. Uso del conflicto en la construcción del liderazgo indígena. En F. Correa, P. Erikson & A. Surrallés (Eds.), *Política y poder en la Amazonía. Estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos* (pp. 208–232). Universidad Nacional de Colombia.
- Sabourin, É. (1980). L'affaire Herzog. *Journal de La Société Des Américanistes*, 67, 441–450.
- Santos Granero, F. (2020). *Esclavitud y utopía. Las guerras y sueños de un transformador del mundo asháninka*. IEP, STRI, CAAAP.
- Santos Granero, F. y Barclay, F. (2002). *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto 1850–2000*. Fondo Editorial PUCP.
- Valdez, Z. (1942). *La exploración del río Madre de Dios por Carlos Fermín Fitzcarrald*. Imprenta H. Reátegui.
- Valdez, Z. (1944). *El verdadero Fitzcarrald ante la historia*.
- Varese, S. (1973). *La sal de los cerros*. Retablo de Papel.

Anexo. Contraste entre las dos versiones de Zacarías Valdez y la novela de Calvo

Pág.	<i>La exploración del río Madre de Dios por Carlos Fermín Fitzcarrald (1942)</i>	Pág.	<i>El verdadero Fitzcarrald ante la historia (1944)</i>	Pág.	<i>Las tres mitades de Ino Moxo (1981)</i>
9	“Tuvimos media hora de combate. Ante nuestra actitud enérgica tuvieron que retroceder.”	17 18	“Tuvimos media hora de fiero combate e infligimos numerosas bajas a los salvajes que tuvieron que retirarse ante la enérgica actitud de nuestros combatientes.”	205	“Tuvimos media hora de fiero combate’ -dice Zacarías Valdez, uno de los 500 mercenarios. ‘Al final infligimos numerosas bajas entre los salvajes que tuvieron que retirarse ante la enérgica actitud de nuestros combatientes...”
		18	“Los indios Mashcos, una de las tribus más belicosas que hasta hoy existen, residían en el río Colorado y se hallaban diseminados en las márgenes del Madre de Dios y del Manu; pero ante el hostigamiento recibido de parte de la gente de Fitzcarrald tuvieron que retirarse más al interior del Colorado y a sus primitivas tierras comprendidas en los ríos de cabecera que en idioma de ellos se denominan Pinquene, Panahua, Cumarjani y Sutitija que son afluentes del Manu.”	205 206	“Los indios mashko residían en el río Colorado y se hallaban diseminados en las márgenes del Madre de Dios y del Manu, pero el hostigamiento recibido de parte de nuestra gente, gente de gran cauchero Fitzcarrald , tuvieron que retirarse más al interior del Colorado y a sus primeras tierras comprendidas en los ríos de cabecera que en idioma de ellos se denominan Piuquéne, Panáhua, Cumarjáni y Sutitija, que son afluentes del Manu.”
		18	“Particularidad notable en estos salvajes es la de que tienen estatura elevada y están dotados de barbas, muchas bien pobladas...”	206	“ Debo contar que una particularidad notable de estos salvajes es que tienen estatura bien elevada y están dotados de barbas muchas de ellas bien pobladas...”
	“Fitzcarrald, viendo que los caucheros estaban indignados, resolvió atacar la población de indios que habíamos dejado abajo del Sutitija. Surcamos con todo el personal. Faltando una vuelta para llegar al pueblo, Fitzcarrald ordenó que salieran 800 hombres para rodearlos y con orden de dar una señal cuando ya estaban rodeados.”	18 19	“Fitzcarrald resolvió castigarlos y dispuso atacarlos en su población que se hallaba poco aguas abajo del Sutitija. Embarcado el personal en numerosas canoas se emprendió la marcha y a una vuelta antes de llegar al pueblo desembarcaron ochocientos hombres con el objeto de rodearlo por tierra y con orden de dar una señal convenida en el instante oportuno.”	206	“Fitzcarrald resolvió castigarlos y dispuso atacarlos en su gran población que se hallaba poco aguas abajo del Sutitija. Embarcado nuestro personal en numerosas canoas se emprendió la marcha y una vuelta antes de llegar al pueblo desembarcaron 800 hombres con el objeto de rodearlo por tierra y con orden de dar una señal convenida en el instante oportuno.”

9 10	<p>“Mientras tanto las embarcaciones surcaban despacio por el río esperando la señal convenida. A las 4 de la tarde percibimos una descarga cerrada. Era que ya se había iniciado el combate. Cuando nosotros llegamos ya había sido tomada la población.</p> <p>De los Mashcos había muchos muertos, es decir, hombres de guerra, porque como estaban preparados para luchar habían alejado a las mujeres y muchachos. Después del combate, Fitzcarrald ordenó juntar los cadáveres y quemarlos. Debido a este acto fúnebre los indios bautizaron con el nombre de Mascho Rupana (indio Mashco quemado) a este sitio.”</p>	<p>“Mientras tanto, las embarcaciones continuaron surcando despacio por el río. A las cuatro de la tarde escuchamos una descarga cerrada, era que se había iniciado el combate. Cuando llegamos al lugar de la acción ya el poblado había caído en poder de los nuestros. Los Mashcos perdieron muchos guerreros q quedaron para defender las casas, entre tanto que las mujeres y muchachos habían sido alejados con tiempo. Terminado este primer encuentro se recogió los cadáveres y se les quemó. Debido a este acto fúnebre los Piros que iban con nosotros bautizaron al lugar con el nombre de 'Mashco Rupuna' (Indio Mashco Quemado).”</p>	<p>“Mientras tanto, las embarcaciones continuaron surcando despacio por el río. A las cuatro de la tarde escuchamos una descarga cerrada: era que habían iniciado el combate. Cuando llegamos al lugar de la acción ya el poblado había caído en poder de los nuestros. Los mashko perdieron muchos guerreros que se habían quedado a defender sus casas en tanto que las mujeres y muchachos habían sido alejados con tiempo. Terminado este primer encuentro se recogió los cadáveres y se les quemó... Debido a este acto fúnebre los indios piro que iban con nosotros bautizaron el lugar con el nombre de Mashko Rupuna que quiere decir Indio Mashko Quemado.”</p>
10	<p>“En seguida se generalizó el combate por todas partes. Ya no se podía tomar agua en el río Manu, porque se encontraba sembrado de cadáveres de Mascos y caucheros, porque la guerra era a muerte.</p> <p>Por fin se logró desalojar a los indios Mashcos del río Manu, pero seguían peleando, y en los afluentes ya no se trabajaba caucho, paralizando así todas las actividades.”</p>	<p>“No terminó aquí la lucha, había que continuar atacando a los salvajes y aquella se generalizó, combatiéndose en diferentes lugares, causándose muchas bajas en una guerra a muerte, a tal extremo que numerosos cadáveres de caucheros y de indios mashcos bajaban flotando por el Manu y sus aguas ya no podían beberse. Por fin se logró desalojar a los salvajes mashcos del río Manu, aún cuando no del todo, puesto que continuaban con sus incursiones y molestando a los trabajadores, teniéndose que paralizar las actividades extractivas de caucho en esos lugares para trasladarse a otros donde hubiese más tranquilidad.”</p>	<p>“Pero no terminó aquí la lucha. Había que continuar atacando a los salvajes. Entonces la lucha se generalizó combatiéndose en diferentes lugares, causándose muchas bajas en una guerra a muerte, a tal extremo que numerosos cadáveres bajaban flotando por el río Manu y sus aguas ya no podían beberse. Por fin se logró desalojar a los salvajes del Manu, aun cuando no del todo, puesto que continuaban los mashko con sus incursiones y molestando a nuestros trabajadores, teniéndose por fin que paralizar las actividades extractivas de caucho en esos lugares para trasladarnos a otro donde hubiera más tranquilidad...”</p>
20	<p>20</p>	<p>208</p>	<p>“Bajo del cielo rojo, el agua roja. Todos los mercenarios de Cumaria, de Cuenga, del Unina, surcan el Urubamba. Centenas de cañoas rebosantes de víveres, cajones y cajones</p>

		<p>otros empleados, emprendió viaje surcando el Urubamba con numeroso convoy de canoas cuyo cargamento además de víveres, consistía de muchos cajones de carabinas 'Winchester' calibre 44 y enorme cantidad de balas.”</p>	<p>de carabinas winchester calibre 44, responde al llamado de guerra de Fermin Fitzcarrald.”</p>
	<p>21</p>	<p>“No faltaba también licores finos como cognac y champaña. Llegados al varadero del Camisea, el personal mestizo y los indios piro se encargaron de pasar la carga y las canoas por el referido varadero hacia el Manu, bajando por el cual llegamos al puesto de la boca del Cashpajali donde se encontraba el representante Maldonado, al tiempo que los caucheros carecían ya de sus dotaciones de balas.”</p>	<p>“—No nos faltaba tampoco ni licores finos como cognac y champaña’, informa el cauchero Zacarías Valdez. Los expedicionarios se apresuran, llegan al varadero del río Camisea, desembarcan. Sus servidores, mestizos e indios piro, sacan de las canoas los cajones franceses, carne enlatada, vinos, los cargan a la orilla. Los pioneros del caucho, del progreso, almuerzan, ríen, brindan por una guerra, winchesters contra flechas, que ya saben ganada. Luego abordan de nuevo sus piraguas, dejan atrás el varadero, penetran hacia el Manu, arriban fatigados a su cuartel general en la boca del río Kashpajali. Justo a tiempo llegaron. Porque el representante de su jefe, un señor Maldonado, les informó que a causa de los indios, tanto bárbaro muerto, los caucheros de esa zona habían terminado antes del plazo su dotación de balas.”</p>
	<p>21</p>	<p>“En este intervalo como los salvajes Mashcos continuaban con sus ataques a los puestos caucheros, se iniciaron correrías contra sus propios poblados, despachándose con este objeto cientos de hombres perfectamente armados a los ríos Sutilija, Cumarjali, Panahua y Piuquene, sorprendiéndose en estos lugares a los salvajes durante la madrugada mientras se hallaban entregados al sueño. Nuestros combatientes</p>	<p>“—‘En ese intervalo’, continúa Zacarías Valdez, ‘como los salvajes insistían en atacar a los puestos caucheros, iniciamos cacerías contra sus propios poblados despachándose con este objeto cientos de hombres perfectamente armados a los ríos Sutilija, Cumarjali, Panahua y Piuquene, sorprendiendo a los salvajes mientras se hallaban entregados al sueño. Nuestros combatientes, como señal inequívoca de su acción,</p>

		<p>estuvieron constituidos en su mayoría por caucheros piros y campas, los que a su regreso trajeron, como señal inequívoca de su acción los indiecitos prisioneros y pedazos de oro que encontraron por esos parajes.”</p>	<p>trajeron a su regreso dos indiecitos prisioneros y pedazos de oro que encontraron en esos parajes.”</p>
<p>10- 11- 12</p>	<p>“En esa enorme canoa nos embarcamos, pero antes de esto, Fitzcarrald llamó a todos los caucheros y les dijo: ‘Los que están resueltos a no volver a su terruño, que se presenten’. De cientos de hombres que estábamos presentes, los primeros en presentarse fueron Alfredo Cockburn y Pedro Sarria, limeños; Erasmo Zorrilla, de Ica; Carmen López, de Moyobamba; y más 30 indios Piros, seleccionados como guerreros. [...] Teníamos que enfrentar a indios feroces, corpulentos, verdaderos gigantes, con quienes cuerpo a cuerpo no era de arriesgarse a luchar. Nosotros llevamos como armas de fuego Carabinas ‘Winchester’, calibre 44, como único código para imponer nuestra ley, que andando el tiempo se hizo la ley del cauchero. [...] Navegando ya en el río Madre de Dios, después del Manu, descubrimos el río Colorado en la margen derecha, donde había un Pueblo de Mashcos. Fitzcarrald ordenó atracar la canoa arriba del pueblo. Al divisarnos los Mashcos se vinieron a toda carrera a atacar a nuestra embarcación. Pero se encontraron con 30 carabineros que los hacían fuego. Como los Mashcos nunca habían visto armas de fuego ni habían oído el estampido de los tiros de carabina, se detuvieron a cierta</p>	<p>“Vuelta la calma y después de permanecer algunos días en la casa de Cashpajali, se organizó una nueva expedición [...]. Antes de marchar, Fitzcarrald convocó a todos los caucheros y les dijo: ‘Los que no estén resueltos a volver a su terruño, que se presenten’. De cientos de hombres que nos hallamos reunidos, los primeros en dar un paso adelante fueron: Alfredo Cockburn y Pedro Sarria, limeños; Erasmo Zorrilla, de Ica; Carmen López, de Moyobamba; y yo, natural de Huanta, además de 30 Piros seleccionados como hábiles guerreros. Las armas que utilizamos eran carabinas ‘Winchester’ y constituían al único código para imponer la ley del más fuerte, como andando el tiempo se hizo ley del cauchero. [...] Ya en pleno Madre de Dios, descubrimos un río por la margen derecha, que fué denominado Colorado. Acoderamos la canoa poco arriba de un poblado de salvajes Mashcos que, como hemos dicho, eran unos indios feroces y corpulentos con quienes cuerpo a cuerpo no era de arriesgarse a luchar; vinieron a toda carrera a atacar nuestra embarcación, pero se encontraron con treinta carabineros que les hacían fuego cerrado. Como nunca habían conocido armas de fuego, los estampidos de los carabineros y la muerte que sembraban en sus filas los contuvo a</p>	<p>“Vuelta la calma y después de permanecer algunos días en la casa de Kashpajali, se organizó una nueva expedición. Antes de marchar Fitzcarrald convocó a todos los caucheros y les dijo: —Los que estén resueltos a no volver a su terruño, ¡que se presenten! ‘De cientos de hombres que nos hallábamos reunidos, los primeros en dar un paso adelante fueron: Alfredo Cockburn y Pedro Sarria, limeños; Erasmo Zorrilla, de Ica; Carmen López, de Moyobamba; y yo, Zacarías Valdez, natural de Huanta, además de 30 piros seleccionados como hábiles guerreros. ‘Las armas que utilizamos eran carabinas winchester y constituían al único código para imponer la ley del más fuerte, como andando el tiempo se hizo ley del cauchero. ‘Ya en pleno río Madre de Dios, por la margen derecha descubrimos un afluyente que fue denominado Colorado. La cosa fue así: acoderamos poco arriba de un poblado de mashkos que, como ya he dicho, eran unos indios feroces y corpulentos con quienes no podíamos arriesgarnos a luchar cuerpo a cuerpo. Vinieron a atacarnos a toda carrera pero se encontraron con 30 carabineros que les hacían fuego cerrado. Como ellos nunca habían conocido armas de fuego, los estampidos de los carabineros y la</p>

	<p>distancia. Y de allí principiaron a lanzarnos sus flechas.</p> <p>El combate duró más de dos horas. Triunfamos gracias a nuestras carabinas 44, invadiendo después nuestros guerreros Piro las casas de los indios bravos, donde no encontraron más que muertos y heridos. Entre los heridos había un muchacho, que cuando se le daba comida nos quería morder.</p> <p>En dicho lugar Fitzcarrald plantó la bandera peruana. Y lo bautizó a ese río con el nombre de Colorado por ser sus aguas turbias y rojas.”</p>		<p>cierta distancia desde donde empezaron a lanzarnos sus flechas. El combate duró poco más o menos unas dos horas y triunfamos gracias a nuestras armas. Los guerreros Piro, diestros tiradores, terminaron el combate persiguiendo a los atacantes hasta sus casas en donde no encontraron más que muertos y heridos entre los cuales había un muchacho ferozmente bravo que al ofrecérselo comida quería mordernos.</p> <p>En este lugar Fitzcarrald plantó la bandera peruana y bautizó el río acabado de descubrir con el nombre de Colorado debido a que sus aguas turbias tenían rojo...”</p>		<p>muerte que sembraban en sus filas los contuvo a cierta distancia desde donde empezaron a lanzarnos flechas. El combate duró poco más o menos dos horas y triunfamos gracias a nuestras armas. Los guerreros piro, diestros tiradores enseñados por nosotros, totalmente fieles a nuestra causa, fueron quienes terminaron el combate persiguiendo a esos salvajes hasta sus casas en donde no encontraron sino muertos y heridos, entre los cuales había un muchacho ferozmente bravo que al ofrecérselo comida hasta quería mordernos.</p> <p>‘En ese lugar Fitzcarrald plantó la bandera peruana y bautizó el río que acabábamos de descubrir, con el nombre de Río Colorado. Río Colorado, así mismo, debido a que sus aguas turbias se cubrieron de rojo...’</p>
<p>12</p> <p>salvajes de la América no habían logrado salir a la Edad de la piedra labrada, del hombre primitivo.”</p>	<p>“Seguimos el viaje, felizmente los Mashcos no tenían canoas para seguimos, solamente tenían embarcaciones de palos abiertos a fuego, que les servían únicamente para vadear el río, no conocían herramienta de ninguna clase y solo tenían hachas de piedra. Estos pobres indios salvajes de la América no habían logrado salir a la Edad de la piedra labrada, del hombre primitivo.”</p>	<p>23 24</p>	<p>“Con felicidad para nosotros los Mashcos que acabábamos de castigar ejemplarmente a los canoas, sino unos troncos abiertos a fuego que no les servían de gran cosa para perseguirnos, pues hasta ellos no habían llegado todavía las modernas herramientas de trabajo y utilizaban nada más que hachas de piedra de forma primitiva.”</p>	<p>214</p>	<p>“Con felicidad para nosotros los mashkos que acabábamos de castigar ejemplarmente no tenían canoas para perseguirnos, reinicia su relato el expedicionario Zacarías Valdez.</p> <p>‘No tenían piraguas sino unos troncos abiertos a fuego que no les servían de gran cosa. Hasta ellos no había llegado todavía la herramienta moderna de trabajo. Utilizaban nada más que hachas de piedra de forma primitiva...”</p>
		<p>24 25</p>	<p>“Un día más abajo de la boca de este río encontramos una población diferente a la de los salvajes, creímos por un momento haber llegado donde estaban los brasileños. Estando aún como a quinientos metros de distancia del puerto sus habitantes izaron una bandera, como imitándonos, pues nosotros llevábamos la</p>	<p>214</p>	<p>“Un día más abajo encontramos una población diferente a la de los salvajes, creímos por un momento haber llegado donde los brasileños de la frontera. Estando nosotros a quinientos metros de distancia del puerto, sus habitantes izaron una bandera, imitándonos pues llevábamos el bicolor peruano en la popa de la embarcación.”</p>

			<p>Fitzcarrald, armado de un antejojo largavista, se dio cuenta que era bandera boliviana y exclamó emocionado: —¡Estamos navegando el río Madre de Dios! Los bolivianos nos colmaron de atenciones agasajándonos con un regío banquete en el que hicimos derroche de vinos generosos como lágrima christi, moscatel, Málaga, burdeos y champagne que obsequió nuestro jefe Fitzcarrald. No dejaré de consignar que nuestros anfririones se mostraron asombrados al ver tanto licor fino que llevábamos de rancho.”</p>
<p>14 17</p>	<p>“En el pueblo ‘El Carmen’, fuimos bien recibidos. Celebraron fiestas en nuestro honor durante 20 días, en los cuales fuimos tratados a cuerpo de rey e hicimos muchos recuerdos de nuestra tierra, de la costa y la sierra, donde se pasa una vida regalada y feliz. Pero como no era de quedarse allí por toda la vida. Hubo que pensar en el regreso, aunque muy a pesar nuestro. El señor Jesús Roca, socio de la Casa Suárez, poderosa firma boliviana, nos proporcionó dos buenas embarcaciones para la surcada. [...] Volvimos a recorrer nuestra primitiva trayectoria. Unos 25 indios Piroos iban por el monte resguardando las embarcaciones. A los 3 días de surcada, nos atacaron los indios Huarayos y nuevamente comenzó el combate. A los 25 Piroos que iban por el monte, en las</p>	<p>bandera peruana en la popa de la canoa. Fitzcarrald, armado de un antejojo de larga vista se dio cuenta que era bandera boliviana y emocionado exclamó: “Estamos navegando el río Madre de Dios”. [...] Los habitantes bolivianos nos colmaron de atenciones agasajándonos con un regío banquete en el que se hizo derroche de vinos generosos como lágrima christi, moscatel, Málaga, burdeos y champagne que obsequió nuestro jefe Fitzcarrald. No dejaré de consignar que nuestros anfririones se mostraron asombrados al ver tanto licor fino que llevábamos de rancho, eso nunca podrían haberse imaginado.”</p>	<p>“Magníficamente recibidos, se celebraron fiestas en nuestro honor durante varios días, en los cuales fuimos tratados a cuerpo de rey e hicimos muchos recuerdos de nuestra tierra de la Costa y la Sierra, donde pasamos vida regalada y feliz. Pero como no era de quedarse allí para toda la existencia, hubo que pensar en el regreso aunque muy a pesar nuestro. El señor Jesús Roca, socio de la firma boliviana Suárez-Roca, poderosa negociación cauchera, nos proporcionó buenas embarcaciones para la surcada. Puestos en marcha, 25 guerreros piros iban por el monte a pie, rastreando, resguardando a las embarcaciones de posibles sorpresas. A estos 25 exploradores teníamos que vadearlos en las encañadas, o sea en las grandes extensiones del río en línea recta, al final de las cuales siempre había salvajes apostados, pero los nuestros los rodeaban por</p>
		<p>26 27</p>	<p>214 215</p>

<p>encañadas, o sea grandes extensiones del río en línea recta, los hacíamos vadear. En las playas y encañadas nos esperaron los indios para el combate, pero a su vez los nuestros que iban por tierra los atacaban, saliendo victoriosos siempre los Piroos, nuestros aliados, porque solo combatían por detrás, mientras que los Huarayos nos esperaban en la ribera de río, para atacar a nuestras embarcaciones.”</p>	<p>al final de las cuales siempre había indios salvajes apostados para atacarnos, pero los nuestros más listos los rodeaban por tierra dando buena cuenta de ellos que confiados esperaban en la orilla a las canoas que surcaban. En esta forma los combates se decidían fácilmente a nuestro favor y sin bajas.”</p>	<p>tierra dando buena cuenta de ellos que confiados esperaban en la orilla a nuestros botes. En esta forma los combates se decidían fácilmente a nuestro favor y sin bajas humanas.”</p>
<p>29 30</p>	<p>“No queriendo darse ningún descanso Fitzcarrald planeó una segunda expedición hasta el pueblo del Carmen. [...] El propósito de Fitzcarrald era limpiar de salvajes mashcos y huarayos todo el Madre de Dios, por lo que se vio precisado a sostener nuevos combates a lo largo del viaje, pero como sus hombres ya estaban habituados a la lucha y eran aguerridos, el triunfo coronaba sus esfuerzos y así pudo desalojar a aquellos completamente de las márgenes del Madre de Dios, a tal punto que los huarayos se retiraron al Inambari y los mashcos al río Colorado.”</p>	<p>“No queriendo darse ningún descanso, Fitzcarrald planeó una segunda expedición hasta el pueblo del Carmen. Su propósito era limpiar de salvajes mashkos y huarayos todo el Madre de Dios, por lo que se vio precisado a sostener nuevos combates a lo largo del viaje, pero como sus hombres ya estaban habituados a la lucha y eran aguerridos, el triunfo coronaba sus esfuerzos y así pudo desalojar a aquellos completamente de las márgenes del Madre de Dios, a tal punto que los huarayos se retiraron al Inambari y los mashkos al río Colorado.”</p>
<p>53 54</p>	<p>“A las ocho de la mañana, en una encañada, comenzaron a atacarnos con flechas desde ambas orillas. Aunque tuvimos dos hombres heridos los pamacaris nos defendían bien, puesto que las flechas no lograban atravesar la espesa mata de cañabravas que además estaba reforzada por dentro con ponchos y frazadas. Los nuestros contestaban con disparos de carabina. [...] Nuestras embarcaciones seguían río abajo y dejamos la zona de lucha. A las cuatro de la tarde tuvimos el combate más encarnizado en cuyo</p> <p>215 216</p>	<p>“—¿Alguna vez combaticieron ustedes contra los amawaka? -Por supuesto, se enorgullece Zacarías Valdez, ‘peleamos varias veces contra esos antropófagos. Recuerdo especialmente una ocasión, a eso de las ocho de la mañana, en una encañada, comenzaron a atacarnos los amawaka con flechas desde ambas orillas. Los nuestros contestaban con disparos de carabina. Nuestras embarcaciones seguían río abajo y dejamos la zona de lucha. A las cuatro de la tarde tuvimos e</p>

	<p>curso resultó otro hombre herido. Logramos dominar la situación gracias a nuestras armas de fuego; pero los salvajes sólo dejaron de atacarnos cuando se les acabaron las flechas, gritándonos que esperaríamos hasta el día siguiente para reanudar el combate, pues iban a sus casas a traer más flechas. Se reflejaba en ellos notable espíritu guerrero que heredaron de sus antepasados los Incas.”</p>	<p>l combate más encarnizado en cuyo curso resultó herido un hombre... —¿Un solo hombre? —Un solo, nadie más’. —¿No murió ningún amawaka? —¡Ah!... De ellos mataríamos no menos de doscientos. Cuando los vimos ya vencidos atacamos y entramos al monte a perseguirlos. Cosa rara, no encontramos a nadie, quiero decir a nadie vivo, como si se los hubiera tragado la tierra, como si se hubieran vuelto invisibles. Logramos otra vez dominar la situación gracias a nuestras armas de fuego. Pero los salvajes reaparecieron como por encanto cuando embarcamos de nuevo en las canoas y sólo dejaron de atacarnos una vez que se les acabaron las flechas. Entonces se pusieron a gritar pidiendo que esperásemos hasta el día siguiente para reanudar el combate pues tenían que ir a sus casas para traer más flechas. Bravos como los campá, quizás peores, eran los amawaka. Se reflejaba en ellos el espíritu guerrero que heredaron de sus antepasados los inkas...”</p>
	<p>“Como hice mención, en mis exploraciones me acompañó el Curaca Hohuaté, jefe de los campá. Este Curaca fué también quien acompañó al Coronel Portillo en sus exploraciones por disposición de La Fuente, junto con otros cuarenta hombres de su tribu. El Coronel Portillo que era un distinguido jefe de nuestro Ejército y después Prefecto de Loreto, de grata recordación, una vez llegado al río Ucayali,</p>	<p>“Hubo un curaca campá, informa el cauchero Zacarías Valdez, un curaca amigo nuestro, su nombre era Hohuaté. Hohuaté fue quien acompañó al Coronel Portillo en sus exploraciones por disposición de La Fuente, junto con otros de su tribu ashanínka. El Coronel Portillo, distinguido jefe de nuestro Ejército y después Prefecto de Loreto, una vez llegado al río Ucayali, agradecido de los servicios del citado</p>

	50 51	<p>agradecido de los servicios del citado Curaca obsequió a éste para su regreso algunas armas de fuego entre ellas un revólver. Durante la surcada, a la altura de la confluencia del río Ene con la confluencia del río Ene con el Perené, en una fiesta a la que fué invitado Hohuate por el Curaca de los campos del Tambo, se originó una reyerta como resultado del masato que en gran cantidad habían ingerido y Hohuaté hirió con un tiro de revólver a su antagonista, embarcándose luego y siguiendo viaje con todos sus compañeros. Este incidente originó una irreconciliable enemistad entre ambos jefes de tribu.</p> <p>Relataré algo más de la vida del Curaca Hohuate. Cuando en 1905 el General Andrés Avelino Cáceres visitó Ayacucho, su tierra natal, pasó al Apurímac hospedándose en casa de Don Manuel La Fuente de quien era muy conocido, pues éste fué Sargento Mayor del Ejército en la época en que aquel desempeñó la Presidencia de la República y antes habían actuado juntos en las campañas de La Breña durante la guerra con Chile. El General Cáceres pidió a La Fuente que le diera al Curaca con el fin de bautizarlo, demanda que fué aceptada y Hohuate llevado a Ayacucho, recibiendo el bautizo en la catedral de dicha ciudad de manos del Obispo de esa Diócesis. El General Cáceres y el Senador Ruiz apadrinaron la ceremonia. Hohuate tomó el nombre de Andrés Avelino Cáceres y Ruiz. Colmado de regalos por sus padrinos regresó al Apurímac.”</p>	221	<p>curaca, le obsequió algunas armas de fuego, entre ellas un revólver.</p> <p>Durante la surcada, a la altura de la confluencia del río Ene con el río Perené, en una fiesta de los campos del río Tambo a la que asistió nuestro curaca Hohuaté, se originó una reyerta como resultado del masato que en gran cantidad se había ingerido, y Hohuaté hirió con un tiro de revólver al curaca de los campos del río Tambo dejándolo tuerto, embarcándose luego y siguiendo viaje con todos sus compañeros. Este incidente originó una irreconciliable enemistad entre ambos jefes campa.</p> <p>Algo más te diré de la vida del curaca Hohuaté. Cuando el General Andrés Avelino Cáceres visitó Ayacucho, su tierra natal, pasó al Apurímac hospedándose en casa de Don Manuel La Fuente, de quien era muy conocido pues éste fué Sargento Mayor en la época en que aquel desempeñó la Presidencia de la República, y antes habían actuado juntos en las campañas de La Breña durante la guerra con Chile. El General Cáceres pidió a La Fuente que le regalara al curaca Hohuaté a fin de bautizarlo, demanda que fué aceptada. Hohuaté fué llevado a Ayacucho recibiendo el bautizo en la Catedral, de manos del Obispo. El General Cáceres y el Senador Ruiz apadrinaron la ceremonia. Y Hohuaté tomó el nombre cristiano de Andrés Avelino Cáceres y Ruiz.</p> <p>Colmado de regalos por sus padrinos, el campá amigo nuestro regresó al Apurímac.”</p>
--	----------	--	-----	---

		<p>“Como decía, La Fuente dispuso que este Curaca me acompañara en el viaje como conocedor que era del río. Uno de los primeros cuidados de este magnífico guía fué advertirme que no podíamos bajar sin armas porque los Huncunimas, salvajes que poblaban el Tambo, sabían ya de nuestra empresa y nos esperaban para atacarnos. Atendiendo el consejo volví a Huanta y compré regular cantidad de armas que los comerciantes tenían reservadas en sus almacenes, entre ellas carabinas 'Winchester', 'Remington', etc., y buena dotación de municiones.</p> <p>De regreso en el Apurímac ordené preparar seis grandes canoas las que fueron talabordadas, operación que consiste en acoplar a los costados de las embarcaciones troncos de madera flotante como balsa, cedro, cético, palmera Tarapoto, etc., bien sujetos, que permiten una gran estabilidad e impiden el hundimiento. Terminados los preparativos seguimos viaje el 6 de setiembre de 1906, con más de cien hombres entre costeños, serranos y campas. Tres vueltas antes de llegar a la confluencia del Ene con el Perene, el Curaca Andrés Avelino me insinuó acoderar a la playa donde debíamos pernóctar y continuar el viaje en la madrugada, momento que creía oportuno para pasar la boca del Perene burlando la vigilancia del Curaca a quien Hohuate había herido en la reuerta y que esperaba para vengarse.”</p>	<p>52</p>	<p>“Como decía, La Fuente dispuso que este curaca me acompañara en el viaje, como conocedor que era del río. Uno de los primeros cuidados fue advertirme que no debíamos bajar el río sin armas porque los huncunimas, salvajes que poblaban el río Tambo, nos esperaban para atacarnos. Atendiendo el consejo de este magnífico guía, volví a Huanta y compré regular cantidad de armas que los comerciantes tenían reservadas para nosotros en sus almacenes, carabinas Winchester, remington, etcétera, y buena dotación de municiones.</p> <p>De regreso al Apurímac ordené preparar seis grandes canoas que fueron talabordadas, operación que consiste en acoplar a los costados de las embarcaciones unos troncos de madera flotante, bien sujetos, que permiten una gran estabilidad e impiden el hundimiento. Terminados los preparativos seguimos viaje con más de cien hombres. Tres vueltas antes de llegar a la confluencia del Ene con el Perene, el curaca Andrés Avelino Cáceres y Ruiz me insinuó acoderar en la playa, donde debíamos pernóctar, y continuar viaje por la madrugada, momento que él creía oportuno para pasar la boca del Perene y burlar la vigilancia del curaca que él, Hohuate, había herido cuando era Hohuaté, y que seguramente lo estaría esperando para vengarse.”</p>
		<p>“En efecto, atracamos a la playa y acampamos. Curioso fué ver al Curaca Hohuate quitarse las botas y el vestido de civilizado que tenía puestos y cubrirse con la cushma y pintarse el rostro con</p>	<p>222</p>	<p>“En efecto, atracamos en la playa y acampamos. Fue curioso ver al curaca Andrés Avelino Cáceres y Ruiz quitándose las botas y el vestido de civilizado que tenía puestos y cubrirse de</p>

	<p>achiote lo que significaba que se ponía alerta para un posible combate. Por mi parte mandé traer cañabravas apropiadas que fueron partidas en lonjas y tejidas en forma de esteras con las que se construyó pamacaris en las seis canoas de la misma manera que hicimos durante la exploración del Madre de Dios. Me pareció muy natural cuando Hohuata, después de sigilosas excursiones por el terreno, me manifestó que no había peligro alguno. A las 3 de la madrugada emprendimos viaje tomando el centro del río y sin hacer ruido alguno y pasamos a las 4 y 30 la boca del Perené sin que se dieran cuenta aquellos que nos esperaban para atacarnos. A las 6 y como a dos vueltas más abajo divisamos a dos campas que estaban pescando y nos preguntaron quiénes éramos. El curaca Andrés Avelino contestó Hohuata! Al escuchar este nombre corrieron a sus casas a armarse y volviendo al puerto se embarcaron en su canoa bajando a todo remo a dar parte de nuestra presencia a sus restantes compañeros que no lejos estaban. A eso de las ocho de la mañana, en una encañada, comenzaron a atacarnos con flechas desde ambas orillas. Aunque tuvimos dos hombres heridos, los pamacaris nos defendían bien, puesto que las flechas no lograban atravesar la espesa malla de cañabrava que además estaba reforzada por dentro con ponchos y frazadas. Los nuestros contestaban con disparos de carabina al azar, toda vez que no se divisaba bulto alguno, pues los salvajes estaban metidos en el bosque.</p>	<p>222 223 224</p>	<p>nuevo con la cushma y pintarse el rostro con achiote, lo cual significaba que se volvía otra vez Hohuata y se ponía alerta para un posible combate. Yo mandé traer cañabravas apropiadas que fueron partidas en lonjas y tejidas en forma de esteras con las que se construyó pamacaris, esos techos bajitos, sobre las seis canoas, de la misma manera que hicimos durante la exploración del Madre de Dios. Me pareció muy natural cuando Hohuata, después de sigilosas excursiones por el terreno, manifestó que no había peligro alguno. A las tres de la madrugada emprendimos viaje tomando el centro del río y sin hacer ruido alguno pasamos a las cuatro y treinta por la boca del Perené sin que se dieran cuenta los salvajes. A las seis, y como a dos vueltas del río, más abajo, divisamos a dos campas que estaban pescando y que nos preguntaron quiénes éramos. Yo no respondí, nadie de nosotros dijo nada. Pero el curaca Andrés Avelino Cáceres gritó: —¡Hohuata!</p> <p>Y al escuchar ese nombre los dos campas corrieron a traer sus armas y volviendo al puerto se embarcaron bajando a todo remo en su canoa seguramente a dar parte de nuestra presencia a sus compañeros que no estaban lejos. Nuestras embarcaciones, por efecto del talabordo, marchaban más despacio que las de los salvajes, por lo cual les fue fácil tomarnos la delantera. A eso de las ocho de la mañana, en una encañada, comenzaron a atacarnos con flechas desde ambas orillas. Aunque tuvimos dos hombres heridos, los pamacaris nos defendían bien puesto</p>
--	---	----------------------------	--

El curaca Andrés Avelino se burlaba de sus contrarios bailando en la popa de la canoa, esquivando **con el cuerpo** las flechas y gritándoles que saliesen a la playa para verlos. A esto contestaban los atacantes diciéndonos que dejáramos de disparar con carabinas cuyas balas no **veían** por lo que no podían esquivarlas como hacía Hohuata con sus flechas y que **entonces** saldrían al claro para pelear flecha a flecha. **Nuestras embarcaciones seguían río abajo y dejamos la zona de lucha. A las 4 de la tarde tuvimos el combate más encarnizado en cuyo curso resultó otro hombre herido.** Logramos dominar la situación gracias a nuestras armas de fuego; pero los salvajes sólo dejaron de atacarnos cuando se les acabaron las flechas, gritándonos que esperáramos **hasta el día siguiente para reanudar el combate, pues iban a sus casas a traer más flechas. Se reflejaba en ellos notable espíritu guerrero que heredaron de sus antepasados los Incas.**

que las flechas no lograban atravesar la espesma de cañabrava que además estaba reforzada por dentro con ponchos y frazadas. Los nuestros contestaban con disparos de carabina al azar, toda vez que no se divisaba bulto alguno pues los salvajes estaban metidos en el bosque, **ya habían probado lo que es arma de fuego.** El curaca Andrés Avelino **Cáceres y Ruiz** se burlaba de sus contrarios bailando en la popa de la canoa, esquivando las flechas con el cuerpo y gritándoles que saliesen a la playa para verlos. A esto contestaban los atacantes diciéndonos que dejáramos de disparar con carabinas, cuyas balas **no podían ver**, por lo que no podían esquivarlas como hacía Hohuata con sus flechas, y diciéndonos que ellos saldrían al claro a pelear **con quien sea pero de igual a igual, frente a frente y flecha contra flecha...** Logramos, pues, dominar la situación **otra vez** gracias a nuestras armas de fuego, pero los salvajes sólo dejaron de atacarnos cuando se les acabó la dotación de flechas. Gritaron que esperáramos, que iban a traer más. Nosotros continuamos bajando por el río y acampamos en una playa a eso de las seis de la tarde. Se hizo guardia durante **toda** la noche. Y la noche pasó sin novedad, **eso creíamos**, habíamos dejado **bien** atrás la región que ofrecía peligros. **La noche pasó sin novedad únicamente para nosotros los peruanos. Los indios que nos acompañaban, salvajes de la tribu de Hohuataí, nos despertaron temprano con sus gritos: el curaca Andrés Avelino Cáceres y Ruiz había muerto con un dardo envenenado en el centro**

		<p>Continuamos bajando y acampamos en una playa a eso de las seis de la tarde; se hizo guardia durante la noche, que pasó sin novedad pues habíamos dejado atrás la región que ofrecía peligros, allí donde habitaban los irreductibles salvajes que acababan de darnos pruebas de su arrogancia."</p>	<p>del pecho, cosa que no entendimos pues él había dormido dentro de nuestro bote, como una concesión especial, bien protegido por los carabineros que no se habían movido de sus puestos de centinela.</p> <p>—¡Inganíteri, el curaca Inganíteri lo ha viroteado!, gritaba el más viejo de la tribu de Hohuaté. Yo pregunté quién era Inganíteri, pensando tomar venganza contra él pues creí que se trataba de uno de los campas que nos acompañaban. El lugarteniente de Hohuaté me informó que Inganíteri era un gran brujo, un shirimpiare, precisamente el jefe campá que resultó herido por el revólver de Hohuaté y perdió un ojo en esa fiesta, tiempo atrás..."</p>
		<p>"Al siguiente día, 9 de julio emprendieron la surcada a bordo de la lancha 'Adolfito', que como manifestamos, estaba comandada por Perla. Después de varias horas de navegación llegaron a la altura de la corrientada del Mapalja, en el Urubamba. La embarcación, como pequeña que era y de poco calado iba pegada a la playa de la orilla a toda marcha. En esta forma al llegar a un codo cuya vuelta debía dar, en lugar de abrirse para entrar de proa para entrar en la corriente, siguió navegando pegada a la orilla y recibió de costado toda la fuerza de la corriente que la desvió de su ruta. El práctico maniobró para enderezarla y en el esfuerzo se rompió la cadena del timón, perdiendo todo control. Al darse cuenta los tripulantes que la lancha marchaba sin gobierno, se lanzaron al agua, salvándose a nado, inclusive Perla, a excepción de Fitzcarrald y Vaca Díez, que se</p>	<p>"Al siguiente día, era 9 de Julio, dice con amargura el expedicionario Zacarías Valdez desde un folleto editado en 1944, desde un opusculo titulado El Verdadero Fitzcarrald ante la Historia. Al siguiente día Fitzcarrald emprendió la surcada a bordo de su barco 'Adolfito'. Después de varias horas de navegación llegaron a la corrientada del Mapalja, en el río Urubamba. La embarcación, como era de poco calado, iba pegada a la orilla, a toda marcha. En esta forma, al llegar a un codo del río cuya vuelta debía dar, en lugar de abrirse de proa para entrar a la corriente, siguió navegando pegada a la orilla y recibió de costado toda la fuerza del río que la desvió de su ruta. El motorista, un viejito que apellidaba Perla, maniobró para enderezar el barco y en ese esfuerzo se rompió la cadena del timón, perdiendo todo control. Los tripulantes, al darse cuenta que la lancha marchaba sin</p>

encontraban en el camarote, ignorantes de lo que ocurría. Sin gobierno la lancha, y, abandonada también por el **maquinista**, que **no atinó a parar la máquina antes de lanzarse** al agua, enfiló a toda velocidad hacia el remolino, entrando en él, volcándose y hundiéndose. [...] Acaecida la tragedia y después de verificado el recuento de los sobrevivientes, quedaron los remeros piro con orden de efectuar la búsqueda de los cadáveres, habiendo encontrado a los dos días el de Fitzcarrald atascado en la palizada de un remanso. Fué enterrado en la boca del Inuya, afluente del Urubamba.”

40

41

gobierno, se lanzaron al agua salvándose **todos** a nado a excepción de Fitzcarrald y **del magnate cauchero boliviano** Vaca Diez, que se encontraban en el camarote ignorantes de lo que ocurría **afuera, celebrando el pacto de unión de sus empresas para explotar toda la Amazonia.**

'Sin gobierno la lancha y abandonada también por el **motorista** que **en vez de avisar a los dos magnates sólo atinó a lanzarse** al agua **sin siquiera detener antes la máquina, el 'Adolfiro'** enfiló a toda velocidad hacia el remolino, entrando en él, volcándose y hundiéndose.

'Acaecida la tragedia y después de verificado el recuento de los sobrevivientes, **notamos que el viejito Perla no estaba, seguro que él también había muerto. Quedaron entonces nuestros** remeros piro con orden de efectuar la búsqueda de los cadáveres, habiendo encontrado a los dos días el **cuerpo de Fermín Fitzcarrald atascado en la palizada de un remanso. Nunca se halló el cadáver del cauchero boliviano Vaca-Diez ni el cadáver del motorista Perla. La tragedia fue más de lo que supones, me dice Zacarias Valdez, porque en el camarote del 'Adolfiro' los dos caucheros más grandes del Perú y Bolivia estaban festejando la fusión de sus fuerzas para explotar mejor el caucho y traer más progreso para la Amazonia y para la Patria...**
El cuerpo de Fermín Fitzcarrald fue enterrado allí, en la misma boca del Inuya, **ese maldito afluente del Urubamba.**”

227

228

		42	<p>“Los salvajes aprovecharon de esta coyuntura para asaltarlos, asesinarlos, incendiar sus casas y saquear las mercaderías. Los indios Amahuaca comenzaron por asesinar a Delfin Fitzcarrald, hermano del cauchero inolvidable, en el río Purús, y los Piro hicieron lo propio en el Curiyacu, afluente del río de Las Piedras, con Carlos Sharfe, Leopoldo Collazos y todos los empleados de éstos, dejando con vida sólo a las mujeres y a los niños que tomaron como rehenes.”</p>	228	<p>“Los salvajes se aprovecharon de esta coyuntura para asaltar a los caucheros. Los indios amawaka comenzaron por asesinar nada menos que a Delfin Fitzcarrald, hermano del cauchero inolvidable, en el río Purús. Y los piro, nuestros antiguos aliados, hicieron lo propio en el Curiyane, afluente del río de Las Piedras, matando a Carlos Shonfe, a Leopoldo Collazos y a todos los empleados de éstos, dejando con vida sólo a las mujeres y a los niños...”</p> <p>“Es que por ese entonces los salvajes usaban armas de fuego. Ya alguien les había enseñado a disparar...”¹⁷</p>
--	--	----	--	-----	---

MOVILIDADES GENERACIONALES Y CAMBIOS DE HÁBITOS Y DIETAS ALIMENTICIAS EN LA COMUNIDAD MATSIGENKA DE NUEVO MUNDO (MEGANTONI, CUSCO)

GENERATIONAL CHANGES OF HABITS AND DIET IN
THE MATSIGENKA COMMUNITY OF NUEVO MUNDO
(MEGANTONI, CUSCO)

Ruth María Sebastian Leonidas

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

11150228@unmsm.edu.pe

📧 <https://orcid.org/0000-0002-1844-6575>

Resumen

En este artículo se discuten los “cambios recientes” relacionados a la movilidad de diferentes generaciones de pobladores matsigenka de la comunidad de Nuevo Mundo (Megantoni, Cusco). Más específicamente, se aborda la relación entre la movilidad y las transformaciones en los hábitos alimenticios de los abuelos, padres, hijos y nietos de dicha comunidad. Al mismo tiempo, se plantea el tema de la disociación de la identidad matsigenka y la preferencia hacia los “nuevos alimentos” por parte de la generación más joven¹. En tal sentido, se evidenció un choque cultural en relación a los nuevos alimentos incorporados en la dieta alimenticia de los abuelos matsigenka, cuando se asentaron en la misión dominica y la

escuela del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), lo que dio lugar a su adaptación en la dieta alimenticia de los abuelos. Asimismo, se refieren las diferencias generacionales en los gustos alimentarios entre la generación de los abuelos/padres y la generación de los hijos/nietos. Es decir, mientras que los abuelos y padres matsigenka prefieren comer, si están disponibles, alimentos que provienen de la caza, pesca, cultivo de la chacra y recolección; la generación de los hijos y nietos se inclina hacia una alimentación de índole industrial y urbana.

Palabras claves: movilidad generacional; hábitos alimenticios; dieta alimenticia; disociación de identidad; nuevos alimentos; identidad matsigenka; adaptación alimentaria.

Summary

In this article, I discuss the “recent changes” related to the mobility of different generations of Matsigenka inhabitants of the community of Nuevo Mundo (Megantoni, Cusco). More specifically, I address the relationship between mobility and changes in the eating habits of grandparents, parents, children and grandchildren of the Matsigenka community of Nuevo Mundo. At the same time, I raise the issue of the dissociation of the Matsigenka identity and the preference towards “new foods” on the part of the younger generation (my generation). I argue that there was a culture shock in relation to the new foods incorporated into the diet of the Matsigenka grandparents when they settled in the Dominican Mission and the School of the Summer Institute of Linguistics (SIL) going through an adaptation to these new foods in the diet grandparent’s food. Likewise, I refer to the generational differences in food tastes between the generation of grandparents/parents and the generation of children/grandchildren. That is to say, while the matsigenka grandparents and parents prefer to eat, if it is available, food that comes from hunting, fishing, farm cultivation and gathering, the generation of children and grandchildren leans towards a diet of an industrial nature, food from the city.

Keywords: generational mobility; feeding habits; food diets; identity dissociation; new foods; matsigenka identity; food adaptation.

1. Introducción

En primer lugar, es importante destacar que el área de estudio de la presente investigación se encuentra dentro del Santuario Nacional de Megantoni, una zona protegida creada en el año 2004 por el Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado (Sernanp). Con una extensión de 215 868.96 hectáreas, representa el 2,39 % del territorio total de áreas protegidas y reservas en el país. El Santuario está ubicado en la cordillera de Ausangate, en el distrito de Megantoni de la provincia de La Convención, departamento de Cusco, y es hogar de diversas especies en peligro de extinción, con distribución restringida y nuevas para la ciencia. Además, se han identificado alrededor de 1 400 especies de plantas y 71 especies de insectos, incluyendo los escarabajos peloteros y 22 especies de peces. La importancia del Santuario radica en su labor de protección y conservación de la biodiversidad presente en la zona, lo que lo convierte en un espacio fundamental para la investigación científica y el turismo ecológico.

El objeto de estudio se centra en la comunidad nativa de Nuevo Mundo, la cual se encuentra dentro del distrito de Megantoni. Esta comunidad fue fundada el 15 de septiembre de 1974 y está registrada en el Registro Nacional de Comunidades Nativas. Su territorio abarca 1 651 hectáreas y cuenta con un título de propiedad jurídicamente reconocido por el Estado peruano a través de una resolución ministerial.

Además, la comunidad posee el reconocimiento como reserva de 10 621 3990 hectáreas mediante una resolución directoral. Su territorio comprende a los ríos Huitricaya, Kumbiroshiato y Mipaya, hasta los límites territoriales establecidos con la comunidad kakinte de Kitepampani. Esta última se encuentra ubicada en la parte intermedia entre la comunidad kakinte de Taini y Nuevo Mundo.

La comunidad nativa de Nuevo Mundo está conformada por el grupo étnico matsigenka, perteneciente a la familia etnolingüística arawak y ubicados en Cusco y Madre de Dios. En cuanto a las actividades productivas de la comunidad, estas se centran en la agricultura, pesca y caza. La producción de maíz, yuca, plátano y frutas son las principales fuentes de sustento para sus habitantes.

De acuerdo a la información proporcionada por la secretaria técnica del Comité Distrital de Seguridad Ciudadana de Megantoni (Codisec), se estima que la población de la comunidad nativa de Nuevo Mundo alcanza

los 3 071 habitantes (Codisec, 2019). Esta cifra se basa en datos recopilados por las autoridades competentes y representa una aproximación del número de personas que habitan en dicha localidad.

Por otro lado, se realizó un padrón comunal en el año 2020, el cual arrojó un total de 293 familias empadronadas. Este registro permite un mejor conocimiento de la estructura familiar de la comunidad y es una herramienta valiosa para la planificación y ejecución de políticas públicas y programas sociales.

Es importante destacar que la elaboración de estos informes y registros es fundamental para el desarrollo y bienestar de la comunidad. La recopilación de datos precisos y actualizados permite a las autoridades conocer las necesidades y problemáticas de la localidad, lo que a su vez facilita la toma de decisiones y la implementación de soluciones efectivas.

Asimismo, resulta relevante mencionar que, durante el mandato del presidente Alberto Fujimori, la compañía Shell Corporation suscribió un contrato para iniciar la explotación de hidrocarburos en la zona del Bajo Urubamba. En el año 1981, se formalizó el acuerdo para los lotes 28 y 42 con la empresa Shell, lo que permitió la perforación de cinco pozos exploratorios entre los años 1987 y 1993. Fue en este periodo que Shell descubrió los yacimientos de gas de Camisea. En marzo de 1988, se firmó un Acuerdo de Bases para la explotación del Gas de Camisea entre Shell y Petroperú. Posteriormente, en marzo de 1994, ambas empresas petroleras suscribieron un convenio para la evaluación y el desarrollo de los yacimientos petrolíferos encontrados. Finalmente, en julio de 1998, Shell se retiró del segundo periodo del contrato de explotación de los yacimientos de Camisea entablado con Petroperú. Cabe destacar que estas acciones fueron aprobadas por la comunidad recién formada, en los años 70 del siglo pasado, y se realizaron a través de acuerdos y convenios con el Estado peruano y las empresas petroleras.

Luego de la retirada de la empresa Shell, el Estado peruano entró en negociaciones con el Consorcio Camisea para suscribir un nuevo contrato, que continúa vigente en la actualidad. En mayo de 1999, la Comisión de Promoción de la Inversión Privada (Copri) presentó una propuesta y comenzó el proceso para desarrollar el gas de Camisea. El Comité Especial del Proyecto de Camisea (Cecam) inició entonces una convocatoria para el Concurso Público Internacional el 31 de mayo del mismo año. El Consorcio

Camisea resultó ganador y obtuvo el contrato de licencia para explotar los hidrocarburos en Camisea (Megantoni, Cusco).

El nuevo contrato se llevó a cabo tras el hallazgo de cinco yacimientos petroleros en el Bajo Urubamba por parte de la Shell Corporation. La licitación se inició durante el gobierno de Alberto Fujimori y culminó en la transición del gobierno de Valentín Paniagua. Vale destacar que, en diciembre del 2000, se suscribieron los contratos para la explotación de gas y petróleo del Consorcio Camisea, los cuales fueron arbitrados por el Cecam.

Así pues, el desarrollo del gas de Camisea es un proyecto importante para el Perú, ya que permite la exportación de gas natural a países vecinos y genera empleo y riqueza en la región. Además, se han tomado medidas para minimizar el impacto ambiental y social de la explotación, lo cual es fundamental para garantizar la sostenibilidad del proyecto a largo plazo. En resumen, la suscripción del nuevo contrato con el Consorcio Camisea supuso un paso importante en el desarrollo energético del Perú y produce una serie de beneficios significativos para el país y su población.

Ahora bien, en esta investigación se utilizó una metodología etnográfica con un enfoque descriptivo y exploratorio. El objetivo principal fue recopilar información sobre los cambios en las actividades cotidianas de las familias matsigenkas, sus procesos migratorios, su percepción en torno a la seguridad alimentaria y su relación con los hábitos y dietas alimenticios. Para ello, se emplearon diversas técnicas de investigación como entrevistas no estructuradas, historias de vida, observación participante y evidencias fotográficas. Es importante destacar que se realizó una doble transcripción del material, ya que la recolección de información se llevó a cabo en idioma matsigenka y, posteriormente, se tradujo y transcribió al castellano. En cuanto al análisis, se utilizó un enfoque cualitativo que permitió obtener una comprensión profunda de los patrones y significados culturales relacionados con la alimentación y la seguridad alimentaria en la comunidad matsigenka.

Durante la investigación, se optó por entrevistas no estructuradas como herramientas para el acercamiento a las personas y así lograr establecer una relación de confianza con ellas. Para ello, se realizaron visitas frecuentes a sus hogares, siempre tras coordinación previa para no impedir sus actividades diarias. Sin embargo, en algunos casos, estas visitas se vieron interrumpidas por la llegada de visitantes inesperados o miembros de la familia. A pesar de esto, se aprovechó la oportunidad para recopilar aún más información,

lo que permitió contactar con otros entrevistados y ampliar la investigación. Es preciso mencionar que algunos entrevistados se negaron a participar por timidez, mientras que otros aceptaron conversar, pero sin ser grabados. En definitiva, las entrevistas no estructuradas fueron una herramienta valiosa para esta investigación, en la medida que permitieron obtener información detallada y de primera mano sobre las experiencias y vivencias de las personas entrevistadas.

En el marco de la investigación sobre historia de vida, se aplicó una técnica de entrevista a los comuneros con el objetivo de indagar sobre las causas de su migración y la diversidad de alimentos en sus lugares de origen y en la comunidad de estudio. En relación a la adultez, se realizaron preguntas acerca de la familia, el matrimonio, el trabajo y la alimentación. Se consultó acerca de las uniones o separaciones matrimoniales, las edades de convivencia en el pasado y en la actualidad, así como la organización de las comidas diarias en su familia. Además, se indagó sobre las formas de conseguir, preparar y servir alimentos. Respecto de las técnicas de obtención, se consultó si se usaban las tarrafas, el anzuelo, el machete o si los compraban. La pregunta acerca de la preparación y procesamiento de los alimentos incluyó interrogantes sobre el uso de ollas en cocina, en candela o gas. Estos datos permitieron obtener información valiosa para la investigación llevada a cabo.

Durante la primera fase del trabajo de campo llevado a cabo entre enero y agosto de 2020, se logró realizar un total de treinta entrevistas, de las cuales veintisiete fueron no estructuradas y tres, historias de vida. Con el objetivo de analizar los cambios entre las diferentes generaciones, se dividió a los comuneros entrevistados en tres grupos según su rango de edad: la generación de adolescentes y jóvenes (16 a 30 años), la generación de padres (30 a 60 años) y la generación de abuelos (60 años o más). Toda la información obtenida durante las entrevistas fue cuidadosamente recolectada y registrada en la libreta de campo. A partir de agosto hasta diciembre del mismo año se llevó a cabo una observación participante y se tomaron apuntes detallados acerca de las experiencias y vivencias de los comuneros. Este enfoque metodológico permitió obtener una visión completa y minuciosa acerca de las diferentes perspectivas y opiniones de los entrevistados, lo que resultó fundamental para el análisis posterior de los resultados obtenidos.

De igual manera, la problemática de investigación identificada en la comunidad nativa de Nuevo Mundo se enfoca en la disminución de los

recursos alimenticios, específicamente de los ictiológicos y faunísticos en los alrededores de la comunidad. Esto se debe al aumento de la población, así como a la contaminación, no solo de los basurales provenientes de los alimentos de origen industrial que consumen los comuneros, sino también por la presencia petrolera y los derrames de gas.

Esta situación ha generado una serie de efectos en la población, especialmente en los comuneros matsigenkas. Estos se visibilizan en la disminución de mijanos, que ocurrían en épocas de abril a agosto; así como en la migración de los corredores biológicos, que en matsigenka se dice *ichimine*, palabra que denota zona de reproducción y abundancia de animales y aves de caza.

Es importante destacar que esta problemática no solo afecta a la comunidad de Nuevo Mundo, sino que se ha generalizado en muchas comunidades nativas y rurales del país. Los cambios en los hábitos alimenticios y la disminución de los recursos alimentarios son una realidad que requiere de una atención especial por parte de las autoridades y los investigadores.

Para abordarla, es necesario llevar a cabo investigaciones que permitan identificar las causas y consecuencias de la disminución de los recursos alimenticios, así como los efectos que provocan en la identidad y cultura de las comunidades nativas y rurales. Además, es importante impulsar políticas y programas que promuevan el desarrollo sostenible y la conservación de los recursos naturales, así como el fortalecimiento de las prácticas alimenticias tradicionales. De esta manera, se podrán garantizar la seguridad alimentaria y el bienestar de las comunidades nativas y rurales del país.

Se debe enfatizar que los pueblos originarios se caracterizan por realizar constantes circulaciones alrededor del territorio reconocido por ellos en la práctica (Heredia, 2018). Los matsigenka también se distinguen por estas periódicas y continuas movilizaciones de un lugar hacia otro, adecuándose a las necesidades alimentarias de las familias (Sebastian, 2022).

Finalmente, cabe mencionar que este artículo es importante para los investigadores que deseen entender cómo los cambios en la movilidad y los hábitos alimenticios afectan a las comunidades indígenas, especialmente en un contexto de disociación de identidad. Además, puede ser una herramienta valiosa para políticas públicas que buscan promover la alimentación saludable en las comunidades indígenas.

2. Marco teórico

La alimentación no cumple únicamente una función física de nutrición, sino que también tiene una dimensión social (Contreras y Gracia, 2005; Harris, 1999). La forma en que se perciben y digieren los alimentos no es exclusivamente a través de procesos orgánicos internos, sino que se ve influida por factores culturales externos que inciden en la percepción y el significado de los alimentos (Contreras y Gracia, 2005). Según Viola (2008), la alimentación humana no es simplemente un proceso biológico, sino también uno simbólico que involucra tanto la clasificación de ciertos alimentos en comestibles o no comestibles, como la creación de normas y procedimientos para su preparación y consumo. Este proceso simbólico es influenciado por factores culturales y sociales, como las tradiciones, costumbres y creencias de una comunidad (Contreras y Gracia, 2005; Viola, 2008). En el contexto de este artículo, se puede destacar que la dieta alimentaria de los pueblos originarios de la Amazonía, como los matsigenka, es el resultado de un proceso simbólico similar, en el cual la selección y preparación de los alimentos experimenta la influencia de su entorno cultural y su relación con la naturaleza. Además, la alimentación es vista como una actividad social que involucra la transmisión de conocimientos y habilidades de generación en generación, lo cual contribuye a mantener las tradiciones y la identidad cultural de estas comunidades.

Es decir, para catalogar la diversidad de alimentos considerados como parte de la dieta tradicional de los matsigenka, ellos obedecieron a ciertas creencias mágico-religiosas que involucran a los espíritus y fuerzas de naturaleza. Los matsigenka consideran, por ejemplo, que permitir a una mujer en periodo de gestación o menstruación el consumo de carne procedente de la caza, hará ajuas al varón. Por eso, para evitar el fracaso en la cacería de su esposo o padre, la mujer matsigenka gestante o menstruante no debe comer dichos alimentos.

Otro caso donde se manifiesta este tipo de creencias es la pesca, específicamente en el uso del barbasco relacionado con la mujer. Cuando una mujer menstruante pisa el río, este se vuelve dulce para los peces y el barbasco ya no surte efecto. Por eso está estrictamente prohibido que una mujer en estado de menstruación acompañe en la pesca con barbasco.

Ello lo ratifica Oseguera (2004), quien refiere que la percepción social de la (in)seguridad alimentaria no puede ser entendida solamente desde una perspectiva biológica o nutricional, sino que es necesario considerar la

simbología de los alimentos. En ese sentido, la alimentación se convierte en un medio para la creación de significados y símbolos en torno a los alimentos que se consumen (Contreras y Gracia, 2005; Harris, 1999; Viola, 2008).

Harris (1999) sostiene que estas estructuras simbólicas están influenciadas por las circunstancias prácticas en las que se desenvuelve una cultura determinada, de modo que al cambiar estas se puede mejorar la calidad de la alimentación. Por lo tanto, en el presente artículo se abordará el tema de la alimentación desde una perspectiva cultural y simbólica, para entender cómo los matsigenka y otros pueblos indígenas de la Amazonía perciben la seguridad alimentaria y cuál es el papel que juegan los alimentos en sus prácticas culturales.

Contreras y Gracia (2005) explican que la cultura y la historia de una región delimitan su identidad y estilo culinario. Por ende, al elegir ciertos alimentos de una cultura culinaria, se está adoptando una identidad vinculada a esa cultura en específico y a su territorio. El comer alimentos que son parte de la dieta tradicional de los matsigenka significa poner en alto el nombre de su cultura e identificarse con ella. Por ejemplo, el consumo de alimentos como los suris o las diferentes variedades de la entomofagia amazónica está considerado dentro de su dieta tradicional. De igual manera, podemos encontrar los alimentos favoritos de los más ancianos y de los padres matsigenka, quienes gustan de comer el patarashca, el “chopiri”, un alimento a base de pescado y plátano rayado, el chilcano de pescado, entre otros.

Sin embargo, con los cambios en los hábitos alimenticios y la movilidad, las culturas culinarias están en constante evolución y se mezclan entre sí (Viola, 2008). Por lo tanto, es posible que las personas adopten hábitos alimenticios de otras culturas y fusionen sus propias tradiciones culinarias con las de otros lugares, creando nuevas identidades culinarias que no están necesariamente limitadas a un solo territorio (Harris, 1999). Esto se demuestra, principalmente, en la generación de los jóvenes, quienes al salir de la comunidad e ir a la ciudad por largos y prolongados periodos de tiempo, sea por estudios y/o trabajo, adoptan alimentos como el lomo saltado, arroz con pollo, chaufa, broaster, etc. Ello se evidencia con su retorno a la comunidad, puesto que gustan de comer en los restaurantes.

Los jóvenes, estudiantes y/o comuneros, que salen de la comunidad en busca de trabajo en las ciudades adquieren estos gustos por su interacción durante la prolongada estadía en los lugares de destino. Estos últimos inician en las ciudades cercanas, como el distrito de Sepahua. Este se ubica

en la provincia de Atalaya, departamento de Ucayali, y está habitado por grupos mestizos y yines. Además, en los alrededores se encuentran otros grupos étnicos, como los nahuas, los asháninka y los matsigenka. Otra ciudad cercana es Atalaya, ubicada también en el departamento de Ucayali, está poblada mayoritariamente por mestizos y descendientes de colonos. Y tenemos a las ciudades de Kiteni, Ivochote como cercanas a la comunidad de Nuevo Mundo. Y así, seguimos con las ciudades intermedias como Satipo, Quillabamba, Cusco, Tingo María, Pucallpa, para, finalmente, arribar en la capital, Lima. A estos lugares los jóvenes migran por estudios o en busca de mejores oportunidades laborales. Es la sensación de salir de la comunidad lo que da valor esas salidas: el reconocimiento social de conocer otros lugares y la idea novedosa de convivir con otras culturas diferentes a la matsigenka.

Esa idea de que lo mejor se encuentra en la ciudad se expresa en las modas, en especial en los alimentos que se consumen y la preferencia por comidas preparadas. De ahí que la identidad cultural alimentaria de los pueblos se esté desvaneciendo debido a la influencia del mercado global, incluso en comunidades remotas (Leyva y Pérez, 2015). La presencia de productos chatarra en los pequeños comercios supera a las verduras, frutas y hierbas frescas (Leyva y Pérez, 2015). Esto llevó a un cambio en los hábitos alimenticios en muchas comunidades rurales y creó un desequilibrio en la ingesta de calorías. Hoy en día, encontramos en los mercados locales y supermercados una amplia variedad de productos alimenticios, que no solo se diferencian en cantidad, sino también en marcas, envasado, procedencia, forma y tamaño. Estos cambios están afectando la identidad alimentaria y cultural de las personas, quienes cada vez están más influenciadas por las tendencias y modas del mercado global, en lugar de mantener sus tradiciones y hábitos alimenticios propios.

Además, estos cambios pueden tener efectos negativos en la salud y el bienestar de las personas, ya que los productos alimenticios procesados y chatarra suelen ser menos saludables que los alimentos frescos y locales. En el caso de la comunidad en cuestión, se ha observado que la salud es afectada por consumir en demasía alimentos ricos en grasas como las frituras, lo que conlleva problemas relacionados a enfermedades gastrointestinales. Otra afección observada deviene de las bebidas gasificadas, las cuales causan problemas gastrointestinales. En el caso de los dulces en los niños, su consumo excesivo provoca anemia y parasitosis.

Por ello, la ingesta de ciertos alimentos no tradicionales se vincula con las nociones de civilización y estatus social dentro de grupos sociales (Heredia, 2018; Yagüe, 2013). Yagüe (2013) sostiene que las preferencias alimentarias de las personas están influidas por diversos factores como la trayectoria de vida, la clase social, la etnia, el nivel socioeconómico y las experiencias culturales. Además, se ha observado que los cambios en los hábitos alimenticios y la movilidad en el mundo contemporáneo generan que las personas estén expuestas a una mayor diversidad de alimentos, lo que transforma la manera en que estos se perciben y consumen (Contreras y Gracia, 2005). Se evidencia que la alimentación no solo cumple una función biológica, sino que también posee una dimensión cultural y social relacionada con la identidad, la pertenencia a una comunidad y la construcción de estatus social (Viola, 2008).

También, podemos afirmar que consumir ciertos alimentos de manera particular constituye una estrategia para mantener o ilusionarnos de tener control sobre nuestro cuerpo, mente e identidad en la modernidad (Fischler, 1988). Fischler (1988) asegura que este es el principal medio de intervención en el cuerpo y un instrumento para controlar nuestro ser. En el caso de las diferencias generacionales de los gustos entre los abuelos/padres e hijos/nietos matsigenkas de la comunidad de Nuevo Mundo, se relacionan también con la idea de que comer alimentos de cierto origen equivale a tener un cuerpo saludable. En palabras de idioma matsigenka, tener un *kameti ivatsa*, que, literalmente, significa “cuerpo saludable”.

Entonces, podría decirse que, para los abuelos y padres matsigenka, comer alimentos de origen natural o de la dieta tradicional significa tener un cuerpo fuerte y saludable, libre de enfermedades. En cambio, comer alimentos de origen industrial es prestarse a la enfermedad porque no fue producido por la tierra, lleno de veneno o químicos.

Para los jóvenes, por el contrario, comer alimentos de la ciudad o de la industria es probar algo diferente, novedoso, aunque no sea bueno para el cuerpo. Esto les permite ser aceptados dentro del grupo de jóvenes en donde se reúnen los que salieron de la comunidad. Además, por la influencia cultural durante su estadía en la ciudad, los de la generación más joven crecen en un ambiente donde los alimentos industrializados son el pan de cada día. Esto se demuestra en los desayunos: los jóvenes siempre quieren desayunar leche con pan, café con leche y galletas.

Asimismo, no se puede negar el mestizaje culinario presente en la comunidad, porque existen hibridaciones de los alimentos. Ejemplo son las frituras de alimentos como los plátanos, la yuca, variedades de pescado; o los guisos de carnes de monte como el majaz, la sachavaca, etc.

Como ya se mencionó, el acto de elegir ciertos alimentos y formas de consumo se convierte en una herramienta para definir nuestra identidad y controlar nuestro cuerpo (Fischler, 1988; Viola, 2008). De igual manera, esta perspectiva sugiere que la alimentación no solo tiene una función fisiológica, sino que también cumple una función simbólica importante en la construcción de nuestra identidad individual y colectiva en la sociedad moderna (Fischler, 1988; Oseguera, 2004; Viola, 2008). A continuación, se presentarán las movilidades generacionales y su relación con los cambios de los hábitos alimenticios en la comunidad de Nuevo Mundo.

3. Movilidad de la generación de los abuelos y padres matsigenka

Esta movilidad, cronológicamente ubicada entre los años de 1970 al 2000, estuvo influenciada por la búsqueda de mejores condiciones de vida relacionada a la educación y salud de las familias matsigenkas (Sebastian, 2022). En ese sentido, los abuelos matsigenka decidieron trasladarse a la misión dominica para poder recibir mejores condiciones de salud y brindar educación a sus hijos (Sebastian, 2022). Se entiende que estos últimos son los padres matsigenka en la actualidad dentro de la comunidad.

3.1. Asentamiento en la misión y contacto con nuevos alimentos (1970 a 2000)

De acuerdo con Sebastian (2022), los abuelos matsigenka buscaron atención médica de los misioneros dominicos cuando las plantas medicinales no fueron suficientes para curar ciertas enfermedades. Además, la comunidad nativa de Kirigueti, donde actualmente se encuentra la misión dominica, fue establecida como una escuela bilingüe para educar a los niños y niñas matsigenka. La ubicación original de la misión dominica estuvo en la desembocadura del río Picha, pero luego se trasladó a Kirigueti. Este contacto con los misioneros dominicos tuvo un impacto significativo en la comunidad matsigenka y en su relación con la medicina y la educación occidentales.

Las razones detrás de la migración de la comunidad nativa de los abuelos matsigenka a la comunidad de Nuevo Mundo podemos hallarla en una de

las entrevistas realizadas por Sebastian (2022). Así pues, se debería a que los matsigenkas:

buscábamos tierras más grandes...planas...primero íbamos a estar en la desembocadura de Mipaya. Pero cuando vimos que los de Picha se trasladaron a lo que hoy es Kirigueti, nosotros también. Yo me vine con mi familia entera... entonces venimos aquí a Nuevo Mundo. (p.75)

En primer lugar, el entrevistado menciona que la migración se debió a la necesidad de encontrar tierras más grandes y planas. Originalmente, la comunidad planeaba asentarse en la desembocadura de Mipaya, pero al enterarse de que los habitantes de Picha se habían trasladado a lo que ahora es Kirigueti, también decidieron seguirlos. El comunero explica que su familia y él se mudaron juntos y, finalmente, se establecieron en Nuevo Mundo. Este testimonio proporciona una perspectiva valiosa sobre la migración y las razones detrás de ella en la comunidad matsigenka.

Basándonos en otra de las comunicaciones personales de Sebastian (2022), podemos ver que en los inicios del asentamiento alrededor del caserío en la misión dominica había diversidad de recursos ictiológicos:

porque en la época en la que llegué por primera vez aquí en la Misión, en lo que hoy se conoce como Kirigueti... cuando aún no había venido Repsol u otra empresa, recuerdo ahora al señor Javier cuando anzuleaba, en una tirada atrapaba a varios peces de todo tipo y los traían en grandes cantidades. (p. 75)

En los inicios del asentamiento alrededor de la misión dominica, los abuelos matsigenka refieren sobre la estabilidad y disponibilidad de alimentos en la cercanía del caserío en el que empezaban a vivir. En este contexto, entran en contacto con los “nuevos alimentos” conformados por el arroz, fideos, atún y otras especies de pescado enlatado, etc. Es decir: “ahora cuando migramos aquí empezamos a comer fideos, atún, arroz, empezamos a comer mezclado...” (Sebastian, 2022, p. 75).

Se observa un cambio significativo en la alimentación de las familias matsigenka establecidas cerca de la misión dominica. Esto se debió a la incorporación de nuevos alimentos, provenientes de fuera de su cultura, en su dieta diaria (Sebastian, 2022). Un fenómeno similar se puede advertir en los casos de los asháninkas del río Tambo y los nahuas del distrito de Sepahua, quienes también han modificado su dieta a través de la movilidad y

la incorporación de alimentos de origen foráneo (Sarmiento, 2011; Heredia, 2018). En el caso de los matsigenkas, el cambio en su patrón alimentario tradicional se debió al abandono de las cabeceras altas de los ríos, donde vivieron por un largo periodo de tiempo y donde la diversidad de alimentos es mayor (Sebastian, 2022).

La movilidad de las familias matsigenka y su consumo de alimentos procesados están estrechamente relacionados, lo que llevó a la adopción de nuevos marcos culturales en cuanto a la alimentación y los hábitos dietéticos. Es decir, antes del contacto con los misioneros dominicos en la misión de Kirigueti, los abuelos matsigenka solo consumían alimentos de la caza, pesca, cultivo de la chacra y recolección. Cuando entran en contacto con otros grupos humanos, en este caso con los misioneros dominicos, ingresan a su mesa diaria alimentos que no forman parte de su dieta tradicional. Podemos afirmar la existencia de un choque cultural relacionado con los nuevos alimentos, ya que al principio no estaban acostumbrados a estos nuevos sabores (Sebastian, 2022). Así lo describe una comunera entrevistada:

recuerdo que un día comimos estofado de majás, contenía cebollas, ajos, culantro, condimentos...yo te soy sincera...no me estaba acostumbrada a comer así...olía no sé, no me gustó, así que no lo comí, lo guardaba en mi cushma para luego ir a botarlo en el río para los peces...ya después me fui poco a poco acostumbrando porque así debía ser. (Sebastian, 2022, p. 76)

Podemos observar cómo los primeros contactos entre los abuelos matsigenka y los nuevos alimentos originaron un choque cultural en cuanto a los hábitos alimenticios. Es decir, en el caso del sabor, la comunera estaba acostumbrada a comer majaz asado a la leña o caldo de majaz. Enfatizamos en el sabor porque dentro del universo simbólico de este, entre los matsigenka encontramos a dos: sabor dulce y amargo. El primero lo representan alimentos como la papaya, caña de azúcar, plátanos maduros. En el segundo tenemos a los que sirven para dietarse, como el *kontiri*, una especie, parte comestible, parecida al pijuayo. Son alimentos para curar enfermedades como la diabetes, prevenir la parasitosis porque mata a los bichos y, en especial, para las niñas que tienen su menarquia, es uno de los alimentos amargos que deben consumir durante esta etapa.

Los yaminahuas, por ejemplo, tuvieron que enseñar a los nahuas cómo consumir ciertos ingredientes, tales como la cebolla y los fideos (Heredia, 2018; Sebastian, 2022). Asimismo, Heredia (2018) señala cómo los nahuas

reaccionaron ante el contacto con estos nuevos alimentos y la forma en que los incorporaron a su dieta diaria. De esta manera, podemos ver cómo la movilidad de las comunidades ha traído consigo cambios en los hábitos y dietas alimentarias, así como la necesidad de adaptarse a nuevos productos y formas de preparación. Este proceso implica una redefinición de los patrones alimenticios tradicionales, lo que genera un impacto en la cultura alimentaria de estas comunidades.

Es así que Veber (1998) refiere que la idea de “volverse civilizado” para las comunidades indígenas implicaba la adquisición de conocimientos, habilidades y capacidades para adaptarse al nuevo contexto en el que vivían. En este sentido, la movilidad se convierte en una herramienta clave para la adaptación al nuevo entorno y la adquisición de nuevos hábitos alimenticios que representen un signo de “civilización”. Así, comer alimentos no indígenas es una forma de adaptarse a la vida occidental y adoptar hábitos alimentarios considerados “civilizados”. Por ello, aprender a comer como los blancos se convierte en un aspecto importante en la relación entre contacto, movilidad y la idea de “civilización” (Heredia, 2018).

Según Rodríguez (2017), en el contacto entre los misioneros y el pueblo asonada del río Calleria, los shipibos actuaron como mediadores, enseñando a los iskonawas nuevos hábitos y costumbres occidentales como el uso de ropa, la construcción de casas con pisos de madera en vez de hojas, la venta de arroz, entre otros. Este proceso de “civilización” se manifestó en la adopción de nuevas prácticas alimentarias y vestimentarias (Barletti, 2011). En el caso de los abuelos matsigenka, ellos también se adaptaron a nuevos sistemas culturales de alimentación y reprodujeron estos nuevos hábitos en sus propios marcos culturales para poder desenvolverse en el nuevo contexto (Heredia, 2018; Sebastian, 2022).

Uno de los efectos de los cambios en la cultura culinaria matsigenka se evidencia, por ejemplo, en el desuso de la flecha, que antaño servía para cazar. Esto sería el desplazamiento de una herramienta de caza como la flecha a la escopeta, porque actualmente se usan estas últimas o tramperas para tal actividad. Asimismo, antes se usaba la técnica llamada *pankonarentsi*, realizada por los hombres alrededor del cultivo destrozado por el animal silvestre, como el majaz. Los hombres construían una choza camuflada para confundir al animal, esperaban en la noche para que este viniera a comer el cultivo y lo cazaban con fecha. Esta técnica se usaba para cazar a los animales que destrozaban los alimentos o cultivos de la chacra.

En el caso de las mujeres, la técnica reemplazada fue la *pasanta*, una especie de piedra grande y ovalada que servía para machacar la mezcla entre maíz crecido y camote, con el que acompañaban para hacer el masato.

4. Movilidades de la tercera generación, los hijos y los nietos (2000 a 2020)

La movilidad de las personas permitió la adopción de hábitos alimenticios occidentales, especialmente en las nuevas generaciones. Esto trae como consecuencia la disociación de la identidad cultural y la preferencia por alimentos de origen industrial. Los abuelos y padres expresan una añoranza al pasado, a la seguridad alimentaria que les ofrecía el bosque, pero los hijos y nietos, nacidos en la globalización y las tecnologías, se han adaptado a un estilo de vida más occidental y, por ende, a su alimentación (Sebastian, 2022). Además, la circulación fuera de la comunidad, por motivos de estudio y/o trabajo, influye en la adopción de hábitos alimenticios de la ciudad.

En este sentido, la preferencia por alimentos de origen industrial se acentúa en las nuevas generaciones, quienes ya no se sienten atraídos por comer de su propio ambiente natural, de su propia cultura. Esto puede ser un reflejo de la pérdida de identidad cultural y el proceso de asimilación de los patrones alimentarios occidentales, lo cual puede contribuir a la desaparición de la diversidad alimentaria y cultural de las comunidades indígenas. Por lo tanto, es importante generar conciencia sobre la importancia de mantener las tradiciones alimentarias y culturales, así como la valoración y conservación de los alimentos de origen natural y local.

4.1. Añoranza de los alimentos del pasado

La añoranza al pasado refiere sobre la diversidad de recursos alimenticios en las cabeceras, diferente de la realidad actual, donde ya no existe esta pluralidad alimentaria. Denevan (1980) menciona que la diversidad de los recursos silvestres en la Amazonía se despliega en las zonas várzeas. Actualmente, en la comunidad de estudio, por la densidad poblacional, la contaminación ambiental y la presencia petrolera, se han agotado hasta el máximo los recursos disponibles en el pasado en las áreas circundantes a la comunidad.

Podemos entender, a partir de esta información, que la identidad alimentaria de una comunidad está estrechamente relacionada con su entorno natural y su capacidad para movilizarse y acceder a recursos (Denevan, 1980).

En el pasado, la comunidad de estudio contaba con una gran diversidad de recursos alimentarios, pero, como se indicó anteriormente, la realidad actual es muy diferente, ya que la mayoría de estos recursos han desaparecido. Esta pérdida de recursos desencadenó una disminución en la diversidad alimentaria y, por lo tanto, en la identidad alimentaria de la comunidad. Además, la falta de acceso a los recursos naturales en su entorno también puede llevar a la movilidad y la adaptación de los miembros de la comunidad, lo que repercute en su identidad y capacidad para mantener sus prácticas y costumbres alimentarias tradicionales. Por lo tanto, es importante considerar cómo los cambios en el entorno pueden afectar la identidad alimentaria y la movilidad de una comunidad.

Esto evidencia una clara relación entre la movilidad y la identidad alimentaria de las comunidades indígenas de la Amazonía peruana. En este caso, se destaca cómo la movilidad de los miembros más jóvenes de las comunidades hacia centros urbanos y ciudades conduce a una adopción de hábitos alimentarios más occidentales y alejados de su cultura original. Al mismo tiempo, se observa una clara añoranza por parte de los ancianos de la comunidad hacia un pasado en el que la diversidad de recursos alimentarios era mucho mayor que en la actualidad.

Es importante destacar que esta pérdida de diversidad alimentaria no es un fenómeno exclusivo de la comunidad de estudio, sino que es una tendencia que se observa en muchas comunidades indígenas en todo el mundo. En varios casos, esta se relaciona con la desaparición de los recursos naturales, la contaminación ambiental y la presencia de empresas extractivas que explotan los recursos de la zona.

Esta situación plantea una serie de desafíos fundamentales para las comunidades indígenas, ya que la identidad alimentaria es una parte integral de su cultura y su forma de vida. La pérdida de diversidad alimentaria puede tener un impacto negativo en la salud y el bienestar de las comunidades y puede originar una mayor dependencia de alimentos procesados y productos industriales. Por lo tanto, es importante trabajar en la protección y conservación de los recursos naturales, así como en la promoción de prácticas agrícolas sostenibles y la revitalización de la cultura alimentaria tradicional.

Según Jelin (2012), la memoria no solo se refiere a los recuerdos y olvidos, sino también a las narrativas, actos, silencios y gestos de quienes narran. En otras palabras, no es solo un recuento de hechos pasados, también involucra la forma en que las personas los interpretan y transmiten, y cómo estas

narrativas pueden cambiar con el tiempo y según las experiencias vividas (Jelin, 2012; Sebastian, 2022). Por lo tanto, cuando se analiza la memoria de los abuelos matsigenka en relación con el proceso de contacto inicial, es importante tener en cuenta que estas narrativas pueden evolucionar y cambiar con el tiempo, y que su interpretación puede variar según la perspectiva de quien las narra. En este sentido, es necesario considerar la complejidad de la memoria y su relación con la identidad y la historia de los pueblos indígenas. En palabras de Sebastian (2022):

los comuneros entrevistados hablan por unanimidad de los cambios en los hábitos y las dietas alimenticias, como la pérdida o la escasez de los recursos naturales para la alimentación diaria en los lugares de destino, es decir, en este caso, la llegada a la comunidad de Nuevo Mundo. Por ejemplo, en la actualidad, la práctica de criar canes cazadores se mantiene, pero en menor intensidad. Entre los comuneros, los perros siguen siendo usados por sus habilidades cinegéticas, aunque en menor medida. Refiero que se practica en menor medida justamente porque escasean las presas de caza de mayor tamaño. (p. 80)

En sociedades que contaban con abundancia de animales grandes, tanto domésticos como silvestres, se favorecía el consumo de carne, según Harris (1999). El mismo autor explica que, en algunas sociedades, los perros eran considerados como alimento, mientras que en otras eran utilizados como mascotas o para la caza. Para lograr habilidades cinegéticas en los perros, se realizaban cruces con otras razas de perros, tanto silvestres como domésticos. Estos buscaban mejorar las habilidades cinegéticas de dichos animales y se lograba a través de la introducción de una variedad de especies de canes cazadores de Europa. En el caso de los polinesios, ellos realizaron varios cruces híbridos entre dingos y perros de Europa con el mismo objetivo. Los polinesios utilizaron diferentes tipos de híbridos para cazar diferentes presas. Para los canguros, por ejemplo, usaban híbridos de perros entre dingos y lebreles, perros galgos con galgo noruego, entre otros; para presas menores, utilizaban híbridos producto del cruzamiento entre dingos y corgis y los pequeños perros galeses.

Vale mencionar, como un aspecto destacable, que la primera generación, los abuelos matsigenka, no dejan de autoperibirse e identificarse como indígenas o migrantes, mantienen el nexo con su comunidad de origen a través de sus memorias sobre los alimentos que antes comían, produciendo

esta añoranza al pasado. A continuación, se hablará sobre los jóvenes y los alimentos de “afuera”.

4.2. Los jóvenes y los alimentos de “afuera”

En 1950, el ILV llegó a la región de Yarinacocha para iniciar su programa de evangelización y capacitación de docentes bilingües (Kapila, 2005, p. 98). Una vez formados, estos maestros bilingües regresaron a sus comunidades e introdujeron nuevos valores en la vida social de sus paisanos. Además de promover la monogamia, estos docentes recibieron un salario fijo del Ministerio de Educación, lo que les permitió adquirir bienes materiales y objetos de prestigio, como motocicletas, lámparas de gas, rifles y machetes, entre otros (Baer, 1994). Esta nueva situación económica y social tuvo un impacto significativo en las comunidades, especialmente en lo que respecta a la forma de vida y al estatus social de las personas. En palabras de Sebastian (2022):

La relación existente entre la educación y los cambios en los hábitos y dietas alimenticios la ubico en los jóvenes hombres que se fueron a estudiar, más que todo en Yarinacocha (Pucallpa). Allí, se encontraron con comidas distintas a las que usualmente estaban acostumbrados. Durante una de las conversaciones con una informante, se resalta la idea de que algunos de estos primeros estudiantes indígenas preparados por los lingüistas y misioneros, se iban a estudiar conjuntamente con su recién creada familia, donde justamente la entrevistada tuvo la oportunidad de viajar junto a su segundo esposo, a Pucallpa donde aprendería a coser y a cocinar algunos platos comunes en la ciudad. (p. 81)

Tal como se ha señalado, los contactos con diferentes alimentos de otras regiones del país se produjeron principalmente durante la migración por estudios y trabajo. Específicamente, la docencia de los primeros grupos de docentes bilingües formados en Yarinacocha (Pucallpa) desempeñó un papel importante en la difusión de esta movilidad (Sebastian, 2022). Tras su formación, estos docentes empezaron a trabajar en diversas áreas de la zona de Cusco, como lo explica uno de los comuneros: “fui a Montecarmelo a enseñar” (Sebastian, 2022, p. 82). Es importante tener en cuenta que la migración es un fenómeno que busca mejorar la calidad de vida, y es la falta de oportunidades y recursos en el lugar de origen lo que impulsa a las personas a trasladarse temporal o permanentemente a otros lugares (Vivar, 2008). En este sentido, los jóvenes de la comunidad que migran en busca de

mejores oportunidades de vida y estudio actualmente están influyendo en el sistema cultural, especialmente en lo que respecta a su sentido de pertenencia e identidad étnica en relación a los lugares de destino (Vivar, 2008).

Los estudiantes jóvenes están en constante evolución en cuanto a su identidad y esto se ve reflejado en sus preferencias alimentarias. La comida y los alimentos tienen un papel importante en la construcción de su identidad y en su búsqueda por establecer su lugar en el mundo, experimentan con nuevos sabores y texturas de diferentes platos. En esta etapa de la vida, es común que prueben alimentos de otras culturas y se sientan atraídos por comidas exóticas, lo que puede influir en su forma de pensar y en cómo se ven a sí mismos en el mundo. A medida que descubren nuevos alimentos pueden redefinir su relación con la comida y su identidad cultural, lo cual influye en su manera de relacionarse con su entorno social. En palabras de un estudiante tenemos: “yo prefiero comer comidas, no comidas hechas aquí porque el sabor no es el mismo que en la ciudad” (Sebastian, 2022, p. 82). De acuerdo con Delgado y Delgado (2010), los gustos pueden ser utilizados para explicar las diferentes preferencias alimentarias entre distintas generaciones dentro de una población en particular. Según los autores, el universo del gusto está relacionado con la identidad culinaria de las sociedades y su significado profundo se encuentra en relación con lo colectivo y lo individual. Así, se puede inferir que el sabor también tiene un impacto en las preferencias alimentarias de los jóvenes estudiantes migrantes, quienes pueden adaptarse a los gustos de la ciudad donde residen para sentirse más integrados.

5. Conclusiones

La influencia de la movilidad y el contacto con nuevas culturas, así como la misión dominica y el ILV, han sido factores determinantes en los cambios de los hábitos alimenticios y dieta de los matsigenka. Esto ha producido un choque cultural en el que intervienen elementos gustativos, mágico-religiosos, económicos, sociales y culturales. La educación de los primeros docentes bilingües fue fundamental en la adaptación de los nuevos alimentos en su lugar de destino, y contribuyó a la redefinición de los gustos alimentarios tradicionales basados en la pesca, caza y cultivo de tubérculos.

Los abuelos matsigenkas añoran un pasado en el que había una gran variedad de recursos alimentarios en las cabeceras altas. Esto se refleja en su placer por la búsqueda de estos alimentos y en la importancia otorgada a los lugares de origen como símbolos de diversidad alimentaria. Sin embargo, en

los lugares de destino final de las familias, se observa una escasez de recursos alimentarios, lo que indica que la migración tiene un impacto negativo en la disponibilidad de alimentos.

Las diferencias generacionales en los gustos están relacionadas también con la noción de salud, es decir, para los abuelos y padres matsigenka comer alimentos de origen natural es estar protegido de las enfermedades y, entre los hijos y nietos, es símbolo de estar a la moda y valorar lo que es de afuera, simbolizando estatus social dentro de su grupo para ser aceptado.

Hubo una transformación en las técnicas de los alimentos como el *pankonarentsi*, una técnica de caza efectiva contra los animales que destruían los cultivos de la chacra, y la *pasanta*, piedra que servía para moler la mezcla de maíz crecido y el camote para realizar el masato.

En cuanto a la disociación de la identidad matsigenka con respecto a su alimentación, se puede concluir que los jóvenes adquieren preferencias alimentarias que no están en sintonía con su herencia cultural. La influencia de la educación y el trabajo en entornos urbanos está reconfigurando sus preferencias gustativas y esto se refleja en su elección de alimentos. Esta disociación es una muestra de la complejidad y la constante evolución de la identidad cultural y alimentaria en contextos migratorios y urbanos. Cabe preguntarse, entonces, cómo se puede fomentar una mayor valoración y preservación de la herencia alimentaria y cultural, especialmente en las nuevas generaciones, para mantener vivas las tradiciones y la identidad de la comunidad matsigenka.

Nota

- 1 Este artículo presenta dos secciones de un capítulo de mi tesis de licenciatura titulada Cambios en los patrones de alimentación en la comunidad matsigenka de Nuevo Mundo (Megantoni, Cusco).

Referencias bibliográficas

- Baer, G. (1994). *Cosmología y shamanismo de los matsiguenga*. Abya-Yala.
- Comité Distrital de Seguridad Ciudadana de Megantoni [Codisec] (2019). *Plan local de seguridad ciudadana 2019 - Megantoni. En coordinación con la Municipalidad distrital de Megantoni, la Secretaría Técnica del Comité Distrital de Seguridad Ciudadana de Megantoni*. Codisec. Recuperado el 5 de octubre de 2021 de <http://www.munimegantoni.gob.pe/media/4951/plan-local-de-seguridad-ciudadana-2019.pdf>

- Contreras, J. y Gracia, M. (2005). *Alimentación y cultura: perspectivas antropológicas*. Ariel.
- Denevan, W. (1980). La población aborigen de la Amazonía en 1492. *Amazonía Peruana*, (5), 3-41. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi5.228>
- Fischler, C. (1988). Food, self and identity. *Social science information*, 27(2), 275-292.
- Harris, M. (1999). *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*. Alianza Editorial.
- Heredia, Or. (2018). *Experiencias indígenas sobre un proceso de contacto: el caso de los yaminahua de Sepahua*. [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/13255>
- Jelin, E. (2012). *Los trabajos de la memoria*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Kapila, S. (2005). Pequeño libro de historia machiguenga. En: G. Silva & A. Ugarte (Eds.), *El rostro Amazónico del Cusco* (pp. 95-99). Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.
- Leyva, D., y Pérez, A. (2015). Pérdida de las raíces culinarias por la transformación en la cultura alimentaria. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, 6(4), 867-881.
- Oseguera Parra, D. (2004). Comidas peligrosas: la percepción social de la (in) seguridad alimentaria. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, X(19), 31-51.
- Rodríguez, A. (2017). *Entre el "vivir huyendo" y el "vivir tranquilos": los contactos de los iskonawa del río Callería*. [Tesis de maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú].
- Sarmiento, J. (2011). *Kametsa asaiki: The pursuit of the 'good life' in an Ashaninka village (Peruvian Amazonia)* [Tesis de doctorado, University of St Andrews]. Repositorio Institucional - University of St Andrews.
- Sebastian, R. (2022). *Cambios en los patrones de alimentación en la comunidad Matsigenka de nuevo mundo (Megantoni, Cusco)*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. Repositorio Institucional - Cybertesis UNMSM.
- Veber, H. (1998). The Salt of the Montana: Interpreting Indigenous Activism in the Rain Forest. *Cultural Anthropology*, 13(3), 382-413.
- Viola., M. (2008). Estudios sobre modelos de consumo: una visión desde teorías y metodologías. *Revista Chilena de Nutrición*, 35(2), 93-99.

MIGRACIÓN INDÍGENA AMAZÓNICA EN LA CIUDAD: DERECHOS, ESTRATEGIAS E IDENTIDAD EN LAS COMUNIDADES URBANAS SHIPIBO-KONIBO DE CANTAGALLO Y CASHAHUACRA

AMAZONIAN INDIGENOUS MIGRATION IN THE CITY: RIGHTS,
STRATEGIES AND IDENTITY IN THE URBAN SHIPIBO-CONIBO
COMMUNITES OF CANTAGALLO Y CASHAHUACRA

Pablo Vega Romá

Pontificia Universidad Católica del Perú
pablo.vega@pucp.edu.pe

 <https://orcid.org/0000-0001-6360-212X>

Resumen

El presente artículo busca analizar el contexto actual que enfrentan dos comunidades indígenas urbanas, pertenecientes al pueblo shipibo-konibo, que se ubican en el departamento de Lima: Cantagallo y Cashahuacra¹. A partir del abordaje de tres grandes ámbitos —el territorio, la organización política y las expresiones identitarias—, se propone una aproximación a los discursos de la población migrante para conocer las principales dificultades

que atraviesan en el espacio urbano, en su vida cotidiana, así como las formas en las que sus estrategias moldean líneas de acción política ante esta situación. Dentro de este panorama, la expresión de la propia cultura supone, en ambas comunidades, una herramienta que genera visibilidad en la esfera pública y brinda centralidad al factor étnico dentro de sus luchas reivindicativas.

Palabras claves: migración; shipibo–konibo; comunidad urbana; identidad.

Abstract

This article seeks to analyze the current context faced by two urban indigenous communities, belonging to the Shipibo-Konibo people, located in the department of Lima: Cantagallo and Cashahuacra. From the approach of three large areas - the territory, the political organization and the expressions of identity - an approximation to the discourses of the migrant population is proposed in order to know the main difficulties that they go through in the urban space in their daily life, as well as the ways in which their strategies shape lines of political action in this situation. Within this panorama, the expression of one's own culture supposes, in both communities, a tool that generates visibility in the public sphere and gives centrality to the ethnic factor within their vindictive struggles.

Keywords: migration; shipibo–konibo; urban community; identity.

1. Introducción

La migración de la población indígena amazónica a las ciudades constituye un fenómeno social, cultural, económico y político que, en los últimos años, viene siendo abordado por un conjunto de investigaciones que buscan analizar, desde distintas dimensiones, los procesos y retos que enfrenta este grupo humano en los contextos urbanos particulares que existen en el continente latinoamericano.

A pesar de que el fenómeno migratorio amazónico viene siendo explorado con más énfasis desde el presente siglo, es importante considerar que la relación de los pueblos indígenas con las ciudades no es algo reciente. Como señalan diversos autores (Alexiades y Peluso, 2016; Espinosa, 2009; Moscoso, 2010; Mussi, 2011; Trajano, 2005 y Zárata y López, 2018), el vínculo de las poblaciones amazónicas con entornos urbanizados cuenta con una larga data y, en muchos casos, se relaciona directamente con las formas de movilidad que han tenido estos pueblos a lo largo de su historia².

Si bien este fenómeno ha constituido un hecho más o menos recurrente en el caso de ciudades intermedias cercanas a las comunidades nativas (Arista, 2011; Espinosa, 2009, 2019 y Vega, 2014), las expresiones de esta realidad asumen una nueva dimensión cuando se abordan casos en los que las grandes ciudades latinoamericanas son las protagonistas del análisis. El crecimiento poblacional, la concentración de servicios, la congestión vehicular, las distancias entre las diferentes zonas, las desigualdades sociales o las expresiones de la discriminación son algunos de los ámbitos que, en las principales metrópolis del continente, asumen una escala única y sitúan la experiencia migratoria en un escenario social, económico y cultural con características concretas.

El presente artículo busca analizar el contexto actual que enfrentan dos comunidades indígenas urbanas, pertenecientes al pueblo shipibo-konibo, que se ubican en el departamento de Lima: Cantagallo y Cashahuacra. Tomando como ejes centrales el territorio, la organización política y las expresiones identitarias, se propondrá un análisis vinculado a los principales retos que enfrenta esta población migrante y las luchas reivindicativas que impulsan en el espacio urbano.

Los hallazgos presentados en las siguientes páginas son el resultado de un trabajo de campo realizado entre los meses de febrero y abril del año 2023, donde se realizaron entrevistas semiestructuradas³ a veintitrés ciudadanos shipibo-konibo que vivían en las comunidades mencionadas, así como a seis especialistas⁴ con conocimiento sobre las temáticas propuestas desde los trabajos de investigación, incidencia y promoción desarrollados en las zonas abordadas. En la primera parte de este artículo, se describen brevemente algunas de las características de las dos comunidades analizadas. En segundo lugar, se presentan un conjunto de investigaciones que abordan la migración de poblaciones amazónicas a las ciudades. Posteriormente, se proponen las reflexiones principales del trabajo a partir de los tres ejes de análisis propuestos. Para finalizar, se plasman las principales conclusiones de la investigación.

2. Cantagallo y Cashahuacra

La comunidad shipibo-konibo de Cantagallo se encuentra ubicada en el distrito del Rímac, perteneciente a la provincia de Lima. Para el año 2021, según un censo autogenerado por la propia comunidad, se calculó que vivían 295 familias y que la población aproximada era de 1 550 habitantes⁵ (Llanos et al., 2021). Su desarrollo como espacio de asentamiento para la

población migrante amazónica se remonta a finales de la década de 1990 e inicios del presente siglo.

Si bien existen teorías manejadas en estudios previos que señalan que las familias indígenas de Cantagallo habrían llegado a la ciudad de Lima por factores diversos, como la participación en la Marcha de los Cuatro Suyos⁶, la invitación a ferias artesanales por parte de la Municipalidad de Lima o a causa de los estragos del Conflicto Armado Interno en la Amazonía, la población de la comunidad no avala estas versiones. Más bien, afirman que la decisión de venir a la capital estuvo vinculada a la búsqueda de mejores condiciones de vida, principalmente en lo referido al ámbito del empleo y la educación.

Mientras tanto, la comunidad shipibo–konibo de Cashahuacra se ubica en el distrito de Santa Eulalia, provincia de Huarochirí, departamento de Lima. Actualmente, según la información brindada por el representante de la comunidad, viven alrededor de 103 personas, agrupadas en 27 familias. La historia de la presencia de la población indígena en dicha zona tiene componentes particulares. Antes de llegar al lugar, en el año 2002 aproximadamente, la población ya había establecido el terreno donde se ubicaría, ya que pudieron negociar el uso del espacio con el gobierno local de esa época, lo que se sumó al convenio que lograron establecer con la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle (La Cantuta) y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) para que los jóvenes shipibo–konibos pudieran acceder a estudios superiores (CAAAP, 2014). A partir de ese momento, un grupo de familias indígenas se trasladaron al distrito de Santa Eulalia para acompañar a aquellos hijos que estudiarían en dichas universidades.

A pesar de ello, fue recién en el año 2008 cuando se llegó a un acuerdo con las autoridades municipales para que las familias pudieran vivir legalmente en un terreno específico en el distrito de Santa Eulalia (CAAAP, 2019). Por este motivo, la fundación oficial de la comunidad se llevó a cabo el 13 de abril del año 2009. Sin embargo, actualmente siguen existiendo un conjunto de disputas legales sobre la propiedad del espacio mencionado, lo que genera intranquilidad y preocupación entre la población.

3. Espacio urbano, migración y prácticas

Durante el presente siglo⁷ se vienen desarrollando un conjunto de investigaciones que están rompiendo el silencio antropológico al que hace referencia Soares (2010) cuando menciona la deuda histórica de esta disciplina

en relación a los estudios que vinculan a los indígenas amazónicos con las ciudades. Hay que tomar en cuenta que los espacios urbanos han estado siempre vinculados a las ideas de modernidad, progreso y desarrollo de los Estados nación, lo que permitió la articulación de discursos e imaginarios que, desde una mirada estigmatizada y caricaturizada de la realidad, excluían la posibilidad de que los pueblos indígenas también se ubicaran en entornos urbanos. Los campos de conocimiento, como la antropología, estuvieron permeados por estas narrativas, lo que se sumaba a una aproximación tradicional a las poblaciones “no occidentales” que no problematizaba la relación entre cultura y territorio.

Autores como Gupta y Ferguson (2008) han reflexionado alrededor de este tema, proponiendo una visión más relacional y fluida entre los conceptos de lugar y cultura para comprender mejor los procesos por los que atraviesan las poblaciones que históricamente estudia la antropología. La crítica desarrollada no implica renunciar a la idea de territorialidad, sino entenderla en un plano más complejo que permita cuestionar las nociones estáticas en las que se suele basar la distinción entre los “otros” y el “nosotros”.

Dicho esto, en el contexto actual han surgido estudios que buscan reivindicar la posibilidad de ser indígena en la ciudad. Para los fines de este artículo, es relevante citar aquellos autores que han realizado una reflexión de carácter más general sobre este campo de estudios, más allá de las temáticas específicas que han abordado (Alexiades y Peluso, 2016; Espinosa, 2009; Soares, 2010; Teixeira, 2009; Vega, 2014 y Zárata y López, 2018). En ese sentido, estos trabajos permiten adentrarse en el gran contexto de la migración amazónica a las ciudades y generar aproximaciones que trascienden el estudio de caso. Como menciona Espinosa (2009), más allá de ser una cuestión vinculada a un interés netamente académico, existen dos retos importantes en lo que se refiere a la visibilización de los pueblos indígenas en el espacio urbano:

En primer lugar, es necesario reconocer a los indígenas urbanos como indígenas con los mismos derechos que sus paisanos que viven en las comunidades rurales. Tanto la sociedad como el Estado peruano tienen que romper con el llamado «mito del mestizaje» que tiende a invisibilizar y a perpetuar la discriminación contra los indígenas. En segundo lugar, hacen falta políticas públicas y acciones desde el Estado que atiendan las necesidades particulares de los indígenas urbanos. Estas políticas

deberían estar orientadas no solo a mejorar sus condiciones de vida, sino también a desterrar la discriminación y el racismo que sufren los indígenas en las ciudades. (p. 57-58)

En este sentido, la reflexión y el análisis que se pueda generar sobre la migración amazónica también debe cumplir un rol en la construcción de una sociedad más justa, que promueva el respeto por los derechos de los pueblos indígenas reconocidos actualmente en el Perú⁸. Por ello, es necesario enfatizar en que un indígena no deja de serlo únicamente por trasladarse a una zona urbana y, por lo tanto, no pierde en estos casos los derechos específicos que le corresponden. La difusión del conocimiento sobre los procesos urbanos en los cuales se encuentran inmersos los pueblos indígenas amazónicos permite, siguiendo esta línea, disputar los imaginarios dominantes en la sociedad sobre este tema y brindar un panorama más complejo sobre las formas de expresar la identidad en las ciudades (Espinosa, 2012; Virtanen, 2010).

Las reformas neoliberales, implementadas en los países de Latinoamérica desde mediados del siglo XX, han generado que los procesos migratorios actuales adquieran dimensiones específicas que difieren de los procesos previos experimentados por los pueblos de la Amazonía. Es así que la urbanización, dentro de este panorama, adquiere expresiones transversales: “la improvisación, la precariedad, la escasez de infraestructura, servicios y planificación, así como, consecuentemente, la prevalencia de problemas de salud y nutrición entre las poblaciones más marginales” (Alexiades y Peluso, 2016, p. 3). Estos autores señalan también que los efectos del neoliberalismo generan una mayor atracción hacia las ciudades por los bienes y servicios que se vuelven imprescindibles, pero, a su vez, este mismo espacio no ofrece las condiciones y oportunidades suficientes para el número de migrantes que se trasladan a estos lugares por dichos motivos.

De esta manera, se ingresa en un círculo permanente donde se profundiza la vulnerabilidad de grupos históricamente excluidos como los pueblos indígenas. Es por ello que los deseos de mejorar sus condiciones de vida, especialmente en relación al empleo y la educación, se complejizan ante la falta de políticas públicas que se enmarquen en su realidad socio-cultural, lo que se suma a problemáticas permanentes en sus lugares de origen, como la presión sobre los territorios para la extracción de recursos naturales (Vega, 2014).

En este panorama tan particular, existen diversos autores que han analizado, en sus investigaciones, diferentes estrategias que los migrantes amazónicos ponen en práctica en los nuevos espacios que habitan. Estas son de carácter múltiple y se expresan, por ejemplo, en la vida en comunidad, las redes sociales, la inserción laboral, la reivindicación étnica, el parentesco, entre otros (Espinosa, 2009, 2012; Figoli y Fazito, 2009; Mussi, 2010; Trajano, 2005; Vega, 2014 y Virtanen, 2010). Dentro del conjunto de estrategias desplegadas interesa, para los fines de esta investigación, centrarse en aquellas vinculadas a la expresión identitaria para conocer la manera en que este factor influye en las luchas y reivindicaciones impulsadas en el espacio urbano.

Como señala Virtanen (2010) en el caso de los jóvenes migrantes de Rio Branco, los indígenas construyen su agencia a partir de prácticas vinculadas a sus propios grupos y a la sociedad nacional en general, proponiendo nuevas formas de entender el ser indígena dentro y fuera de sus comunidades, en un contexto enmarcado por las relaciones de poder locales. Esta misma línea es desarrollada por Espinosa (2012) cuando analiza las formas en que las organizaciones juveniles shipibo-konibo constituyen espacios para redefinir lo que significa ser indígena en la actualidad, a la luz de los desafíos contemporáneos que enfrentan.

Espacios como la escuela son también centrales en este proceso de reconfiguración de lo indígena en el contexto urbano. Oliveira y Saléte (2018) mencionan que la ciudad y la escuela pueden ser entendidas como lugares de fronteras interétnicas para la reconfiguración de nuevas identidades. Por su parte, Buu Sao (2012) señala que la experiencia educativa no solo es uno de los aspectos que definen la juventud indígena contemporánea, también es un elemento que influye en la organización política para expresar demandas determinadas.

Es relevante situar las estrategias de los migrantes dentro de la realidad social y política de los países latinoamericanos, plagada, a su vez, de discursos históricamente constituidos sobre lo que significa ser indígena. Como se mencionó en páginas anteriores, parte de los prejuicios existentes alrededor de este ámbito radican en la asociación acrítica entre una noción estática de cultura y ciertos espacios determinados, lo que lleva a vincular cualquier transformación espacial con una idea de “pérdida” identitaria.

Ximenes (2009) demuestra que, para los indígenas migrantes de Belém, el espacio no es lo que determina la identidad étnica, sino la manera en la que se apropian de múltiples formas del entorno y la realidad que experimentan

en los nuevos lugares que habitan. Sánchez (2011) profundiza en estas reflexiones al abordar el caso de los indígenas uitoto que migraron a la ciudad de Bogotá. En su trabajo, se observan las maneras en que los sujetos resignifican sus marcadores culturales para validar sus identidades en espacios determinados. Esta aproximación desbarata los esencialismos respecto a los pueblos indígenas amazónicos, ya que posiciona su agencia y su autorrepresentación en el panorama social como factores relevantes para el análisis de sus prácticas en la ciudad. Los propios migrantes, entonces, se posicionan y actúan en el contexto de las narrativas existentes alrededor de sus pueblos, marcadas por las nociones de tradición y modernidad (Trajano, 2005).

Existen también procesos comunes que permiten comprender las reconfiguraciones identitarias ocurridas durante el trayecto migratorio hacia las ciudades, de manera colectiva. Figoli y Fazito (2009) señalan que en la migración se expresan los conflictos históricos entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas, por lo que este proceso, según las circunstancias de las tensiones existentes, puede derivar en una reelaboración de las fronteras étnicas que afecta, en diferentes medidas, los sentimientos de solidaridad entre el grupo que se encuentra en situación de movilidad.

Una de las expresiones más contundentes vinculada a los procesos colectivos impulsados por las poblaciones migrantes amazónicas es la decisión de vivir en comunidad, lo que ocurre, por ejemplo, en el caso del pueblo shipibo-konibo. Siguiendo a Espinosa (2019), esto demuestra una intención por mantener en la ciudad ciertas dimensiones de sus vidas, relacionadas a sus formas de organización y a sus maneras particulares de expresar sus identidades como pueblo, dentro de una realidad cotidiana que ha sufrido profundos cambios en sus dinámicas. Las comunidades de Cantagallo y Cashahuacra son una muestra de esta estrategia puesta en práctica, que, además, cuentan con la particularidad de reunir a personas de un mismo pueblo indígena, lo que incorpora una dimensión étnica relevante al análisis.

4. Migración shipibo-konibo en el departamento de Lima

En relación a los temas y lugares que aborda esta investigación, es fundamental mencionar un conjunto de estudios que exploran diferentes dimensiones del fenómeno migratorio amazónico en la ciudad de Lima. En el caso de Cantagallo, existe una importante producción académica desarrollada, ya que se trata del lugar con mayor presencia de población shipibo-konibo

asentada como comunidad en la capital peruana. Sin embargo, en el caso de Cashahuacra, el número de trabajos se reduce notablemente, lo que abre una posibilidad novedosa de exploración para la presente investigación.

Espinosa (2019) analiza los desafíos que enfrentan los vecinos de Cantagallo por ser reconocidos como indígenas en la ciudad. En este sentido, aborda las disputas existentes entre las autoridades municipales y la población, así como los procesos de lucha que lideran para lograr la consecución de sus derechos. Vega (2014) desarrolla algunas de las ideas mencionadas a partir su estudio realizado sobre la migración indígena en Lima Metropolitana. En dicho trabajo, el autor analiza algunos elementos concretos de la comunidad de Cantagallo para comprender mejor su historia de conformación, las estrategias que su población desarrolla en la ciudad, sus condiciones de vida, entre otras cuestiones. Parte de los hallazgos de su investigación se desprenden del *Diagnóstico situacional de pueblos indígenas amazónicos en Lima Metropolitana* que realizó el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) en el año 2014.

Uno de los ámbitos abordados en los trabajos desarrollados en Cantagallo es el nuevo rol que adquieren las mujeres shipibo-konibo en la ciudad de Lima. Estas transformaciones se deben al protagonismo que han obtenido progresivamente en el espacio urbano como generadoras de ingresos económicos, a partir de la venta de sus artesanías, pero también por otros procesos como el mantenimiento de la práctica de la lengua originaria (Arista, 2011; Espinosa, 2009; Macachuachi, 2019 y Zavala y Bariola, 2010).

Por otro lado, se encuentran un grupo de estudios que centran su atención en el ámbito educativo de la población shipibo-konibo de esta comunidad. Cantagallo cuenta con una escuela intercultural bilingüe, la cual imparte educación inicial y primaria, hito que constituye uno de los mayores logros de las familias en su intento por mantener espacios para socializar sus propios valores culturales (Frigola, 2016 y Sánchez, 2015). Como señala Anzualdo (2015), crear un espacio como el mencionado, en la ciudad, transformó el paradigma que sostiene que este tipo de propuestas educativas solo están restringidas al ámbito rural.

Moscoso (2010) explora las “estrategias autogeneradas de aprendizaje”⁹ de los niños y jóvenes de Cantagallo en las escuelas públicas de Lima. Este autor señala que existen un conjunto de desafíos que enfrentan los estudiantes indígenas vinculados al tipo y nivel de enseñanza que reciben, aspecto también relacionado, de forma más amplia, con las prácticas que despliega

este sector de la población en los nuevos entornos urbanizados y las lógicas específicas que estos lugares conllevan.

Si bien en Cantagallo existe la intención de mantener el idioma shi-pibo-konibo, este proceso no se encuentra exento de conflictos y cambios permanentes. Particularmente, las transformaciones generacionales implican un elemento que debe ser considerado en el análisis, para no quedarse con una imagen estática de un proceso que se encuentra en dinámica constante. Sánchez et al. (2018) realizaron un estudio sobre las actitudes de la población de Cantagallo frente a su lengua. Al abarcar el periodo comprendido entre el año 2002 y 2017, la investigación observó que, a pesar de existir una actitud positiva en general hacia el idioma propio, en los últimos años se presenta un debilitamiento en su práctica por parte de los jóvenes, lo que podría vincularse con algunos factores más específicos, como la discriminación lingüística.

Por otro lado, los trabajos de Arista (2011) y Kennedy (2011) abordan las dificultades que enfrenta la población de Cantagallo desde el marco interpretativo de la pobreza, el desarrollo y la exclusión social. Kennedy (2011) busca comprender la influencia de la noción occidental de pobreza en el pueblo shi-pibo-konibo de la comunidad, en un escenario caracterizado por la transformación de sus necesidades básicas. En esta línea, la investigación de Arista (2011) profundiza en algunos de estos cambios, como lo es, por ejemplo, la necesidad imperante de obtener dinero dentro de un contexto desfavorable por las pocas oportunidades laborales existentes y la ausencia de formación educativa necesaria.

Para concluir esta sección se debe mencionar que, en el caso de la comunidad de Cashahuacra, El CAAAP (2014) cuenta con uno de los pocos documentos que permite aproximarse a este espacio, donde brinda un panorama general sobre la situación que enfrenta esta población ubicada en el distrito de San Eulalia, provincia de Huarochirí. A partir de la encuesta realizada a treinta ciudadanos que residían en dicho lugar, se pudo construir un perfil general de sus condiciones de vida, así como conocer algunos aspectos vinculados a la historia de asentamiento en dicho territorio. Finalmente, Vega (2014) retoma algunos de estos elementos en su trabajo sobre los migrantes amazónicos en Lima. Cabe resaltar el peso que le brinda a la comprensión de las estrategias desarrolladas para ubicarse en la zona en que se encuentran. Sin embargo, queda pendiente realizar un análisis con más profundidad de la población que vive en esta comunidad, a partir del conocimiento de sus

discursos, sus formas de organización actual, así como los retos que vienen enfrentando en los últimos años.

5. El territorio como derecho y demanda

Un eje transversal señalado, durante el trabajo de campo, como una de las principales dificultades que atraviesan ambas comunidades es la falta de formalización del territorio en el que viven. Esto refiere que la población de Cantagallo y de Cashahuacra no cuenta con títulos de propiedad para sus viviendas¹⁰, ni tampoco para sus comunidades en general. Esta situación genera preocupación e incertidumbre entre los ciudadanos shipibo–konibo, ya que señalan que en cualquier momento existe la posibilidad del desalojo, al no contar con ningún sustento legal que los ampare. Como señala una de las lideresas de Cantagallo: “el territorio es la base principal del ser humano. Nosotros lo que queremos, no queremos plata, queremos esto, el predio. Ya nosotros construiremos piedrita por piedrita, ladrillo por ladrillo cada uno o, aunque sea, triplay” (comunicación personal, 23 de marzo de 2023).

Actualmente, en Cantagallo existe una realidad particularmente compleja, ya que, en el año 2019, el Ministerio de Vivienda, Construcción y Saneamiento (MVCS) realizó el *Estudio Geotécnico con fines de cimentación en el terreno denominado sub lote 02 de Cantagallo – Rímac*, el cual concluyó que la zona no era apta para la construcción de viviendas debido a la existencia de altas concentraciones de plomo y arsénico perjudiciales para la vida de la población (El Comercio, 2019). Tomando en cuenta que la relación histórica entre la comunidad y las autoridades estatales y municipales ha estado marcada por el conflicto, las tensiones y las promesas incumplidas, la población de Cantagallo ha tomado estos resultados desde una visión crítica. Las y los líderes de la comunidad comentan que estos buscan ser un pretexto para desalojarlos de la zona. Por ello, actualmente se han organizado para realizar un estudio de suelo¹¹ de manera independiente y así contrastarlo con los resultados que arrojó el elaborado por el MVCS. Como menciona uno de los vecinos de la comunidad: “hemos esperado de parte del Estado años, y ya no tenemos confianza en el Estado, ya no hay confianza. Son 23 años que venimos esperando y había proyectos que el Estado no cumplió” (comunicación personal, 26 de marzo de 2023).

Este escenario genera que las personas de la comunidad tengan miedo incluso de invertir en la mejora de sus propias viviendas, pues consideran que esto podría ser en vano si la Municipalidad de Lima decide

unilateralmente reubicarlos y utilizar el territorio para realizar alguna obra en particular. Por otro lado, cabe mencionar que existe una división de opiniones entre los vecinos de Cantagallo sobre la posibilidad de aceptar una nueva propuesta de reubicación después del proyecto cancelado¹², en el año 2015, por parte del exalcalde de Lima Luis Castañeda Lossio. Mientras algunos piensan que es importante quedarse en el predio por la historia que tienen en el lugar, así como por las pérdidas económicas y materiales que podrían enfrentar en un posible traslado, otros señalan que el desplazamiento a otra zona de la ciudad podría mejorar sus respectivas condiciones de vida. Sin embargo, más allá de la división de opiniones, sí existe un consenso: cualquier propuesta de reubicación debe considerar un conjunto de condiciones mínimas que brinden seguridad a las familias shipibo–konibo. La situación descrita es expresada de la siguiente manera por uno de los líderes de la comunidad:

Si es que el Estado habría adelantado “mira tenemos un espacio donde pueden estar mejor, de acorde a su pertinencia cultural. Toma la llave, toma título de propiedad. Hay agua, desagüe, todo”. ¿Quién no desearía? (...) Pero mientras que no haya eso ¿Con qué garantía podríamos haber pensado [en una] reubicación? (comunicación personal, 24 de marzo de 2023)

Por este motivo, en la actualidad, persiste una visión de desconfianza frente a las autoridades municipales sobre el tipo de intervención que se buscará realizar en Cantagallo desde la presente gestión edil. Esta situación cobra mayor relevancia, ya que la línea de acción política del presente alcalde, Rafael López Aliaga¹³, coincide en múltiples aspectos con la de Castañeda Lossio, principalmente en lo referente a la priorización de obras de infraestructura que dejan en un segundo plano la situación y los reclamos de sectores poblacionales como los migrantes amazónicos, quienes pueden llegar a ser vistos como obstáculos para el desarrollo de este tipo de proyectos.

En el caso de Cashahuacra, la situación tiene matices más contradictorios, ya que existe una fecha de fundación legal de la comunidad, 13 de abril de 2009, que contó con la firma de un documento del entonces alcalde del distrito de Santa Eulalia, Elías Toledo. Sin embargo, en el año 2015, durante la gestión del exalcalde Abel Arteaga, hubo un intento de desalojo de las familias de la zona y, actualmente, el asentamiento humano Nueva Esperanza, donde se ubica la comunidad shipibo–konibo, se encuentra en litigio, por lo que no existe claridad sobre el dueño legítimo del lugar.

La población de Cashahuacra solo cuenta con constancias de posesión sobre sus viviendas, documento que, si bien otorga cierto grado de tranquilidad a las familias, es insuficiente. La falta de títulos de propiedad genera que la situación de la comunidad, en relación al territorio, esté supeditada a los cambios en la gestión municipal. En ese sentido, no existen garantías que les aseguren la permanencia en la zona durante un tiempo determinado, independientemente de las políticas que adopten las autoridades del distrito de Santa Eulalia.

La ausencia de un respaldo legal que permita a los migrantes shipibo-konibo, de Cantagallo y Cashahuacra, defenderse ante posibles desalojos es uno de los pilares centrales para entender el conjunto de vulnerabilidades que enfrentan. A esto se suman problemáticas que, si bien no se desarrollarán en este artículo, deben ser tomadas en cuenta, como la precariedad de las viviendas¹⁴ y la falta de acceso pleno a los servicios básicos¹⁵. Sin contar con la seguridad necesaria para poder vivir en los territorios en que se encuentran, las posibilidades de mejorar las condiciones de vida enfrentan un obstáculo sumamente complejo. Las respectivas autoridades, estatales y municipales, tanto de la provincia de Lima como de Huarochirí, deben priorizar este factor como primer paso para saldar la deuda histórica que mantienen con la población amazónica migrante ubicada en sus zonas de jurisdicción.

6. Organización comunal, asociaciones y liderazgos

Un primer elemento a considerar cuando se analizan las formas de organización política en Cantagallo y Cashahuacra es la diferencia que existe en la centralización de la representación en cada una de las comunidades. Un factor importante para explicar ello es el número de pobladores en ambos territorios. En Cantagallo, según las declaraciones de algunos líderes, viven en la actualidad alrededor de 1 500 y 2 000 habitantes, se ha optado por una forma de organización basada en las asociaciones. Como señala Espinosa (2016):

las federaciones u organizaciones indígenas son una nueva forma de institucionalidad política indígena que aparecen en la Amazonía en los años sesenta, y que luego se extiende a lo largo de toda la región durante las dos décadas siguientes. Esta forma de organizarse fue la respuesta indígena a un contexto histórico en el cual las formas tradicionales para defender sus territorios y sus formas propias de expresión cultural ya no eran posibles. (p. 105)

Si bien durante los primeros años de formación de la comunidad de Cantagallo solo existía una asociación representativa, conforme pasó el tiempo se constituyeron nuevas y, actualmente, son cuatro las que operan en el territorio, presididas por Karina Pacaya (Asociación de Artesanos Shipibos Residentes en Lima Pro Vivienda – ASHIREL-V), Ricardo Franco (Asociación de Vivienda de Shipibos en Lima - AVSHIL), Olinda Silvano (Asociación de la Comunidad Urbana Shipibo–Konibo de Lima Metropolitana - ACUSHIKOLM) y Gabriel Indalicio (Asociación Comunidad Shipibo–Konibo de Cantagallo). Estas organizaciones cuentan con sus socios particulares y los presidentes mencionados se encargan de las tareas de representación y coordinación entre ellos. Además, tienen un funcionamiento independiente, por lo que cada una de ellas prioriza aquellas actividades que considera más relevantes para la comunidad, lo que conlleva la realización de respectivas reuniones y asambleas internas.

Las asociaciones de Cantagallo tienen como objetivo final el mejoramiento de la calidad de vida de la población. En este sentido, sus iniciativas abarcan ámbitos como la formalización del territorio y la consecución de los títulos de propiedad, la promoción de proyectos y actividades vinculadas a la artesanía, así como la mejora en el acceso a los servicios básicos para las familias. Los avances paulatinos conseguidos en este último rubro no hubieran sido posibles sin el trabajo conjunto desarrollado por las asociaciones en momentos específicos de la historia de la comunidad.

Asimismo, se debe señalar que gracias a la existencia de estas asociaciones se han conseguido reivindicaciones muy importantes, como la construcción de la escuela intercultural bilingüe, la primera de estas características creada en la ciudad de Lima. Además, el trabajo organizado entre estos colectivos ha permitido defender el espacio urbano en el que se ubican, desde la movilización y la organización promovida entre la población en diferentes contextos. Estos aspectos demuestran que, más allá de los proyectos particulares que desarrollen, existen elementos comunes en las distintas asociaciones que buscan priorizar los intereses de toda la comunidad. Esto, sumado al trabajo de cada una de ellas, ha logrado posicionar a Cantagallo en la esfera pública, y genera una visibilidad especial, la cual deriva en apoyos e iniciativas que benefician al conjunto de las familias.

Por su parte, en Cashahuacra, donde se calcula que viven alrededor de 103 personas del pueblo shipibo–konibo, se ha optado por una organización basada en una figura centralizada de poder que es el líder o representante de

la comunidad, Gilmer Noriega. Este, a su vez, se apoya en algunas personas a las que delega ciertas labores, como son el vicepresidente, el tesorero, el fiscal, entre otros. Sin embargo, más allá de las tareas asignadas a estos miembros de la comunidad, la figura del líder es la que tiene mayor peso en la vida política cotidiana de Cashahuacra. Espinosa (2016) señala que este tipo de modelo comunal:

funciona de manera similar a la de una comunidad nativa rural, tal como se establece a partir de la Ley de Comunidades Nativas. Según esta ley, uno de los principales requisitos para el reconocimiento oficial de una comunidad nativa es la designación de un “jefe” o “presidente” de la comunidad por parte de la asamblea comunal, además de una junta directiva cuya composición puede variar según las necesidades de las distintas comunidades. De acuerdo a la ley, el jefe o presidente de la comunidad es el representante legal de la comunidad ante el Estado para cualquier tipo de trámites legales, administrativos o judiciales. (p. 104)

Ahora bien, se debe considerar que la población shipibo–konibo ubicada en este territorio del distrito de Santa Eulalia forma parte de un asentamiento humano más amplio, el de Nueva Esperanza. Este espacio cuenta con una organización política particular que representa a un conjunto mayor de población, incluidas las familias indígenas. El presidente actual de la Asociación Nueva Esperanza es uno de los vecinos shipibo–konibo, Carlos Valera, quien ganó las elecciones realizadas en el asentamiento humano referido junto con el equipo que postuló. Como menciona Clara Cárdenas (comunicación personal, 30 de marzo de 2023), especialista que realiza su investigación de doctorado en la comunidad, este panorama sitúa al liderazgo indígena frente a un nuevo desafío, ya que, durante los siguientes años, uno de ellos tendrá la tarea de representar no solo a las personas de su propio pueblo, sino también al resto de la población de la zona. Más allá de la particularidad de este escenario interesante en la vida política de Nueva Esperanza, para los fines de este artículo se ha priorizado analizar la organización específica que tiene la comunidad shipibo–konibo dentro de este asentamiento humano mayor.

Respecto de Cantagallo, se debe mencionar que cada una de las y los líderes de las asociaciones movilizan, para lograr los objetivos deseados, distintas redes de contactos, que van desde representantes públicos, como congresistas o funcionarios de las municipalidades, hasta organismos no

gubernamentales, con los cuales impulsan acciones en conjunto. Estas incluyen la llegada de donaciones, la realización de talleres de capacitación, las charlas informativas, la promoción de lugares de venta y exposición de artesanía, la creación de espacios comunales para la población, la movilización para la defensa del territorio, entre otras.

De esta manera, desde sus coordinaciones, los líderes tejen redes de apoyo con un conjunto de aliados provenientes de diferentes instituciones públicas y privadas a las que pueden recurrir en momentos específicos en los que la comunidad se ve comprometida. Por ejemplo, en el año 2017, representantes de la comunidad de Cantagallo junto a un equipo de abogados del CAAAP y la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CNDDHH) presentaron una serie de demandas ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), entre las que destacaron la falta de reconocimiento de la comunidad y la desprotección por parte del Estado peruano¹⁶.

Gracias a este tipo de procesos, las demandas de la población son visibilizadas en diferentes ámbitos políticos y pueden recibir una cobertura mediática importante que favorece al posicionamiento de la comunidad en el debate público. Junto con las dinámicas de red descritas, habría que agregar la constante participación de muchos de los líderes y lideresas en espacios formativos, los cuales permiten mejorar sus conocimientos, sus habilidades de representación y las formas de gestión de sus respectivas asociaciones.

En el caso de Cashahuacra, se puede mencionar la existencia de ciertos elementos comunes a los de Cantagallo, pero en una escala menor. En este sentido, el líder de la comunidad, quien ha ocupado este puesto durante los últimos doce años aproximadamente, ha conseguido establecer diferentes alianzas con actores provenientes de universidades, organizaciones no gubernamentales o de la municipalidad de Santa Eulalia, que lo ha convertido en un actor político con una capacidad de acción importante, no solo entre la población shipibo-konibo, sino también en todo el asentamiento humano Nueva Esperanza.

El representante de la comunidad es el encargado de reunir a toda la población cuando enfrentan alguna emergencia en particular, en los casos en que reciben apoyos o donaciones de instituciones públicas o privadas, pero también cuando se requiere realizar faenas comunales u organizar

actividades diversas para generar ingresos para las familias. El tipo de acciones y gestiones realizadas por el líder están vinculadas a las necesidades del día a día de la comunidad, aspecto que se torna particularmente complejo por la precariedad de las viviendas, el acceso limitado a los servicios básicos y la falta de trabajo.

Es interesante resaltar que, en Cashahuacra, la posibilidad de crear organizaciones o asociaciones representativas estaba asociada a la fragmentación del pueblo shipibo-konibo y, por lo tanto, era una realidad que, se consideraba, podría ser contraproducente para los procesos reivindicativos en los que se encuentran inmersos. Esto se menciona, ya que las distintas agrupaciones que podrían surgir enfrentarían el riesgo de desviar sus objetivos de las necesidades de la comunidad para priorizar intereses particulares.

7. Expresión identitaria, espacio urbano y reivindicación

Uno de los elementos que comparten Cantagallo y Cashahuacra cuando se analiza su historia de conformación, es que ambas poblaciones optaron por vivir en comunidad una vez llegadas a los distritos donde se establecieron. Existe un discurso transversal, a partir de las entrevistas realizadas, el cual señala que la decisión de optar por un tipo asentamiento colectivo en la ciudad está íntimamente vinculada al tipo organización espacial que tenían en la Amazonía. Uno de los vecinos de Cashahuacra expresaba ello de la siguiente manera:

La costumbre tiene que ver mucho en eso. La forma de vida de nosotros. De una u otra forma es muy fuerte para nosotros estar uno por su lado, porque siempre hemos vivido así. Yo creo que es una costumbre que, a mi parecer, no es tan malo. Es algo bueno para nosotros y para estar unidos más que todo. (comunicación personal, 19 de marzo de 2023)

Este elemento se relacionaba a la forma de organización territorial en comunidad, la cual les permitía mantener y recrear los valores de la cultura shipibo-konibo en la ciudad. De esta manera, compartir un mismo espacio con las personas de tu propio pueblo brinda la posibilidad de realizar un conjunto de prácticas, a partir de una interacción cotidiana recurrente, como ocurre, por ejemplo, con la comunicación en el idioma materno. Uno de los líderes de Cantagallo comenta lo siguiente:

Es importante [vivir en comunidad] para no perder la cultura, la costumbre de que nosotros practicamos desde que vinimos de la selva. Para visibilizar nuestra cultura, porque sólo así mantenemos nuestra cultura, nuestra artesanía, entre todos. Porque si nosotros nos vamos cada cual por su lado se va a desaparecer, así como ha pasado con los quechuahablantes. (comunicación personal, 23 de marzo de 2023)

De esta manera, la disposición en el espacio favorece diversas acciones y genera que la población de ambas comunidades continúe, en mayor o menor medida, identificándose con una historia común, la cual sigue reinventándose en el presente, en un nuevo contexto. Por ello, si bien las nuevas generaciones tendrán una experiencia de vida diferente al nacer y crecer en la ciudad, estas mantendrán un contacto directo con la cultura shipibo-konibo desde la relación con sus familiares y la dinámica comunal. Este escenario demuestra que los migrantes amazónicos mantienen su condición como pueblo indígena, lo que les permite exigir los mismos derechos que le corresponden a aquellos que siguen estando en la Amazonía peruana. Hay que recordar que los derechos colectivos de los pueblos indígenas incluyen el acceso a la tierra y al territorio, la consulta previa, la educación, la salud intercultural, entre otros.

Asimismo, los vecinos de Cantagallo y Cashahuacra señalaron que vivir en comunidad les permitía establecer una serie de apoyos mutuos, importantes dentro del contexto de dificultades que enfrentaban en la ciudad. Entre estos se mencionan aspectos cotidianos como cuidar de personas cuando que se encuentran mal de salud, vigilar la casa de los vecinos cuando no están, compartir la comida en ciertos contextos o realizar faenas comunales en beneficio de las familias. Por ello, más allá del ámbito identitario, al ser poblaciones que se encuentran en situaciones de vulnerabilidad y pobreza urbana, encontrarse próximos físicamente les permite encarar este tipo de escenarios de manera colectiva, generando ayuda recíproca entre los diferentes miembros de la comunidad.

En el contexto de vida comunal descrito anteriormente, las familias de Cantagallo y Cashahuacra expresan su cultura de múltiples maneras y desde distintos espacios. Antes de pasar a analizar este aspecto, hay que enfatizar en el rol que cumple la dimensión identitaria en los procesos reivindicativos de esta población. Como señala Oscar Espinosa (comunicación personal, 27 de abril de 2023), existen dos tipos de lucha política entre la población indígena migrante: una más tradicional, vinculada al trabajo de las organizaciones, así

como a la negociación con las municipalidades; y otra de carácter cultural, que consiste en visibilizar la identidad indígena en la ciudad. Por ello, es importante no desligar las expresiones culturales del proceso de búsqueda de mejores condiciones de vida que vienen impulsando estas comunidades urbanas a lo largo de los años.

Un factor central en este escenario es el mantenimiento de la lengua local en ambos lugares. Esta práctica ocurre en las relaciones cotidianas que establecen las familias dentro de sus hogares, pero también en los vínculos creados con el resto de vecinas y vecinos de la comunidad. Ahora bien, a pesar de que los padres y madres suelen enseñar a sus hijos el idioma shipibo-konibo, las personas más jóvenes de la comunidad utilizan esta lengua cada vez menos en las distintas interacciones que establecen. Vale recordar que, en el caso de Cantagallo, la existencia de la escuela intercultural bilingüe permite a los niños y niñas de la comunidad contar con un espacio especial para practicar el idioma materno.

Además de este elemento, las personas entrevistadas señalaron que gran parte de la expresión de la cultura shipibo-konibo se genera a través del arte, lo que incluye, por ejemplo, la elaboración de bordados, collares, murales y producción de distintas artesanías. A esto se suman otras prácticas, como la realización de danzas y cantos típicos, pero también la preparación de platos amazónicos, y la utilización de plantas medicinales, a las que recurren desde que vivían en las comunidades ubicadas en el río Ucayali. A partir de ello, se puede mencionar que existe una convicción importante en la población de Cantagallo y Cashahuacra de apostar por el mantenimiento y recreación de las prácticas culturales como elemento reivindicativo y cohesionador. Como se mencionaba en una de las entrevistas realizadas: “por esa razón, día a día, tengo que hablar incansablemente, aunque periodistas, aunque me entrevisten, que se cansen, pero yo nunca me cansaré de hablar de mi cultura shipibo, demostrando que es una cultura viva, que siempre estamos acá nosotros” (comunicación personal, 19 de marzo de 2023).

Cabe mencionar, además, que varias de las viviendas de Cantagallo y Cashahuacra cuentan con pinturas y diseños shipibo-konibo que brindan una visualidad particular a ambos lugares y los hace más reconocibles dentro del espacio urbano en el cual se insertan.

En este punto se debe señalar el rol que cumplen las mujeres indígenas, dedicadas a la artesanía y a la producción artística en general, en la difusión de las prácticas culturales de la comunidad. Dedicarse permanente a estas

actividades no sólo les confiere un papel protagónico dentro de los territorios donde se ubican, también brindan visibilidad a la totalidad de la población shipibo-konibo en las ferias artesanales y en las exposiciones a las que son invitadas en distintos espacios de la ciudad, donde además suelen asistir con sus vestimentas típicas (Espinosa, 2009). Un ejemplo reciente de lo mencionado es la muestra artística que tuvo lugar, entre noviembre del 2022 y marzo del 2023, en el Museo de Arte Contemporáneo de Lima titulada *Madres plantas y mujeres luchadoras. Visiones desde Cantagallo*. Esta exposición reflexionaba sobre las formas en que la población de esta comunidad enfrentó la crisis sanitaria por la covid-19.

A pesar de que el trabajo artístico de las mujeres ha posibilitado un mayor protagonismo en las comunidades urbanas, todavía existe un largo trecho por recorrer para lograr una realidad igualitaria entre hombres y mujeres indígenas. Una de las entrevistadas señala que:

el machismo dentro de la comunidad es muy fuerte, no quieren que tengas cargo importante, si ya tienes un cargo importante te minimizan. [...] La mujer sabe organizar su tiempo, su familia, su trabajo, su emprendimiento, su organización, sabe en qué momento cocinar para sus hijos. (comunicación personal, 26 de marzo de 2023)

Por ello, se deben fomentar procesos de sensibilización en la población para eliminar la discriminación y las múltiples violencias que todavía pueden seguir enfrentando las mujeres shipibo-konibo en sus comunidades.

Por otro lado, además de las actividades de carácter más cotidiano, tanto en Cantagallo como en Cashahuacra, se mencionó que el 24 de junio, día de San Juan, es una de las fechas más importantes en las que se celebra y se expresa la cultura indígena. Durante esta fiesta, se organizan un conjunto de actividades que incluyen las distintas prácticas mencionadas previamente, como el canto, la danza, la venta de artesanías y comida típica. Esta celebración no solo permite obtener ciertos ingresos económicos para las familias de la comunidad, también reivindica anualmente la presencia amazónica en los distritos del Rímac, Santa Eulalia y, de manera más amplia, en el espacio urbano del departamento de Lima.

En Cantagallo se suelen celebrar los aniversarios de las cuatro asociaciones existentes, donde se promueven actividades similares a las descritas previamente. En el caso de Cashahuacra, se suma la celebración que realizan el 13 de abril, fecha de fundación de la comunidad. La visibilidad

generada por la expresión pública de sus prácticas culturales permite que estas comunidades se vuelvan rápidamente identificables para las autoridades distritales de ambas zonas, lo que facilita, en cierta medida, la llegada de algunos apoyos de instituciones públicas y privadas. Esta situación, en Cashahuacra, donde la población shipibo–konibo se encuentra dentro de un asentamiento humano mayor que incluye también a familias no indígenas, ha derivado en la emergencia de conflictos en la zona. Como señala Clara Cárdenas (comunicación personal, 30 de marzo de 2023), algunos vecinos de Nueva Esperanza han criticado, en ciertos momentos, a los ciudadanos indígenas al afirmar que existe un trato diferenciado hacia ellos por parte de las autoridades.

Es importante considerar este tipo de situaciones como ejemplo de las tensiones que pueden surgir entre las comunidades indígenas urbanas y el resto de la población con quien se relaciona. La visión sobre los migrantes combina todavía desconocimiento, prejuicios y distintas formas de discriminación, lo que sumado a casos como el mencionado, en los que se les ha llegado a brindar mayor atención por la visibilidad conseguida, genera interacciones que pueden ser problemáticas.

Finalmente, y retomando una de las reflexiones previas, se debe considerar que el posicionamiento público logrado por las comunidades de Cantagallo y Cashahuacra enfrenta el riesgo de exaltar única y exclusivamente el ámbito cultural, lo cual permite que algunas autoridades e instituciones desliguen este campo de las reivindicaciones sociales, políticas y económicas que también persigue la población. Por este motivo, es fundamental ser reiterativos y enfatizar en la necesidad de concebir de manera relacional los ámbitos identitarios/culturales y los políticos/reivindicativos, para no caer en una mirada que priorice lo indígena desde una estética superficial, sin considerar su contexto socioeconómico.

8. Conclusiones

El presente artículo ofrece un panorama complejo y desafiante sobre las realidades que enfrenta la población shipibo–konibo migrante en la ciudad de Lima. El análisis propuesto evidencia que todavía son muchas las carencias y vulnerabilidades experimentadas por quienes viven en estos territorios. A pesar de ello, sus formas de organización política y la práctica de la propia cultura representan elementos clave para comprender su agencia y las reivindicaciones específicas que impulsan en su día a día. Es fundamental

reconocer estas acciones y brindarle la centralidad que merecen sin caer en una postura idealizante, que no contemple el trasfondo de desigualdad estructural en la cual se enmarcan, ni la responsabilidad de las autoridades estatales y municipales en transformar las condiciones de vida de ambas comunidades.

En esta investigación se observó que la población de Cantagallo y Cashahuacra tiene como una de sus principales preocupaciones la falta de reconocimiento legal de los territorios donde viven. La ausencia de títulos de propiedad a nivel comunal e individual genera una incertidumbre constante, por la posibilidad de enfrentar intentos de desalojo ante las iniciativas que buscan impulsar las autoridades municipales.

La organización política es distinta en ambas comunidades. Mientras que Cantagallo opta por una forma de representación basada en las asociaciones, Cashahuacra se encuentra organizada a partir de la figura del representante o líder de la comunidad. La diferencia poblacional es uno de los elementos que entran en juego para comprender la particularidad de cada caso.

Los presidentes de las asociaciones de Cantagallo y el líder de la comunidad de Cashahuacra son los encargados de canalizar las demandas y las necesidades de la población a la que representan. En este contexto, cada uno de ellos se relaciona con diversos actores públicos y privados para impulsar proyectos que beneficien a sus comunidades. Debido a las necesidades urgentes que enfrentan, muchas de sus iniciativas están enmarcadas en la búsqueda del acceso a servicios básicos, la formalización y defensa de sus territorios, así como la llegada de donaciones para las familias. Sin embargo, sus acciones también buscan promover espacios de trabajo y difusión de la cultura desde el arte, talleres de formación y capacitación para los líderes de la comunidad y el mejoramiento de espacios comunales.

Para ambas poblaciones es importante mantenerse como una comunidad en la ciudad, ya que no sólo es una forma de organización espacial que históricamente han tenido como pueblo indígena, sino además permite continuar y reinventar redes de apoyo entre las familias. Asimismo, esta manera de asentarse en el espacio les permite mantener un conjunto de prácticas vinculadas a su identidad cultural. Uno de los elementos centrales en este aspecto es el mantenimiento de la lengua, que sigue practicándose entre los miembros de ambas comunidades.

Por otra parte, mantienen expresiones relacionadas al arte indígena, como el uso de ropas típicas, la preparación de comidas amazónicas, los

cantos tradicionales y la utilización de plantas medicinales. Continuar con diversas prácticas culturales, en comunidad y en el contexto urbano, recrea una identidad colectiva y refleja que los migrantes shipibo–konibo deben ser reconocidos como un pueblo indígena en la ciudad. Tomar conciencia de esta situación, sumado a la obligación de las autoridades estatales de brindarle un sustento legal, permite exigir de forma más enfática el conjunto de derechos colectivos que le corresponden a las poblaciones de ambas comunidades, como son la consulta previa, el territorio, la autodeterminación, la salud y la educación intercultural, entre otras cuestiones.

Es importante recordar que la visibilidad del pueblo shipibo–konibo desde el arte y sus demás expresiones culturales no debe derivar en una postura exotizante que los reconozca únicamente por sus elementos estéticos o paisajísticos. Los intentos de las y los migrantes por posicionar sus agendas en el debate público se enmarcan en una lucha colectiva por la consecución de una ciudadanía igualitaria e intercultural. De esta manera, no se puede desligar el ámbito identitario del político cuando se analiza la vida de la población indígena migrante.

Cantagallo y Cashahuacra representan ejemplos contemporáneos de la migración indígena amazónica a las ciudades. A pesar de establecerse desde inicios del presente siglo en el espacio urbano, ambas comunidades siguen encontrando trabas para acceder con plenitud a los derechos fundamentales que les corresponden. Las intervenciones desarrolladas por las instituciones públicas en estos territorios se enmarcan en apoyos puntuales que no generan un impacto real en las condiciones de vida de la población a largo plazo. Mientras tanto, las familias migrantes siguen desafiando, desde sus estrategias individuales, pero, sobre todo, colectivas, el complejo panorama que enfrentan en la ciudad; buscando oportunidades que puedan brindar ingresos económicos a cada comunidad, apostando por la educación como medio para lograr un futuro mejor para sus hijos y practicando su cultura como herramienta de reivindicación identitaria. Las autoridades estatales y municipales tienen una deuda histórica con estas poblaciones que no puede seguir aplazándose.

Notas

- 1 Si bien la comunidad de Cashahuacra forma parte de la provincia de Huarochirí, se encuentra a solo 500 metros de Lima Metropolitana, por lo que se considerará que la influencia de dicha ciudad es fundamental para comprender los procesos que enfrenta la comunidad (CAAAP, 2014).
- 2 Cómo señalan Chase Smith (2011) en el caso de los yánesha y Regan (2011) en el de los jíbaros, se pueden identificar movilidades históricas de las poblaciones de la Amazonía en la costa y sierra del Perú.
- 3 Un agradecimiento especial a Ludovica Romano e Irene María Maldera, quienes me apoyaron en la realización de las entrevistas en Cantagallo y Cashahuacra.
- 4 Para el caso de Cashahuacra, se entrevistó a Lucero Solano y a Luis Arteaga, profesionales del área de Dignidad Humana de la Diócesis de Chosica, así como a Clara Cárdenas, especialista en salud pública y doctoranda en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), quien se encuentra realizando su proyecto de tesis en la zona. Para el caso de Cantagallo, se entrevistó a Oscar Espinosa, doctor en antropología con amplia trayectoria en la investigación de los pueblos indígenas amazónicos y su migración a las ciudades, a Johana Asurza, oficial de proyecto de justicia ambiental y climática en Oxfam, quien trabajó entre el año 2016 y 2020 en la comunidad junto con la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CNDDHH) y a Richard Odiana, abogado que participó en la audiencia llevada a cabo en el año 2017 para presentar el caso de Cantagallo ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).
- 5 Según la información brindada en algunas entrevistas, la población en la actualidad puede estar bordeando los 2 000 habitantes.
- 6 La Marcha de los Cuatro Suyos fue una movilización realizada en el año 2000 en rechazo a la dictadura del expresidente Alberto Fujimori.
- 7 Definitivamente, existen excepciones de investigaciones que fueron precursoras en este campo de estudios, como el trabajo de Cardoso de Oliveira (1972): Urbanización y tribalismo: la integración de los indios Terena a una sociedad de clases.
- 8 Según Camera y Gonzales de Derecho, Ambiente y Recursos Naturales (2018), los principales instrumentos legales internacionales que protegen los derechos de los pueblos indígenas son el Convenio de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (OIT, 1989), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007) y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (OEA, 2016). Mientras tanto, a nivel nacional, los instrumentos legales vigentes centrados en la protección de sus derechos son la Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios, reconocido en el Convenio 169 OIT-Ley 29785 (año 2011) y su reglamento (año 2012) y la Ley que establece el Régimen de Protección de los Conocimientos Colectivos de los Pueblos Indígenas Vinculados a los Recursos Biológicos – Ley 27811 (año 2002).
- 9 Moscoso las define como “aquellas actitudes y / o acciones que los niños y jóvenes tuvieron que hacer uso mientras se insertaban en el ritmo y las reglas de la ciudad de Lima y en la cultura de las instituciones educativas limeñas” (2010, p. 7).
- 10 En la entrevista realizada a uno de los líderes de la comunidad de Cantagallo se mencionó que la dimensión de las viviendas es tan reducida que no cumple con los parámetros que exige el Organismo de Formalización de la Propiedad Informal (Cofopri) para brindar los títulos de propiedad individual.
- 11 Una de las lideresas señaló que se encuentran realizando un estudio sobre el subsuelo junto con la Universidad Nacional Agraria La Molina y la Universidad de Granada para comprobar si realmente el territorio se encuentra contaminado.

- 12 Durante el periodo de gobierno de la exalcaldesa de Lima Susana Villarán (2011-2014) se realizó un proceso de negociación con la población shipibo-konibo de Cantagallo, en el marco del proyecto Vía Parque Rímac, para reubicarlos a la zona de Campoy, ubicada en el distrito de San Juan de Lurigancho. Esta iniciativa fue interrumpida unilateralmente, en el año 2015, con el ingreso al sillón municipal del también exalcalde de Lima Luis Castañeda Lossio, quién destinó los fondos de este proyecto a la construcción del by pass vehicular entre las avenidas 28 de Julio y Arequipa (Defensoría del Pueblo, 2016).
- 13 Rafael López Aliaga es el electo alcalde de Lima Metropolitana para el periodo 2023-2026.
- 14 La mayoría de ellas están hechas de madera y calamina, lo que representa un riesgo considerable frente a incendios que pueden generalizarse de forma rápida y sitúa a la población en una posición especialmente vulnerable cuando ocurren fenómenos climáticos, como el reciente ciclón Yaku en el año 2023.
- 15 La mayoría de avances logrados en este ámbito, durante los últimos años, han sido resultado de la autoorganización y las negociaciones llevadas a cabo por las propias poblaciones, lo que las mantiene sujetas a pagos sobredimensionados y arbitrarios, pero también a la intermitencia circunstancial de los servicios de agua y luz.
- 16 A pesar de que, en esta audiencia pública, del 20 de marzo de 2017, el Estado peruano informó que tenía planeado implementar un proyecto habitacional para que las familias de Cantagallo puedan acceder a una vivienda adecuada (OEA, 2017), después del incendio ocurrido en la comunidad en el año 2016, esta iniciativa nunca se llevó a cabo.

Referencias bibliográficas

- Alexiades, M. y Peluso, D. (2016). Introduction: Indigenous Urbanization in Lowland South America. *The journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20(1), 1-12.
- Alfaro, N. (2016). *Inmigración y asentamiento nativo amazónico en zonas urbanas: el caso de los asháninka, shipibo – konibo y otras comunidades amazónicas en Lima metropolitana*. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Anzualdo, J. (5-7 de octubre del 2015). *Cartografiando la historia: desarrollo demográfico de la comunidad de Cantagallo* [Documento]. XI Congreso Nacional de Geografía “Ing. Pablo Sánchez Zevallos”, Cajamarca, Perú.
- Arista, A. (2011). Pobres y excluidos en la selva de cemento: los nativos shipibos de Cantagallo en Lima Metropolitana. En M. Di Virgilio (Ed.), *Pobreza urbana en América Latina y el Caribe* (pp. 317-345). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Clacso.
- Buu-Sao, D. (2012). Ethnographie d'une organisation d'étudiants indigènes en Amazonie péruvienne: les ambivalences de la contestation. *Critique internationale*, 57(4), 37-52.
- Cardoso de Oliveira, R. (1972). *Urbanización y tribalismo: la integración de los indios Terena a una sociedad de clases*. Instituto Indigenista Interamericano.

- Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. (2014). *Diagnóstico situacional de pueblos indígenas amazónicos en Lima Metropolitana*. CAAAP.
- Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. (9 de octubre de 2019). *Shipibos en Lima no quieren olvidar su cultura: Cashahuacra invita a su festival "Non Kené"*. <https://www.caaap.org.pe/2019/10/09/shipibos-en-lima-no-quieren-olvidar-su-cultura-cashahuacra-invita-a-su-festival-non-kene/>
- Chase Smith, R. (2011). ¿Un sustrato arawak en los Andes centrales? La historia oral y el espacio histórico cultural yánesha. En J.P. Chaumeil, O. Espinosa de Rivero & M. Cornejo Chaparro (Eds.), *Por donde hay soplo. Estudios amazónicos en los países andinos* (pp. 219–254). Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Defensoría del Pueblo. (7 de noviembre de 2016). *Cronología: el caso de la comunidad indígena urbana Shipibo–Konibo de Cantagallo*. <https://www.defensoria.gob.pe/blog/cronologia-caso-comunidad-indigena-urbana-shipibo-konibo-de-cantagallo/>
- El Comercio. (26 de setiembre de 2019). Cantagallo: estudio revela que terreno no es apto para construcción de casas, afirma Ministerio de Vivienda. *El Comercio*. <https://elcomercio.pe/lima/sucesos/cantagallo-estudio-revela-que-terreno-no-es-apto-para-construccion-de-casas-afirma-ministerio-de-vivienda-noticia/>
- Espinosa, O. (2009). Ciudad e identidad cultural. ¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI?. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 38(1), 47–59.
- Espinosa, O. (2012). To Be Shipibo Nowadays: The Shipibo-Konibo Youth Organizations as a Strategy for Dealing with Cultural Change in the Peruvian Amazon Region. *Journal Of Latin American & Caribbean Anthropology*, 17(3), 451–471.
- Espinosa, O. (2016). La política indígena en la ciudad: el caso de las comunidades urbanas shipibo–konibo. En A. Surrallés, O. Espinosa & D. Jabin (Eds.), *Apus, caciques y presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos* (pp. 97 – 116). IWGIA.
- 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.
- Figoli, L. y Fazito, D. (2009). Redes sociales en una investigación de migración: el caso de Manaus. *Revista Brasileira De Estudos De População*, 26(1), 77–95.
- Frigola, N. (2016). *Manifestación de la identidad étnica en la construcción de la*

- agencia de migrantes indígenas amazónicos a la ciudad de Lima*. [Tesis de Maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú].
- Gupta, A. y Ferguson, J. (2008). Más allá de la “cultura”: Espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda*, (7), 233-256.
- Kennedy, L. (2011). La pobreza móvil de los migrantes shipibo–conibo: una investigación de la influencia de la migración en la cosmovisión shipibo–conibo de la Canta Gallo – Rímac, Lima. *Independent Study Project (ISP) Collection 1080*.
- Lazarte, J. (2011). Shipibo urbano: urbanismo de una cultura indígena en el centro de Lima en el siglo XXI. *Construyendo nuestra interculturalidad*, 7(6), 1-17.
- Llanos, F., Ramírez, C., Chura-Centeno, Y., Pareja-Palomino, I. y Aguado, H. (2021). Brote de COVID-19 en una comunidad indígena urbana en Lima Norte, Perú. *Revista Médica Herediana*, 32(4), 234-238.
- Macahuachi, L., Mendoza, R., Damian, I., Lunarejo, D. y Ramos, M. (2019). Identidad e interculturalidad de la comunidad shipibo–konibo en Cantagallo Lima. *Scientific Journal of Education - Eduser*, 6(3), 113-123.
- Moscoso, L. (13-15 de setiembre de 2010). *Educación intercultural bilingüe. Entender(se) a(en) Lima. Los estudiantes shipibo–konibo de Ucayali y sus estrategias de aprendizaje y uso del castellano en Lima y en sus escuelas públicas* [Ponencia]. Congreso Iberoamericano de Educación “Metas”, Buenos Aires, Argentina.
- Mussi, V. (2011). Questões indígenas em contextos urbanos: outros olhares, novas perspectivas em semoventes fronteiras. *História Unisinos*, 15(2), 206-215.
- Oliveira, A. y Saléte, B. (2019). Indígena na cidade? considerações sobre a educação intercultural na escola. *Revista Interinstitucional Artes de Educar*, 4(3), 623-654.
- Organización de los Estados Americanos [OEA]. (22 de marzo de 2017). *Informe sobre el 161 periodo de sesiones de la CIDH*. <https://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2017/035a.asp>
- Regan, J. (2011). Una comparación entre algunos íconos mochicas y mitos jíbaros. En J.P. Chaumeil, O. Espinosa de Rivero & M. Cornejo Chaparro (Eds.), *Por donde hay soplo. Estudios amazónicos en los países andinos* (pp. 255–269). Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Sánchez, L. (2011). Trasplantar el árbol de la sabiduría: malocas, maloqueros urbanos y comunidades de pensamiento en Bogotá. *Cahiers des Ameriques Latines*, (66), 131-154.

- Sánchez, J. (2015). Seguimos siendo indígenas. Una investigación sobre el discurso de los derechos y necesidades de la comunidad shipiba de Cantagallo como pueblo indígena en el contexto urbano de Lima. *Independent Study Project (ISP), Collection 2137*.
- Sánchez, L., Mayer, E., Camacho, J. y Rodriguez, C. (2018). Linguistic attitudes toward Shipibo in Cantagallo: Reshaping indigenous language and identity in an urban setting. *International Journal of Bilingualism*, 22(4), 466-487.
- Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología del Perú [SENAMHI]. (2023). *Efecto del ciclo Yaku y su recorrido* [Reporte]. Ministerio del Ambiente (MINAM).
- Soares, N. (2010). Aldeias urbanas ou cidades indígenas? reflexões sobre índios e cidades. *Espaço Ameríndio*, 4(1), 9-30.
- Teixeira, P., Maibourg, E. y Brasil, M. (2009). Migração do povo indígena sateré-mawé em dois contextos urbanos distintos na amazônia. *Caderno CRH*, 22(57), 531-546.
- Trajano, J. (2005). *Entre a aldeia e a cidade: O “trânsito” dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul* [Disertación para Título de Maestría, Universidad Federal Do Paraná].
- Vega, I. (2014). *Buscando el río: identidad, transformaciones y estrategias de los migrantes indígenas amazónicos en Lima Metropolitana*. CAAAP, Terra Nouva y Municipalidad de Lima Metropolitana.
- Virtanen, P. (2010). Amazonian native youths and notions of indigeneity in urban areas. *Identities*, 17(2), 154-175.
- Ximenes, L. (2009). A população indígena da cidade de Belém, Pará: alguns modos de sociabilidade. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 4(2), 261-275.
- Zárate, C. y López, A. (2018). Indígenas en ciudades “pares” en la Amazonía, entre la invisibilidad y la territorialidad urbana: una mirada retrospectiva. *Anuario Antropológico*, 43(2), 113-137.

VISIBILIZANDO LA RESISTENCIA: EL CASO DE NATIVOS AWAJÚN Y WAMPIS ENCARCELADOS EN CONTEXTO DEL BAGUAZO

VISIBILITY AND RESISTANCE: THE CASE OF JAILED AWAJÚN AND WAMPÍS IN THE CONTEXT OF THE BAGUAZO

Manuel Yóplac Acosta

Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza
de Amazonas

mayoac5@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-1980-2997>

Resumen

Este trabajo describe y reflexiona sobre la situación de los únicos dos nativos awajún y wampis encarcelados por más de cinco años en contexto del conflicto socioambiental conocido como “Baguazo”. En ese sentido, el presente artículo desarrolla aspectos sobre la situación legal, condiciones de encarcelamiento y vida familiar; para evidenciar que fueron estigmatizados, criminalizados y maltratados por su condición étnica y visibilidad de la resistencia en la defensa de los territorios ancestrales. Se reflexiona también sobre cómo la cultura occidental dominante observa a los pueblos originarios

como inferiores y a la Amazonía solo como fuente de capital, pese a la necesidad de construir un diálogo intercultural en torno a la crisis ambiental. Palabras claves: Baguazo; visibilizando la resistencia; awajún; wampis; diálogo intercultural.

Summary

This work describes and reflects on the situation of the only two awajún y wampis natives imprisoned for more than five years in the context of the socio-environmental conflict known as "Baguazo". The chronicle develops aspects of the legal situation, conditions of imprisonment and family life; evidencing that they were stigmatized, criminalized and mistreated due to their ethnic condition and visibility of the resistance in defense of ancestral territories. It also reflects on how the dominant Western culture continues to look at the original peoples as inferior and the Amazon only as a source of capital, despite the need to build an intercultural dialogue around the environmental crisis.

Keywords: Baguazo; making resistance visible; awajún; wampis; intercultural dialogue.

1. Introducción

La Amazonía es considerada la reserva ambiental más grande del mundo, pues forma parte de ese gran pulmón natural viviente. En el marco de una sociedad capitalista globalizante, el Perú, como país extractivista, ofreció sus recursos naturales. El expresidente García (2007), en su serie "El perro del hortelano", dice:

[Hay] millones de hectáreas que las comunidades y asociaciones no han cultivado ni cultivarán (...). Hay muchos recursos sin uso que no son transables, que no reciben inversión y que no generan trabajo. Y todo ello por el tabú de ideologías superadas, por ociosidad, por indolencia (...). El primer recurso es la Amazonía, tiene 63 millones de hectáreas y lluvia abundante. (p. 1)

Es decir, García centra su discurso en negar la forma diferente de pensar y vivir del hombre nativo amazónico, así como trata de justificar la apropiación y explotación de los recursos naturales de la Amazonía recurriendo al discurso del progreso, focalizado en el mercado, el capital y el consumo.

Este discurso, que puede parecer racional, en la práctica niega el diálogo con “los Otros” o, como lo plantea Olivé (2011), “llamándolo el derecho a la diferencia el cual es entendido como ‘el derecho de los individuos a ser reconocidos como miembros de cierto grupo social y a gozar de determinados beneficios en virtud de ello’” (p. 302). Es decir, reconocer a los Otros y, en base a ello, construir acuerdos, convenios e instituciones para una convivencia equilibrada y cooperativa.

Los siguientes testimonios en el marco de un reciente conflicto ambiental amazónico dan cuenta de cómo este encuentro, reconocimiento y diálogo aún está por construirse.

Testimonio 1

Estoy en la cárcel y no me arrepiento de haber participado en la defensa de nuestra Amazonía. Me culpan de haber matado a doce policías, pero yo no lo hice, ellos murieron de bala y la prueba balística demuestra que yo no disparé. Sé que nosotros los presos representamos la venganza del Estado al pueblo indígena amazónico por defendernos, pero el hombre indígena sin territorio no es nada. (F. Cahuasa, comunicación personal, 30 de diciembre de 2021)

Testimonio 2

Dejé mi familia para ir al paro amazónico. Ahí, el 5 de junio me capturaron, me golpearon hasta dejarme en un charco de sangre, me condujeron hasta Chiclayo, me acusaron de cinco delitos y me encarcelaron por más de cinco años. Toda mi familia sufrió cuando estuve en prisión. La cárcel es fea, pero siempre trabajé ahí para poder vivir. A pesar de todo, no me arrepiento ni avergüenzo de haber estado en el paro junto a mis hermanos indígenas y mestizos. A los pobres y débiles nos cae el peso de la ley, pero los poderosos siempre están tranquilos... (D. López, comunicación personal, 23 de enero de 2022)

Testimonio 3

Qué puede hacer un gobierno sino actuar con energía para el orden que es un principio básico. Las sociedades piden siempre a los Estados orden y ya está bueno. Ya está bueno, pero estas personas no tienen corona, estas personas no son ciudadanos de primera clase que puedan decir, 400 mil nativos a 28 millones de peruanos, tú no tienes derecho de venir por aquí. De ninguna manera, eso es un error gravísimo y quien piense de esa manera quiere llevarnos a la irracionalidad y al retroceso primitivo en el pasado. [Palabras del expresidente Alan García] (Reimond87, 2009)

Así pues, lejos de reconocer esta diferencia, necesaria para dialogar y complementarse, en el año 2008, en el marco de la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre el Gobierno peruano y de Estados Unidos, el Congreso de la República delegó facultades legislativas al Ejecutivo. El excongresista Lombardi (2010), precisa que “a lo largo de los 180 días en uso de las facultades conferidas, el Ejecutivo expidió 99 decretos legislativos, siendo dictado 76 de ellos en el último mes, en especial las últimas semanas” (p. 117). Estas normas facilitaron la explotación de los recursos de las tierras ancestrales de las comunidades nativas, sin que en este proceso de negociación hayan participado los pueblos amazónicos, violando así, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo¹ que los líderes nativos reclamaban.

Los pueblos amazónicos organizadamente protestaron ante el Estado peruano, pero al no obtener una respuesta positiva, el 9 de abril del año 2009 se declaran en huelga, exponiendo como principal pedido la derogatoria de decretos supremos, especialmente los decretos 1015, 1073, 994, 1020, 1064, 1081 y 1090 que, en su conjunto, cambiaban las condiciones y reglas de concesión de los territorios ancestrales.

El Gobierno y el Congreso se mostraron contrarios a la derogatoria, y la huelga se extendió por 57 días. En el nororiente del país, unos cinco mil nativos de los pueblos originarios awajún y wampis² se unieron y salieron en defensa del territorio, para lo cual tomaron control del Puente Corral Quemado, Curva del Diablo³ y Estación 6 de Petroperú. Sin embargo, este conflicto no solo adquirió una dimensión social que compete a la cuestión indígena originaria amazónica, sino también ambiental, por ir contra la concepción del territorio amazónico (*ikam*⁴).

Durante la reclamación se pactó un acuerdo en donde no habría agresión entre policías y huelguistas; además, y tal como consta en el Acta del 4 de junio de 2009, los huelguistas abandonarían el lugar el día siguiente, sin embargo, el 5 de junio de 2009, a las cinco de la mañana, empezó sorpresivamente la incursión de las fuerzas del orden para desalojar la Curva del Diablo. En esta intervención “no estuvieron presentes los representantes del Ministerio Público, quienes eran los que deberían garantizar los derechos ciudadanos y los intereses públicos” (Corte Superior de Justicia de Amazonas, 2016, p. 57).

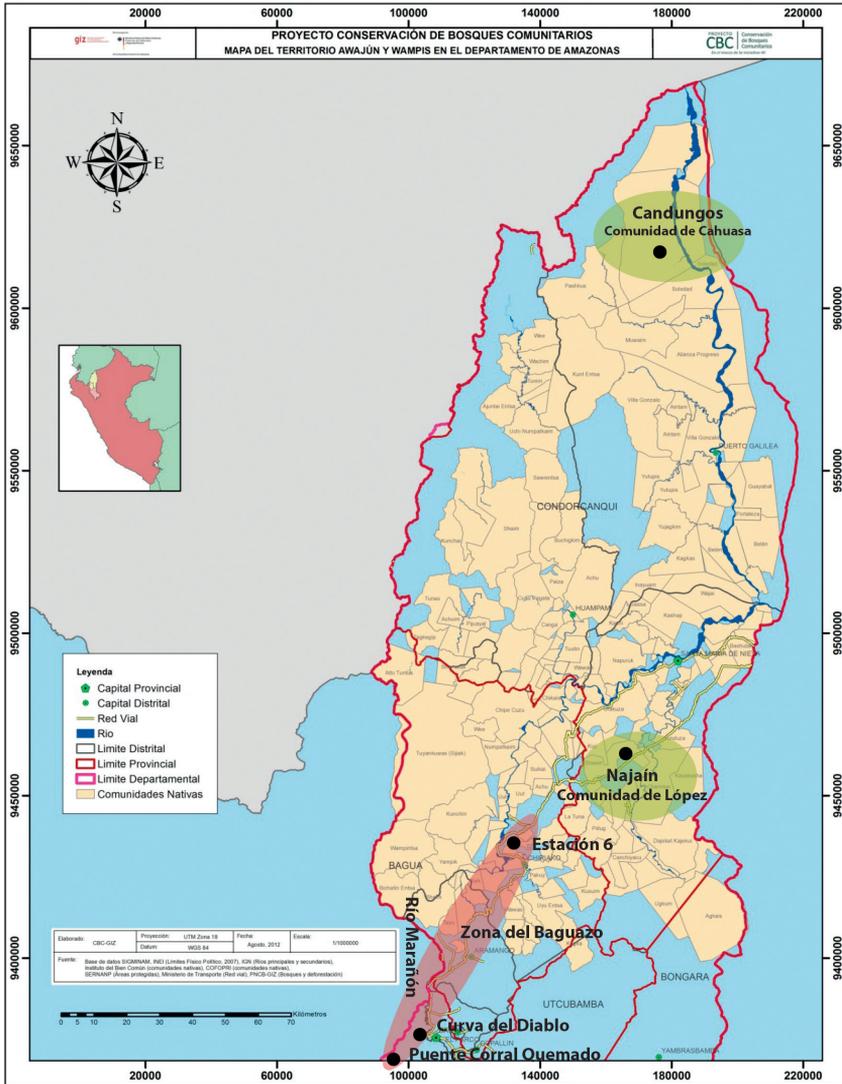


Fig. 1 Ubicación de los territorios ancestrales awajún, wampis y comunidades nativas.
Fuente: Calderón (2013)

En este contexto, se produjeron enfrentamientos violentos entre huelguistas y las fuerzas del orden en varios frentes. Según Royo (2017), quien recoge datos de la Defensoría del Pueblo y lo complementa con su propia investigación, producto del Baguazo⁵, murieron 37 personas (24 policías y 13 civiles), quedaron heridas de bala 82 (34 policías y 48 civiles), así como más de 300 heridos por diversos elementos (pp. 182-184). El general Muguruza, director de la División Nacional de Operaciones Especiales de la Policía Nacional del Perú (Dinoes PNP), testificó que en el desalojo de la Curva del Diablo intervinieron “entre setecientos y ochocientos efectivos, de los cuales quinientos cuarenta fueron de la DINOES [*sic*]” (Corte Superior de Justicia de Amazonas, 2016, p. 272); estos hechos también forman parte del Baguazo. En el marco de esta violencia generalizada y resistencia solidaria, el 5 de junio de 2009, el Gobierno decretó estado de emergencia⁶ en todo el departamento de Amazonas y otras partes de la Amazonía peruana; así también, el Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas declaró toque de queda, suspendiéndose los derechos individuales básicos. Según Guevara (2013), en este contexto, efectivos del orden detuvieron a 138 personas, de las cuales 67 eran nativos y 71 mestizos⁷. De estos detenidos, 28 fueron encarcelados. Dos de ellos permanecerían privados de su libertad por largo tiempo: Feliciano Cahuasa Rolín por 5 años, 7 meses y 9 días y Danny López Shawit por 5 años y 20 días (p. 296).

El 29 de marzo de 2012 visitamos por primera vez a Cahuasa y a López en el Penal de Huancas. Desde esa fecha, han sido más de diez años que seguimos su caso, constatando que la larga represión ha significado, de algún modo, un intento de extirpación de las ideas del hombre amazónico; en la medida que los sometieron a diversos tipos de maltratos durante su encarcelamiento y juzgamiento, así como, abruptamente, los separaron de sus costumbres y modo de vida ancestrales. Sin embargo, el trabajo, la fortaleza y la solidaridad supieron preservar su integridad de hombres amazónicos en medio de una sociedad occidental que todavía no parece reconocer a los Otros, pese a que existen.

2. Visibilizando el caso de los dos nativos en el contexto del Baguazo



Fig. 2 Feliciano Cahuasa Rolín⁸ (izquierda) y Danny López Shawit⁹ (derecha) en el río Marañón, frente a Santa María de Nieva, capital de la provincia de Condorcanqui – Amazonas.

Nota: Feliciano y Danny no se conocían antes del Baguazo. La foto es del 30 de enero de 2017 después de la liberación de ambos.

2.1 Acusación y situación legal

Feliciano Cahuasa Rolín, junto a otros detenidos por los hechos del 5 de junio, fue objeto de denuncia penal. El 12 de junio de 2009, la fiscal adjunta de la Primera Fiscalía Provincial Mixta de Utcubamba formalizó denuncia, la misma que se remitió al Primer Juzgado Penal de Utcubamba, dictándose Autoapertura de Instrucción en la que se incluyó mandato de detención para dieciocho ciudadanos, entre ellos Cahuasa.

Concluida la etapa de instrucción, el fiscal superior formuló acusación sustancial ante la Sala de la Corte Superior de Bagua (Amazonas), en la que precisan cuatro acusaciones: (i) autor directo de delito contra la vida, el cuerpo y la salud en su modalidad de homicidio calificado de doce policías, con una pena de 35 años de prisión y cuatro mil soles de reparación civil; (ii) autor directo de delito contra la vida, el cuerpo y la salud en su modalidad de lesiones graves (poner en peligro eminente la vida de la víctima) de dieciocho policías, con pena de doce años de prisión y mil quinientos soles de reparación; (iii) autor directo del delito contra la seguridad pública de peligro común en sus figuras de fabricación y

tenencia ilegal de armas, municiones y explosivos, con pena de quince años de prisión y quinientos soles de reparación; y (iv) arrebato de armamento o municiones de uso oficial, en agravio del Estado peruano, con pena de cadena perpetua y quinientos soles de reparación. (Corte Superior de Justicia de Amazonas, 2016, pp. 10-14). Es decir, le acusaron de ser responsable de todos los muertos y heridos policías en la Curva del Diablo y, dentro de esta lógica, piden la máxima pena establecida. Esto fue estigmatizarlo como el nativo más cruel y salvaje, lo que justificaría, en adelante, su prisión y trato discriminatorio.

El 14 de mayo de 2014 se inició el juicio¹⁰. Fue en este contexto que, en la primera audiencia, el colegiado resolvió otorgar libertad procesal con arresto domiciliario, precisando que, en plazo de tres días hábiles, señalara un domicilio dentro del radio urbano donde residiría, con visto bueno de la policía (Sala Penal de Apelaciones y Liquidadora Transitoria de Bagua, 2014), razón por la cual fue trasladado a la casa-cárcel de Bagua. El 10 de setiembre de 2014, en la audiencia décimo primera, respondió 81 preguntas en lengua wampis, 51 de ellas del representante del Ministerio Público. En la audiencia décimo quinta, de fecha 30 de noviembre de 2014, la Sala dejó sin efecto el arresto domiciliario, imponiéndole comparecencia con restricciones bajo dos condiciones: (i) firmar cada fin de mes el cuaderno correspondiente en la Sala en Bagua y (ii) concurrir a todas y cada una de las audiencias.

Sin embargo, el Juzgado Unipersonal de Utcubamba, que tenía pendiente la situación del Mayor Bazán¹¹, pasó el caso a la misma Sala Penal de Apelaciones Transitoria de Bagua, impidiendo su liberación, ya que también fue acusado de esta supuesta muerte.

Fue el 20 diciembre de 2014 que, finalmente, le otorgan comparecencia restringida. El 22 de setiembre de 2016, la Sala lo absolvió de los cuatro delitos imputados (Corte Superior de Justicia de Amazonas, 2016, pp. 388-391). Los jueces señalaron la ausencia de fundamento alguno de hecho ni derecho. Sin embargo, en octubre de 2016, tanto el Ministerio Público de Bagua como también la Fiscalía General, solicitaron al Tribunal Supremo recurso de anulación de toda la sentencia. El 1 de marzo de 2017, el fiscal supremo titular de la Primera Fiscalía Suprema en lo Penal, Pedro Gonzalo Chávarry Vallejos (quien llegó a ser Fiscal de la Nación), sobre el particular, emitió la siguiente opinión:

Por lo expuesto, la Primera Fiscalía Suprema en lo Penal, con la facultad conferida por ley, OPINA que la Sala de su Presidencia declare: **HABER NULIDAD** en el extremo que **ABSUELVE**: a **FELICIANO CAHUASA ROLÍN, ROÑAL REQUEJO JIMA y DANNY LÓPEZ SHAWIT**, por el Delito Contra la Seguridad Pública - Peligro Común en su modalidad de **TENENCIA ILEGAL DE ARMAS DE FUEGO, MUNICIONES Y EXPLOSIVOS**, en agravio del Estado - representado por el Ministerio del Interior, debiéndose realizar nuevo Juicio Oral por distinto Colegiado, **NO HABER NULIDAD** en los demás que contiene. (Ministerio Público, Primera Fiscalía Superior en lo Penal, 2017)

Con fecha del 30 del primer mes del año 2020, y luego de más de 10 años de juicio, la Sala Penal Transitoria de la Corte Suprema de Justicia absolvió por cuatro votos a favor y tres en contra a los 53 acusados por el caso Curva del Diablo, incluyendo a Feliciano Cahuasa Rolín y Danny López Shawit. Actualmente, el primero se encuentra sometido al juicio oral a cargo de la Sala Penal Liquidadora Transitoria de Bagua, cuyo agraviado es el mayor PNP Felipe Bazán Soles, acusado por la Fiscalía Superior Mixta Descentralizada de Bagua de asesinarlo en la Curva del Diablo el 05 de junio de 2009. El juicio se inició en marzo de 2013, pero recién en el año 2023 se desarrollan las audiencias de manera normal. Sin embargo, actualmente Feliciano ya no viaja hasta la Sala en Bagua para asistir a sus audiencias, su participación ahora es virtual desde su comunidad en el distrito de Río Santiago.

En el caso de Danny López Shawit, al igual que en el de Cahuasa y otros, el Fiscal Superior formuló acusación sustancial ante la Sala de la Corte Superior de Bagua, en la que se precisan cinco delitos: (i) entorpecimiento al funcionamiento de servicios públicos, con pena de ocho años de prisión y cuatrocientos soles de reparación civil; (ii) motín, con pena de cinco años de prisión y cuatrocientos soles de reparación; (iii) disturbios, con ocho años de prisión y cuatrocientos soles de reparación civil; (iv) autor directo del delito contra la seguridad pública de peligro común en sus figuras de fabricación y tenencia ilegal de armas, municiones y explosivos, con pena de quince años de prisión y quinientos soles de reparación; y (v) arrebató de armamento o municiones de uso oficial, en agravio del Estado peruano, con pena de cadena perpetua y quinientos soles de reparación (Corte Superior de Justicia de Amazonas, 2016, pp. 12-16).

En la quinta audiencia, de fecha 25 de junio de 2014, la Sala dejó sin efecto el arresto domiciliario, imponiéndole comparecencia con restricciones,

bajo dos condiciones: (i) firmar cada diez días el cuaderno correspondiente en la Sala en Bagua para dar cuenta de sus actividades y (ii) pagar cinco mil soles por concepto de caución en un plazo de seis días, condiciones que fueron cumplidas gracias al apoyo solidario de algunas personas e instituciones. El 30 de octubre de 2014, en la audiencia décimo quinta, realizaron el interrogatorio a López (Sala Penal de Apelaciones y Liquidadora Transitoria de Bagua, 2014), donde respondió 51 preguntas.

El 22 de setiembre de 2016, la Sala lo absuelve de los cinco cargos (Corte Superior de Justicia de Amazonas, 2016, pp. 388-391), absolución que fue confirmada por la Corte Suprema el 30 de enero de 2020.

2.2 Condiciones de encarcelamiento

Feliciano Cahuasa Rolín

Durante los 5 años, 7 meses y 9 días de pérdida efectiva de libertad, pasó por cuatro lugares distintos de represión.

Comisaría PNP Sectorial Utcubamba en Bagua Grande. Detenido del 6 al 15 de junio de 2009, donde lo pusieron junto a otros dos detenidos en un reducido calabozo y le obligaron a declarar, inicialmente, sin presencia de abogado ni representante del Ministerio Público.

Establecimiento Penitenciario Bagua Grande. Donde permaneció del 15 al 17 de junio de 2009. Aquí lo ubicaron en una celda de la cuadra tres, lugar donde se encontró con otros huelguistas. Cahuasa refiere que el trato fue discriminatorio.

Establecimiento Penitenciario de Huancas. Donde estuvo recluido del 17 de junio de 2009 al 27 de mayo de 2014. Cahuasa refiere así su llegada:

Aún era de noche, la hora no calculaba, y en medio de la confusión tampoco pude observar con precisión cómo era la movilidad que nos llevaría. Fuimos 14 enmarcados de manos y pies, uno con otro, como una cadena humana. En el transcurso del camino algunos por el nerviosismo y el miedo de no saber a qué lugar nos llevaban, se orinaban en sus pantalones. Pasado un tiempo de viaje, nos percatamos que el clima empezó a cambiar bruscamente, el tibio y acogedor calor nos abandonó y nos recibía un frío, más cruel que aquellas marrocas que nos apretaban en nuestras manos y pies. (Cahuasa, 2019, p. 32)

En este centro, Cahuasa fue inicialmente maltratado por el personal del Instituto Nacional Penitenciario (INPE), sin embargo, paulatinamente adquirió respeto y consideración, tanto por el personal del penal como por los demás presos, llegando a ser, en varias oportunidades, delegado de cuadra, así como elegido para participar en varios talleres. La conducta de Feliciano fue ejemplar, tal como consta en un certificado de conducta de no tener sanción disciplinaria (Instituto Nacional Penitenciario, 2016), además, recibió visitas de distintas personas durante este tiempo. Su celda fue la número 6 del Pabellón 2A. Para encontrarse con él, se tenía que pasar seis puertas de seguridad. Trabajó en carpintería, sastrería y artesanía para apoyarse económicamente.

Durante la larga reclusión solo salió tres veces del penal. La primera, en febrero de 2011, para ser llevado al hospital, ya que durante el trabajo en carpintería la máquina cortó parte de su índice derecho; la segunda fue en abril de 2011, también al hospital, para ser operado de sus ojos debido a que estaba quedándose ciego; y la tercera, en junio de 2012, para ser llevado a la Curva del Diablo en el marco de la reconstrucción de los hechos. Fue en este penal que Cahuasa terminó de escribir un diario autobiográfico publicado en 2019. El 17 de mayo de 2014, el personal del INPE lo trasladó a la Carceleta del Poder Judicial en la ciudad de Chachapoyas para luego ser llevado a Bagua. Ahí el personal dijo no tener ni orden, ni responsabilidad para trasladar al procesado, entonces le pidieron el equivalente a 20 galones de combustible para el vehículo, hecho que fue denunciado a la prensa. Finalmente, con la intervención de Defensoría del Pueblo, ordenaron su traslado sin pago alguno.

Casa-cárcel¹² del Jr. Piura 660 de la ciudad de Bagua. Donde permaneció desde del 17 de mayo de 2014 hasta el 20 de diciembre de 2015. En este lugar, Feliciano disponía de un pequeño patio, cocina, dormitorio y baño. La ventaja fue que podía recibir visita en cualquier día y hora, pero las desventajas fueron la falta de espacios para realizar deporte y que a veces no había qué cocinar, por tanto, qué comer. La alimentación aquí dependía de la posibilidad de adquirir alimentos, generalmente donados por solidaridad de personas, familiares e instituciones; así también, no podía salir de aquella casa de cemento, pues tenía vigilancia de 24 horas al día. Solo podía salir con custodia policial para las audiencias y, en una oportunidad, para tramitar su documento de identidad. A este nuevo lugar, la madre de sus hijos y estos

últimos, apenas vinieron tres veces, pues era distante y muy diferente a la vivencia nativo amazónica wampis.

Danny López Shawit

Durante los 5 años y 20 días de pérdida efectiva de libertad, pasó en nueve lugares distintos.

Comisaría PNP Jaén (Cajamarca). Capturado el 5 de junio de 2009 en las inmediaciones de la Curva del Diablo, López, junto a otros huelguistas, es trasladado a Jaén. Fue detenido dos horas en esta Comisaría, pero la población del lugar se levantó e intentó rescatarlos. Por esta razón, en medio de enfrentamientos violentos, la policía los retiró en una camioneta, para luego transportarlos al aeropuerto y, raudamente, llevados en avión hasta Chiclayo (Lambayeque).

Aeropuerto Internacional FAP José Quiñones de Chiclayo. Incluimos este lugar, ya que, en cuanto llegaron, los policías que los esperaban, gritaron “ahí están los aguarunas terroristas” (López, 2015, p. 17). A López los policías lo llamaban el “aguaruna asesino de polo rojo”¹³ y ordenaron subirlo a una camioneta separado de los demás. Ahí, refiere López, le pusieron un fusil a su lado para tomarle fotografías, tanto miembros de la policía como de la prensa.

Dinoes de Chiclayo. Aquí lo pusieron en una celda separada. En horas de la noche del mismo 5 de junio, lo llevaron, enmarcado, al laboratorio y le tomaron la muestra para el examen de absorción atómica. El trato, refiere López, fue siempre discriminatorio.

Seguridad del Estado PNP Chiclayo. Donde permaneció desde la noche del 5 de junio al 14 de junio de 2009. Aquí lo pusieron en una pequeña celda. A las 8:30 p. m. la policía tomó su primera declaración. La situación fue difícil en cuanto a las necesidades básicas, sin embargo, López relata cómo algunos estudiantes universitarios llevaban alimentos a los detenidos; asegura también que los policías siempre los insultaban, pero hubo uno de ellos que los trató con respeto. Gracias a las gestiones de una abogada voluntaria y a la Defensoría del Pueblo, se ordenó que los nativos deberían ser juzgados en el lugar de los hechos, es decir, en el departamento de Amazonas. Entonces, fueron llevados con resguardo policial al aeropuerto de Chiclayo, los subieron al avión, pero al no recibir orden para su traslado, los regresaron a sus celdas. No obstante, al amanecer del 15 de junio de 2009,

fueron trasladados, primero al cuartel del Ejército y luego al aeropuerto de Chiclayo. De allí despegaron rumbo a Jaén a las 7:30 a.m.

Cuartel Fuerte Vencedores del Cenepa (El Milagro, Bagua). En Jaén, dos helicópteros los trasladarían a dicho cuartel. Asimismo, los esperaba un fiscal, quien dio libertad a siete huelguistas, pero López y otros nueve continuaron su periplo incierto. En este lugar apenas permanecieron dos horas y el trato de los policías continuó discriminatorio y violento.

Establecimiento Penitenciario Bagua Grande. Es internado bajo la acusación del delito de atentado contra medios de transporte de servicio público. Aquí se encontró junto a otros huelguistas, uno de ellos Cahuasa, con quien compartiría prisión por mucho tiempo. El trato continuó siendo violento y discriminatorio.

Establecimiento Penitenciario de Huancas. Donde estuvo recluso del 17 de junio de 2009 al 9 de julio de 2012, en el Pabellón 2A, celda 5. En Huancas se entabló amistad con Cahuasa, juntos superaron muchas dificultades. Uno de estos momentos fue el motín interno del 31 de diciembre de 2009. López narra así lo ocurrido ese día:

Siendo las 8:27 p.m., unos compañeros del pabellón “B” habían secuestrado a los INPE y lo habían quitado sus uniformes y sus chalecos, los INPEs confiando que su bronca no era solo una excusa para ellos, se metieron al pabellón para separarlos, pero era una trampa... varios estábamos viendo una película en la Sala común, y sorpresivamente unos internos uniformados con la ropa oficial que habían quitado a los INPE, abrieron la puerta, entraron y dijeron: compañeros el que quiere irse, que lo haga ahora, porque la puerta está abierta. Yo con mi compañero Cahuasa, dijimos que no nos moveríamos de ahí, porque nosotros somos inocentes, y esto, nos perjudicaría demasiado. (López, 2015, p. 25)

Producto del motín y del enfrentamiento, esa noche murieron dos reclusos y hubo tres secuestros. Cerca a cumplirse los tres años de prisión, en la ciudad de Chachapoyas se inició una campaña llamada “Ni un día más”, encabezada por estudiantes universitarios y algunas instituciones, la cual consistió en pedir a través de todos los medios posibles la liberación de los presos por el Baguazo, pues, según la legislación peruana, una persona no puede estar reprimida de su libertad y sin sentencia por más de 36 meses. Esta campaña ayudó, en parte, a que saliera de este penal tras cumplirse un poco más de dicho periodo. Durante todo este tiempo, López recibió cuatro

veces la visita de su esposa y su hijo mayor, así como de su madre, padre y muchos amigos e interesados en el caso Baguazo.

Casa-cárcel del Jr. 29 de agosto 353 en la ciudad de Bagua. Donde permaneció en condición de “arresto domiciliario” desde el 9 de julio de 2012 hasta el 17 de mayo de 2014. Aquí vivió en una pequeña habitación para dormir y otra para cocinar. A la entrada estaba, las 24 horas, el policía de turno. En este lugar López pasó situaciones difíciles, principalmente por la soledad y el encierro. Recibió la visita de su esposa e hijos, pero de manera esporádica, pues las condiciones limitantes no lo permitieron. Esta casa fue alquilada y pagada con dineros solidarios.

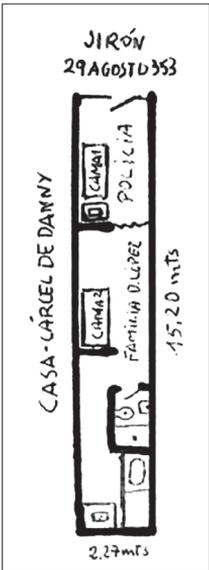


Fig. 3 Croquis de la casa-cárcel

Fuente: Parroquias de Chiriaco y de Bagua Capital et al. (2013)

Casa-cárcel del Jr. Piura 660 de la ciudad de Bagua. Donde permaneció desde del 17 de mayo de 2014 hasta el 25 de junio de 2014. En este lugar, la ventaja fue contar con un espacio más grande, tanto para vivir como para trabajar, por lo que pudo realizar diversas artesanías con material y motivos amazónicos. Aquí también, meses después, se reencontró con Cahuasa. Recibió la visita de su esposa e hijos, pero igual estuvo fuera del hogar y la vida ancestral. Esta casa también fue pagada por instituciones solidarias. En este lugar terminó de escribir un diario autobiográfico, documento aún inédito.

3. Situación Familiar

Las familias awajún y wampis no se reducen a la clásica familia nuclear que une generalmente a padre, madre e hijos, sino que se extiende a abuelos, primos, sobrinos, cuñados e incluso a todos los habitantes de una determinada comunidad nativa. Sin embargo, nos limitaremos a caracterizar algunos aspectos de las familias “nucleares”.

3.1. Feliciano Cahuasa Rolín

Se unió sentimentalmente con Josefina Wajarai Antun, de cuya relación nacieron Rocío Chayut (22), Maximiliano Ralphy (16) y Nayap Cuiver (9). Antes del paro amazónico, Cahuasa y su familia vivieron en la comunidad nativa de Candungos, distrito de Río Santiago, provincia de Condorcanqui, departamento de Amazonas, y se dedicaban a las actividades propias de comuneros. Las familias wampis, en general, no planifican su vida en función a la adquisición de cosas. La solidaridad y la reciprocidad son principios que guían sus vidas. Todo lo que sobra es innecesario, suelen decir; además, consideran que el bosque es quien proporciona todo lo necesario para la vida humana. A esta forma de vivir, los wampis le llaman *tarímat pujut*¹⁴; donde comer bien, tener buenas amistades, buenas familias y vivir en equilibrio con el bosque son esenciales. Durante el paro amazónico, Josefina y sus hijos recibieron apoyo solidario de los miembros de su comunidad.

Después de la captura y encarcelamiento, empezó una nueva etapa complicada para la familia. La primera visita de Josefina y sus dos hijos fue el 20 de junio de 2009, para entonces estaba en el Centro Penitenciario de Huancas. Cahuasa describe así esa primera visita:

El nuevo día que me esperaba sería demasiado difícil y conmovedor para mí. Como ya era rutina, los técnicos del INPE pasaron su conteo, me informaron que tenía visita y me sacaron del calabozo para llevarme al patio central. Danny López Shawit y ocho paisanos más, teníamos visita. Esperando en aquellas bancas frías noté la presencia de mi esposa Josefina, mis dos menores hijos y mi hermana, acompañada de Hildergard. Mi hija al verme corrió a mis brazos llorando desconsoladamente, al tenerla en mis brazos sentí una fuerte presión en mi pecho, y cuando me preguntó qué hacía en ese lugar; le respondí los motivos de estas circunstancias. (Cahuasa, 2019, p. 36)

Para que la familia visite a Feliciano en el penal de Huancas y vuelva a su comunidad, tenían en promedio que viajar ocho días, con un costo aproximado de setecientos cuarenta soles (unos doscientos quince dólares) por persona. Si lo multiplicamos por los tres miembros de la familia, resulta un monto que, en base a los ingresos económicos de una familia wampis, sería adquirido en no menos de seis años. No obstante, gracias a la solidaridad de algunas personas e instituciones, Cahuasa y su familia, pudieron encontrarse en Huancas en dos ocasiones. En la casa-cárcel, la visita fue solo una vez.

Cuando Cahuasa salió en condición de comparecencia restringida en enero de 2015, no pudo ir hasta su comunidad ancestral, ello por el costo de viajes y condiciones legales impuestas. En cambio, logró conseguir un trabajo en Santa María de Nieva (capital de la provincia de Condorcanqui). Ello le permitió asistir a las audiencias del juicio oral en Bagua. La distancia, sumados a algunos aspectos afectivos con Josefina, terminaron por separarlos como pareja. Ella manifiesta que: “el Baguazo quitó la tranquilidad en mi hogar y robó a mi esposo, hemos sufrido mucho en estos seis años”, complementada entre lágrimas (J. Wajarai, comunicación personal, 26 enero de 2016).

Un aspecto que agravó la situación de la familia fue que a Rocío Chayut, la hija mayor, en el año 2010, le detectaron crecimiento lento y, en 2013, comprobaron que era hipotiroidismo primario (Instituto Nacional de Salud del Niño, 2013). A mediados de 2016, Cahuasa adquirió un nuevo compromiso afectivo con Raquel Cobos Pirucho, de cuya relación nacieron dos hijos. Actualmente, Cahuasa vive en la comunidad nativa wampis de Soledad, desarrollando actividades propias de comunero.

3.2. Danny López Shawit

A los 23 años se unió sentimentalmente con Fanuela Sanchum Pakun, de dicha relación nacieron Franklin Carlos (16), Anahaly (14), Angie Xiomara (12), Grissel Darlene (7) e Yarith Berenice (6). Todos viven en la comunidad nativa de Paantam, hablan awajún y comprenden ligeramente el castellano. Cuando López acudió al paro amazónico y luego fue apresado, Sanchum, durante cinco años, asumió la crianza de sus hijos con el apoyo de los más grandes, de familiares, de algunos comuneros y otras personas e instituciones solidarias.

Para que Sanchum y sus hijos pudieran visitar en Huancas a Danny, el viaje duraba entre ir y venir, tres días, con un costo menor que el de

Cahuasa. Por ello es que Sanchum y sus hijos, durante los tres años de cárcel en Huancas, lograron visitarlo cuatro veces. También visitaron a Danny, su madre, padre y algunos hermanos. La primera visita en el penal de Huancas, Danny lo recuerda así:

Ese día viernes fue un día muy triste. Una tarde de frío la vi desde lejos a mi esposa con un grupito de mujeres, venía marcada a mi hijito mayorcito, al verla mis lágrimas se me caían sin querer, se atrancaba mi garganta que no podía pasar mi saliva, mi hijito se acercaba a la reja y me decía, papá qué haces aquí?, mi hijo inocente de tan solo tres añitos, no sabía que responderle.

Creí que ya te habían matado, pensé que ya te había perdido para siempre, pero no pude creerlo tampoco cuando me decían que estabas vivo, ahora estoy aquí contigo te veo a ti junto a mí, estas vivo!, estaré más tranquila (...). Después, nos llevaron a los presos a la celda, mi esposa y mi hijito, tristes partieron. (López, 2015, p. 19)

Cuando López estuvo retenido en condición de arresto domiciliario en la ciudad de Bagua, Fanuela junto a sus hijos fueron en varias oportunidades a apoyarlo en la fabricación de artesanía, para después venderla en las calles. Fanuela fue un soporte afectivo y material esencial para López, “mi deber es apoyar a Danny porque él está encarcelado por defender nuestro territorio” (F. Sanchum, comunicación personal, 9 de febrero de 2014) refiere ella. Actualmente, López vive con su familia en su comunidad nativa.

4. Reflexiones Finales

Hace casi cinco siglos, Sepúlveda y De las Casas (representantes de la Corona española) discutían si los habitantes del “Nuevo mundo” eran hombres inferiores a los europeos, si esos seres sumisos, apenas cubiertos con trapos, poseían alma y racionio como los otros, y si estaba justificada la “conquista”. En pleno siglo XXI, representantes del Estado peruano discuten si las personas amazónicas son “ciudadanos de primera clase”, si son “perros de hortelano” o que sin la destrucción y privatización de la selva amazónica no habrá “progreso”. Los testimonios de Cahuasa y López, por el lado de los invisibles, y el testimonio de García, por el lado visible, revelan que aún hay mundos, naciones distintas que no se encuentran.

Lo descrito sobre Cahuasa y López en el presente trabajo da cuenta de que, por el trato recibido dada su condición de nativos en el contexto

del Baguazo, existe estigmatización y discriminación de un estado-poder hacia los Otros. Así pues, Cabel (2018), respecto de la sentencia por el caso Curva del Diablo, sostiene:

que es a través de la desfamiliarización del Otro que podemos quebrar la invisibilización que esta *Sentencia* propone, y que es por invisibilizarlos que, aunque los exculpa, es, en el fondo, injusta, ya que persevera en continuar una imagen falsa de ellos, diríamos, una representación “controlada”. (p. 263).

Efectivamente, en el Baguazo se estableció una clara diferenciación entre nativos, mestizos y representantes del Estado. López fue estigmatizado como el “aguaruna asesino de polo rojo” y Cahuasa como el “asesino en serie de policías”, ambos fueron tratados como “nativos salvajes” y, pese a no existir ninguna prueba para incriminarlos como homicidas, la justicia oficial se encargó de castigarlos sistemáticamente, violando los más elementales derechos humanos y afectando su relación familiar originaria. Cahuasa afirma que López y él pagaron el precio de resistir como indígenas a los intereses extractivistas, “nosotros somos extranjeros en nuestra propia patria” (comunicación personal, 30 de diciembre de 2021). Ellos son conscientes de que el trato discriminatorio recibido no es una cuestión personal, sino una cuestión étnica cultural, es decir, cualquier nativo que hubiese sido capturado y encarcelado, habría recibido el mismo maltrato. López reflexiona y señala que “la casa de un awajún ni siquiera sirve para un arresto domiciliario” (comunicación personal, 23 de enero de 2022), ya que los obligaron a alquilar una casa-cárcel en la ciudad, sabiendo que no tenían dinero. Las casas awajún y wampis no son chozas cerradas, sino refugios temporales en medio del bosque, el territorio para el hombre amazónico es fuente de vida y su relación con él no es mercantil, sino de mutua correspondencia. Pero la mirada del Estado peruano está occidentalizada y colonizada, donde la idea de razón, progreso, propiedad privada, mercado, etc. son predominantes. Al respecto, coincidimos con Regan (2011), quien sostiene que “las culturas indígenas pierden su autonomía económica y su creatividad frente a la cultura dominante nacional, y ésta frente a las culturas de los países hegemónicos” (p. 14); o como, lo sostiene Zambrano (2017), “la aplicación de estándares de derechos humanos en sede jurisdiccional no depende, en estricto, únicamente de factores jurídicos” (p. 84). Los autores señalan que se deben

tomar en cuenta otros factores, como los sociales, culturales y otros, que no se reconocieron para el caso de los dos presos en cuestión.

Visibilizar lo sucedido con Cahuasa, López y las familias de ellos permite también visibilizar que los Otros resisten. Así, durante la protesta, en muchas de las comunidades nativas, solo quedaron niños, mujeres y viejos; los demás salieron físicamente a defender el territorio. Después del encarcelamiento, las familias de Cahuasa y López fueron auxiliadas, no solo por familiares miembros de la comunidad, sino también por voluntarios e instituciones, hecho que ha generado una nueva dependencia, en este caso, una dependencia solidaria necesaria.

Las condiciones de encarcelamiento de los presos fueron difíciles, sobre todo en la cárcel, tanto en San Humberto y Huancas, y más aún en la casa-cárcel de Bagua, ya que no solo los obligaron a alquilar su propia cárcel, sino también porque los sometieron a vivir en condiciones distintas, lejos de la selva y encerrados día y noche con cuidado policial permanente. Santos Granero y Barclay (2010), en referencia al Baguazo, señalan que:

acosados por compañías petroleras, mineras y madereras, invadidos por constructores de carreteras, oleoductos, helipuertos y represas, y amenazados por una avalancha de decretos legislativos y políticas estatales que se propone acabar con el andamiaje legal que con tanto esfuerzo se construyó a través de los años para proteger sus territorios y poblaciones, los asháninka, awajún y wampis, así como otros pueblos indígenas de la Amazonía peruana, sienten que están embarcados en una lucha final, de la cual solo pueden salir triunfantes o muertos. (p. 44)

Para el hombre amazónico, el territorio es fuente de vida, por eso lo defiende, aunque tenga que sufrir, su relación no es instrumental sino de convivencia.

Sin embargo, la persecución en el Baguazo no solo fue contra las personas, sino también contra algunos medios; así Díaz y Muñoz (2022) concluyen que existió persecución política del “Ministerio de Transportes y Comunicaciones a radio La Voz” (p. 102), sumado a la persecución administrativo-legal contra este medio local que asumió una línea editorial distinta a los megamedios nacionales en torno a este conflicto socioambiental.

Así, en este contexto, es evidente que hace falta un diálogo intercultural. Manacés y Gómez (2013) sostienen que “el Estado y la sociedad peruana no han incorporado ni asumido que los pueblos indígenas tienen, como

pueblos originarios, el derecho de formular sus propias visiones de futuro, lo cual implica que es necesario dialogar para construir consensos” (p. 189). Por su parte, Romio (2017) considera que en la Sentencia por el caso Curva del Diablo ya se inició este diálogo al afirmar que “la sentencia reconoce la vigencia de una Constitución pluralista en un país multicultural” (p. 227). Luego, replantea la problemática del ordenamiento territorial basándose en el Convenio 169 de la OIT, es decir, la defensa de los derechos territoriales de los pueblos indígenas. Cabe, sin embargo, advertir que, pese al discurso de interculturalidad, todavía se ha avanzado poco hacia a la apertura; por ejemplo, para el caso de la Defensoría del Pueblo, lo objetivo es reconocer que las voces de los Otros aún se consideran inferiores o simplemente invisibles. Por ello mismo, el diálogo general sobre la cuestión humana y la ambiental siguen pendientes. En este sentido, las voces de Cahuasa y de López “refleja[n] de algún modo el sentir de todos los pueblos amazónicos” (Yóplac, 2022, p. 117). Por su parte, Tubino (2015) nos advierte que “mientras que en el multiculturalismo la palabra clave es tolerancia, en la interculturalidad la palabra clave es diálogo” (p. 171); razón por la cual, lo ocurrido con Cahuasa y López (y con muchos Otros), no solo visibiliza la resistencia, sino también, la necesidad de construir un “diálogo de razones”, una comunicación de iguales en un marco común que debe construirse, precisamente, desde el diálogo, pues, este no solo se edifica por medio de las personas, sino también por medio de las epistemes (Yóplac, 2023), por ejemplo, en las narraciones ancestrales y la cultura viva de los awajún y wampis, que pueden resultar valiosas para un nuevo encuentro.

Finalmente, se precisa mencionar que la Amazonía es una gran reserva ambiental, pero cada vez más agredida. Los grupos humanos que viven ahí, desde antes de las formaciones de los Estados, son víctimas invisibles en la mayoría de los casos, e históricamente han sufrido agresiones, pero, históricamente, también han resistido. El “choque de culturas” se perpetuará en tanto los gobiernos y estados coloniales dependientes sigan viendo a la Amazonía como espacio de explotación capitalista proveedora de “recursos” y a los humanos que viven ahí como subhumanos o ciudadanos de segunda clase.

Notas

- 1 El Convenio número 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales contiene la Declaración de las Naciones Unidas sobre el derecho de los pueblos indígenas y tribales en países independientes, el cual fuera adoptado el 27 de junio de 1989 y puesto en vigor desde el 5 de setiembre de 1991, del cual el Perú forma parte. Este convenio tiene dos postulados básicos: el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan. Estas premisas constituyen la base sobre la cual deben interpretarse las disposiciones del Convenio, pero que, en caso del conflicto amazónico en el año 2009, el Gobierno no realizó ninguna consulta previa a la dación de los decretos supremos.
- 2 Los awajún y wampis forman parte de los jíbaro, tienen una historia de más de dos mil años y son la segunda familia lingüística más grande de la Amazonía peruana. Habitan en los actuales departamentos de Amazonas, San Martín, Cajamarca y Loreto, con mayor incidencia en las provincias de Bagua y Condorcanqui, en Amazonas.
- 3 Curva del Diablo, lugar llamado así por su alto índice de accidentes de tránsito. Está ubicado a la altura del kilómetro 201 de la carretera Fernando Belaunde Terry en el caserío de Siempre Viva, distrito de El Milagro, provincia de Utcubamba, departamento de Amazonas, Perú. Fue el lugar de los enfrentamientos.
- 4 Ikam, en la concepción jíbara, es la naturaleza unificada a todo. Ikam incluye el mundo del subsuelo, suelo, agua y espacio. Así, la naturaleza es indivisible y complementaria.
- 5 El Baguazo, conflicto socioambiental, fue la resistencia material y espiritual de las comunidades originarias amazónicas (especialmente awajún y wampis) y la solidaridad mestiza frente a la amenaza política, económica y legal del poder por el despojo de los territorios ancestrales. El nombre se le atribuye porque el conflicto se hizo visible en el distrito de Bagua Grande (provincia de Utcubamba), y en la provincia de Bagua en el departamento de Amazonas.
- 6 Fue dado mediante el Decreto Supremo N° 035-2009-PCM, firmado por el presidente de la república Alan García Pérez y tres ministros de Estado.
- 7 El término mestizo fue muy utilizado en el contexto del conflicto del Baguazo (generalmente por las instituciones estatales) a fin de fijar una distinción entre las personas nativas provenientes de la Amazonía y las provenientes de otras culturas no originarias.
- 8 Nacido el 27 de abril de 1975 en la comunidad nativa wampis de Chapiza y comunero de Candungos (a unos 240 km. de la ciudad de Bagua), distrito de Río Santiago, provincia de Condorcanqui, departamento de Amazonas. Cuando, en mayo de 2009, la Asamblea Comunal y los Apus del pueblo awajún y wampis llaman a defender su territorio ancestral, Cahuasa se presenta voluntariamente, instalándose en la Curva del Diablo. Al producirse el desalojo violento, logra escapar de las balas y refugiarse en una casa pastoral. Fue ahí donde, el 6 de junio, es capturado y encarcelado.
- 9 Nacido el 20 de octubre de 1983 en la comunidad nativa awajún de Najaín (a unos 130 kilómetros de Bagua), distrito de Nieva, provincia Condorcanqui, departamento de Amazonas. Se une al paro Amazónico, instalándose en la Curva del Diablo junto a los demás huelguistas. Cuando se produce el desalojo violento es capturado, golpeado por la policía hasta dejarlo en un charco de sangre y encarcelado.
- 10 El juicio oral por el caso Curva del Diablo (expediente N° 2013-0163/2009-0194-0107) se inició el 14 de mayo de 2014 y terminó el 22 de setiembre de 2016. En él se desarrollaron 65 audiencias públicas. Inicialmente, no hubo traductores de las lenguas awajún y wampis. Se juzgó a 53 procesados (24 nativos y 29 mestizos), participaron 21 testigos y 174 pericias diversas. El fiscal pidió nueve cadenas perpetuas y un acumulado de 1 125 años de prisión

para los acusados. Paradójicamente, no participó ni como acusado ni como testigo, ningún exmiembro del gobierno del APRA. Las audiencias se realizaron en la Sala Penal de Apelaciones Transitoria y Liquidadora de Bagua y fue presidida por el magistrado Gonzalo Zababurú. Los nativos tuvieron que trasladarse hasta 240 km. para asistir a las obligatorias audiencias.

- 11 Felipe Bazán Soles, mayor de la PNP partícipe del desalojo en la Curva del Diablo, fue creído muerto el 5 de junio de 2009, sin embargo, al no ser hallado su cadáver, fue considerado como desaparecido. El 4 de octubre del año 2014, el Quinto Juzgado Especializado Civil de Chiclayo lo declaró legalmente muerto en aplicación de las leyes peruanas. Cabe indicar que, el 11 de agosto de 2013, Nelson Bazán, tío del mayor desaparecido, visitó a Cahuasa en su celda en Huancas. Ahí le manifestó que la familia no guarda rencor a los nativos y menos a él, pero que esperan su apoyo. Agregó que la familia tenía pistas de que los autores de la muerte no fueron los aguarunas y que el responsable de los enfrentamientos del Baguazo fue el Estado peruano.
- 12 Casa-cárcel, nombre atribuido a los dos lugares donde permanecieron arrestados López y Cahuasa, lejos del hogar, en una casa de cemento alquilada fuera de la comunidad nativa y con 24 horas de custodia policial.
- 13 El día de su captura Danny López vestía polo rojo. Esta expresión demuestra el maltrato y estigmatización recibido por parte de los agentes de la policía.
- 14 Tarímat pujút, en la lengua wampis. Tarímat puede traducirse al castellano como bien, bueno, mejor; y pujút, puede traducirse como estar, vivir, existir.

Referencias Bibliográficas

- Cabel, A. (2018). El jaguar siempre muere en una posición de defensa. *Revista Iberoamericana*, LXXXIV(262), 261-285. <https://doi.org/10.5195/revibe-roamer.2018.7590>
- Cahuasa, F. (2019). *El Baguazo, Voz Wampis de la Resistencia Amazónica*. Rimay.
- Calderón, L. (2013). *Hacia una radiografía de los pueblos awajún y wampis del Alto Marañón, Amazonas*. GIZ, CBC.
- Corte Superior de Justicia de Amazonas (22 de setiembre de 2016). *Expediente n.° 0194-2009 [0163-2013]. Sentencia sobre el Caso Bagua*. Bagua.
- Díaz, G. y Muñoz, M. (2022). Persecución del Estado a radio La Voz en contexto del "Baguazo" durante los años 2009-2016. *Revista Intercultural Manguaré*, 1(1), 99-111. <https://doi.org/10.55996/manguare.v1i2.106>
- García, A. (28 de octubre de 2007). El síndrome del perro del hortelano. *El Comercio*. <http://peruesmas.com/biblioteca-jorge/Alan-Garcia-Perez-y-el-perro-del-hortelano.pdf>
- Guevara, R. (2013). *Bagua, de la resistencia a la utopía indígena: La "Curva del diablo" y la lucha de los pueblos amazónicos en el siglo XXI*. Punto y Gráfica S.A.C.

- Instituto Nacional de Salud del Niño. (5 de agosto de 2013). *Informe médico 023-SE-INSN-201*.
- Instituto Nacional Penitenciario. (5 de julio de 2016). *Certificado de conducta de Consejo Técnico Penitenciario*.
- Lombardi, G. (2010). *Informe EN presentado por el congresista Guido Lombardi Elías. Comisión investigadora sobre los hechos acontecidos en la ciudad de Bagua, aledaños y otros, determinando responsabilidades a que haya lugar. Volumen 2*. Congreso de la República. [http://www2.congreso.gob.pe/sicr/apoycomisiones/informes.nsf/e4f63a4ffbb4387005257807005e11d9/7a8837c7c53cf00a05257728004f4338/\\$FILE/INF.BAGUA\(Lombardi2\).pdf](http://www2.congreso.gob.pe/sicr/apoycomisiones/informes.nsf/e4f63a4ffbb4387005257807005e11d9/7a8837c7c53cf00a05257728004f4338/$FILE/INF.BAGUA(Lombardi2).pdf)
- López, D. (2015). *Autobiografía. Waimaku del Baguazo*. [Manuscrito inédito].
- Manacés, J. y Gómez, C. (2013). *La verdad de Bagua. Informe en minoría de la Comisión especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua*. COMISEDH, IDL.
- Ministerio Público, Primera Fiscalía Superior en lo Penal. (1 de marzo de 2017). *DICTAMEN N° 319-2017-MP-FN-1°FSP*. Lima.
- Olivé, L. (2011). *Ética y diversidad cultural* (2ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Parroquias de Chiriaco y de Bagua Capital, Comunidades de Epémimu y Nazaret, CooperAcción, CAAAP y Servindi. (Eds.). (2013). *Una herida abierta ¡Libertad para los tres presos del Baguazo!*. Corporación Gráfica Andina.
- Regan, J. (2011). *Hacia La Tierra Sin Mal. La Religión Del Pueblo En La Amazonía* (3ª ed.). CAAAP.
- Reimond87. (8 de junio de 2009). *Alan García: "Estas personas no son ciudadanos de primera clase..."*. [Archivo de Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=yjzxl1lBswc>
- Romio, S. (2017). Reflexiones sobre el juicio y sentencia de la Curva del Diablo. Límites, desafíos y aspectos novedosos. *Nombres, Revista Académica del RENIEC*, 4(1), 200-233. Santos Granero, F. y Barclay, F. (2010). Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, 28(28), 21-52. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.2010-sup.008>
- Sala Penal de Apelaciones y Liquidadora Transitoria de Bagua. (25 de diciembre de 2014). Expediente N° 2013-0163/2009-0194-0107. *Juicio Oral por el caso Curva del Diablo*.
- Tubino, F. (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Fondo Editorial PUCP.

- Yóplac, M. (2022). Reseña del libro *El Baguazo, Voz Wampis de la Resistencia Amazónica*. *Revista Intercultural Manguaré*, 1(1), 112-117. <https://doi.org/10.55996/manguare.v1i1.90>.
- Yóplac, M. (2023). Reseña del libro “Yaunchuk...” Universo mítico de los huambisas. *Revista Intercultural Manguaré*, 2(1), 112-114. <https://doi.org/10.55996/manguare.v1i2.132>
- Zambrano, G. (Coord.). (2017). *Bagua. Entendiendo al Derecho en un contexto culturalmente complejo*. IDEHPUCP, KAS, UARM.

TESTIMONIO

Cantagallo, el sueño americano. Testimonio de Juan Agustín, exdirigente shipibo de la comunidad indígena urbana de Cantagallo - Lima

Soñando Lima¹

Un poquito a manera de anécdota... A mí me trajeron a los... a los 10 años, ¿no? Por un accidente familiar... Entonces es en el año 1981... Ajá, 81... Cuando vine el año 81 todavía era pequeño...y yo escuchaba que recién se estaban formando los líderes indígenas nacionales, ¿no? Estaban organizándose en AIDSESEP², recién querían organizarse los de AIDSESEP: asháninkas, shipibos y awajún, que eran los tres pueblos más numerosos. Entonces a los pueblos indígenas en Lima Metropolitana, prácticamente muy poco se conocía de ellos, muy poco... pero sí ya habían venido shipibos, ya, así... como te digo, cada cierto tiempo, pero no para venir a quedar sino yo recuerdo a mi hermano Generoso Agustín y Rogelio Agustín y también su cuñado de Demer, Artemio Bardales. Ellos fueron traídos, yo recuerdo que el año 1978, fueron traídos por un señor, eh... para que estudien y luego este... ellos retornaron, ¿no? Porque no se habían acostumbrado³. Ahora, también recuerdo cuando era niño, antes de venir a Lima, que el gobierno de Velasco Alvarado, el gobierno de Velasco Alvarado, no sé si en el año 75 o 76, cuando yo era muy pequeño, recuerdo que una delegación de shipibos había venido a participar, ¿no? En el Palacio de Gobierno con el famoso evento de Inkarrí que había organizado

Velasco Alvarado como presidente de la república y recuerdo haber visto venir a mi tío, a mi abuela, ¿no? A mi abuela, mamá de mi mamá, ¿ya? Luego a mi tío Martín Muñoz, al jefe de la comunidad, a mi tía Anita, varios, ¿no? Un elenco grande de la comunidad nativa de San Francisco el año 75, 76, ¿ya? Cuando yo era pequeño ellos vinieron. Yo recuerdo que cuando era pequeñito mi mamá me llevó al aeropuerto para irlos a recibir ¿no? Que venían con panetones, venían con pavos, yo recuerdo un montón de carne que habían llevado, ¿ya? Bajando del aeropuerto le vi a mi abuela típicamente vestida, a mi tío Martín, era toda una alegría ir a recibirlos al aeropuerto de Pucallpa. Ajá, y... cuando ellos llegaron, es la primera vez que yo recuerdo que ellos hablaban de Lima, hablaban de que en Lima está el presidente, está el Palacio de Gobierno, es la tierra de los Incas, que es una ciudad muy bonita, ¿no? Y frío también decían que había. Entonces esa es la primera vez que yo tengo la noción, la idea de Lima.

Las mujeres juegan fútbol

Recuerdo todo eso. La delegación de San Francisco vino y se conectó con Lima. Luego también recuerdo, ¿ya? Como los shipibos se relacionan con Lima específicamente. También recuerdo que hubo una selección, ¿no? Una selección shipiba. Un señor, un promotor deportivo, en el año 1977, 78, que recuerdo, ya era niño, vi a mi hermana Erlinda, a mi hermana Teresa, a mi prima Hilda Bardales, cuñada de Demer. Vi a tantas chicas shipibas, ¿no? que vinieron a jugar al Estadio Nacional de Lima, ajá. Jugaron, hicieron una gira por Lima, incluido Huacho o Huaral, algo así. Pero sí, lo más anecdótico y lo más impresionante según ellas, cuando volvieron contaron que en el Estadio Nacional de Lima, se enfrentaron a las jugadoras de la U y Alianza Lima. Dicen que eran mujeres altas, con chimpunes, parecían varones y que las shipibitas jugaban con su vestimenta típica y descalzas, ¿ya? Y que se llevaron el orgullo de ganarle 1 a 0, a la selección de Alianza Lima, a la selección de la U, ¿no? Y que los hinchas del estadio les arrojaban monedas, monedas y dinero llovía, ¿no? Esa historia también recuerdo cuando yo estaba todavía en Pucallpa, ¿no? En Yarinacocha⁴.

Ya había algunos shipibos viviendo en Lima

Entonces eso como que... que desde niño vas teniendo, ¿no? Noticias de esa ciudad, hasta que... volviendo al tema, recuerdo que... ya... por accidente, ¿no? A mí me traen a Lima una familia, ¿no? Acomodada de Lima. Entonces... cuando llego, justamente vuelvo al tema de que las organizaciones indígenas como AIDSESEP, recién se estaban organizando. Ahora, también recuerdo que había una familia de Paoyhan en el Parque de Las Leyendas. También la familia Romaina, ¿no? Por Naranjal. La familia, este... cómo se llama, Nunta, la familia Nunta estaba por... Comas, ¿no? Tahuantinsuyo, Comas, Tahuantinsuyo y así. Eran poquísimas las familias en el año 1981.

Los becados de AIDSESEP y los no becados de ADESHIL

De ahí... cuando yo era todavía muchacho, casi no me dejaban salir, surge un fenómeno... un fenómeno. AIDSESEP una vez organizada, ¿no? AIDSESEP una vez organizada, empieza a promocionar becas, becas, yo recuerdo. Los mejores estudiantes shipibos, awajún, asháninkas u otro pueblo, tenían beca para venir a estudiar a Lima, ajá. AIDSESEP había comprado, ¿no? Acá en Santa Beatriz, cerca al Estadio Nacional, en Carlos Arrieta, una casa grande para albergar a los estudiantes becados de los pueblos indígenas, yo recuerdo. Entonces ya surge ese deseo de ser mejores estudiantes y poder venir a recibir esa beca en Lima, ¿no? Eso era por una parte, y por otra parte... había ya un grupo de jóvenes, ¿no? En diferentes momentos o por distintas circunstancias de la vida, habían venido. Ellos también, me parece, que se han ido a pedirle beca a AIDSESEP, pero AIDSESEP les respondió que ellos no podían tener derecho a beca... porque... tienen que ser recomendado por su comunidad, por su federación y ser el primer alumno, y como no reúne los requisitos, en el año 1984, un grupo de jóvenes se agrupan en la Asociación de Estudiantes Shipibos de Lima, en Lima, Shipibos en Lima, su sigla era ADESHIL, ¿no? Ellos se organizaron y alquilaron un cuarto en Jirón Alfonso Ugarte 355 Interior 10. Entre la Plaza Unión y la Plaza Dos de Mayo, ahí era... Ah... Yo llego un año después de que ellos habían organizado, entre ellos estaban los jóvenes shipibos, el hermano Roger Márquez Bardales, estaba el hermano Cecilio Soria González... Ellos dos... y otros jóvenes más⁵, ¿ya? Habían organizado, ¿no? Entonces, una vez

que yo salgo de la familia que me había traído... yo también me junto con ellos y también soy parte de ADESHIL, ¿no? Desde ahí empecé a interesarme en los movimientos estudiantiles indígenas. Entonces era como que... llegó un momento en esa época como que había un sentimiento encontrado, ¿no? Entre los privilegiados jóvenes indígenas becados por AIDSESEP, que tienen desayuno, almuerzo, cena, vivienda, estudio gratis, y nosotros arrinconados en la casa ADESHIL, trabajando, queriendo estudiar, viviendo a las justas, ¿no? Una realidad muy distinta. Eso era realmente interesante... Entonces como que había cierto resentimiento de esos jóvenes agrupados de ADESHIL frente a AIDSESEP, porque había chismes también, ya alimentados, donde decían que, bueno, “a esos no los vamos a ayudar porque son jóvenes renegados. Las chicas que han venido, han venido dejando a sus maridos. Son los que han venido a Lima por decepciones amorosas, ¿no? Y nadie les avala”, ¿no? Entonces como que eso creó un sentimiento de fortaleza interior, en la juventud agrupados en ADESHIL⁶. Pero cada domingo, en el Campo de Marte, teníamos un encuentro entre los jóvenes becados de AIDSESEP de Santa Beatriz frente a los de ADESHIL de Alfonso Ugarte. Nos encontrábamos, preparábamos nuestra comida, y había un encuentro futbolístico muy bonito, ¿no? Y ya dejando de lado que son becados, nosotros los pobres. Era un encuentro bonito porque... porque también de paso tú ibas juntando chicas que trabajan como empleadas del hogar en diferentes casas de familia y nos traían sus problemas, ¿no? Que las mujercitas tenían acoso de su patrón, ¿no? Cuando la esposa salía, entonces estaban incómodas. Entonces la casa ADESHIL sirvió de alguna manera para traer a las chicas para evitar el acoso sexual, ¿no? Entonces, eso. Prácticamente esta casa estudiantil ADESHIL era un refugio para todos.

San Juan en la capital

Sí, era algo interesante. Cuando estuvimos en ADESHIL, el hermano Roger Márquez Bardales y el hermano Cecilio Soria Gonzáles, ¿no? Eh... lo que ellos eran, bueno... eh... coordinar, buscar contactos que nos puedan ayudar, aprovechando la fiesta de San Juan, por ejemplo, la fiesta patronal. Ya, vamos a organizar un evento ¿Dónde? Vamos a pedir apoyo a los estudiantes becados, porque

tenían una casa grande en Santa Beatriz, donde podíamos hacer nuestras actividades. Ya, pedimos apoyo al local de los estudiantes becados, ahí vendemos nuestros juanes. Juan Agustín y la hermana, yo recuerdo, Ernestina Fernández cantan, ¿no? Hacíamos nuestra actividad. Entonces invitamos, quien nos ayuda también en esas actividades, yo recuerdo mucho, al padre Jaime Regan⁷, ¿no? El padre Regan también colaboraba, lo conocíamos desde chico ya. Y así, había gente interesante que veía nuestras necesidades, compraban todos nuestros juanes, ahorrábamos para pagar el agua, la luz, ¿no? Claro, el alquiler. Entonces así era, realmente interesante. Pero a lo que quiero terminar aquí es que... había una hermandad, una fortaleza entre la juventud estudiantil de ADESHIL, los que no teníamos puertas por ninguna parte, abiertas. Entonces, qué pasó ahí, que nosotros dijimos “no importa que no nos quieran dar beca, no nos quieran dar oportunidad. Todavía tenemos cerebro, gozamos de buena salud, nosotros podemos trabajar y estudiar. Aprendamos de los andinos, ¿no?, ellos han venido más antes que nosotros. Tú puedes ver a un andino y ya está con auto, son abogados, son profesionales y por qué no nosotros”, ¿no? Entonces ahí, lo que quiero resaltar, entre ellos estaba Miguel Hilario, un joven shipibo que ahora quiere lanzarse para la presidencia de la República, ¿no? Terminó con un Doctorado en Stanford, es un gran ejemplo, ¿no? De un joven que ha sufrido y se logró. Luego, el hermano Juan Maldonado Urquía⁸, eh... llegó a ser tres veces alcalde en Loreto, ¿no? Luego también varios de nosotros llegamos a ser profesores, profesionales, ¿no? Y yo creo que hemos sido, digamos, de alguna manera, la inspiración para que los demás jóvenes puedan seguir los buenos pasos. Ahora, también recuerdo en esa época cuando había... los becados de AIDSESEP de Santa Beatriz, los de ADESHIL en Alfonso Ugarte en el Centro de Lima, de tanto buscar contactos, nos hemos encontrado con la casa CISA, el Consejo Indio de Sudamérica. Estaba presidida por el hermano Abel Chapay, un hermano yanesha que presidía el Congreso. En esa época CISA tenía su local en un edificio cerca al Campo de Marte, ¿no? Una casona grande, tipo CONAPA actual, ¿no? Que tiene su lujo y apoyo, todo, así era CISA.

La casa de Tarata

Ellos tenían una casa en jirón Tarata, cerca de la morgue. Entonces esa casa estaba administrada por Adela Príncipe, una hermana andina. Y, mira, son cosas que en la vida uno va haciendo contactos, conexiones y esto explica también de por qué la migración de los shipibos, concretamente hablando, y también de otros pueblos, ah... porque es que en la actualidad nos hemos llenado en Lima, los shipibos, ¿no? Eso explica, es un proceso que en esos tiempos poco a poco han ido llegando. Bueno, esa casa Tarata era una alternativa, una solución... porque... en eso de la casa de Alfonso Ugarte cabíamos 32 jóvenes, mujeres por aquí y hombres por allá, para que no gateen. Entonces... qué pasa... venía una mamá o dos mamás de los chicos del grupo, entonces esas mamás eran tan lindas que venían para apoyar a su hijo, ¿no? Venían para apoyar a sus hijos, pero ven que todos somos hermanos, hermanas. Entonces la mamá qué hacía, antes pues en Centro de Lima permitían vender artesanías, collares en los restaurantes y la artesanía shipiba estaba de moda, no era algo nuevo, entonces le compraban. Yo recuerdo que una mamá hacía 300 soles en un par de horas y 300 soles era plata. Yo recuerdo que al costado de la casa shipiba estaba la China María, ¿no? Un chifa que también la vecina china nos ayudaba de paso, ¿no? Interesante. La mamá shipiba venía y nos compraba cinco pollos... y nosotros estábamos ahí... y así, y le queríamos a esa madre del amigo, ¿no? Y a las 12 de la noche o la 1 de la mañana, la china María nos llamaba, ¿ya? Había dos ollas grandes de aguadito de pollo que había sobrado de su pollería y nos banqueteábamos en la noche, entonces era una ayuda también la pollería de la chinita María. Entonces estas mamás se van a Pucallpa, les cuentan a nuestras mamás, “¿por qué tú también no te vas? Tú también eres artesana. Tu hijo está sufriendo, tu hija está sufriendo. Quieren estudiar, pero, hermana, lleva tu artesanía, vende y ayúdale a tu hijo”, las mamás se pasan la voz, se pasan la voz. Entonces, como no podíamos recibir a las mamás porque no había espacio, la alternativa era la casa Tarata, la hermana Adela Príncipe cobraba un sol por día, entonces no era nada pues, una shipiba ganaba 300, 200 soles diarios.

La hermana Adela Príncipe les decía “hermana, ustedes pueden pernoctar hasta máximo una semana, ese es el reglamento”, pero

también las shipibas traían comida, le invitaban a Adela, se hacían su comadre, su amiga (risas).

Con el tiempo, esa casa Tarata se ha convertido en una residencia ya, ¿no? Ya no una casa de líderes, de paso. Entonces así fue, que las hermanas shipibas se fueron llenando, llenando, llenando. Y ya no solo para fortalecer a sus hijos, sino también vieron que Lima era una ventana de oportunidades, ¿no? Para la venta de su artesanía y de otras cosas más. Las mujeres son las pioneras para venir a reforzar a sus hijos, pero de paso traen a su marido “oye, tú también vente pues, ven”, y de ahí también oportunidad de trabajo para los varones, ¿no? Para diferentes actividades que necesitan mano de obra en Lima y también se ponen a trabajar. Recuerdo que la casa Tarata ya no abastecía, entonces como vieron que había demanda de querer alquilar cuartos, la vecindad alrededor de la casa Tarata empezaron a alquilar cuartos. Sin el ánimo de exagerar, creo que los shipibos en Barrios Altos, creo que se llenaron de shipibos como cuatro cuadras, solo en alquiler en casas.

Ya era un barrio shipibo

Y así empezó ya el crecimiento poblacional shipibo en Lima, ajá. Interesante. De ahí la juventud vio que desde la casa Tarata y alquilar su cuarto, ya podían trabajar de mozo en el Barrio Chino, podían ser cocineros, de todo, o sea nos invadimos de la juventud que quería trabajar, ¿no? Una oportunidad buena en Lima. Ya, de ahí, ya viene lo que es la historia, ¿no? De que... se abre la posibilidad de venir acá a la Isla de Cantagallo⁹, que ya todos conocemos la historia, nos invitaron, vinieron un grupo de familias, la mayoría se había acostumbrado en Barrios Altos, para ellos venir aquí era pues algo lejano ¿no?, como si nos mandaran a Mangomarca o por ahí, ¿no? O sea muchos shipibos se resistieron y no quisieron venir de Tarata para acá. Pero luego, los primeros que han venido han hecho una convocatoria “vengan a vivir porque estamos solos”. Empezaron poco a poco a venir los hermanos de Ventanilla, de Comas, de Naranjal, de Vitarte, por donde ellos estaban, ¿no? Entonces esa es la razón por lo que se llega a conformarse esta comunidad grande, ¿no? Que es la comunidad shipiba. Entonces esos son, rápidamente,

refrescando la memoria, ¿no? Refrescando la memoria, que empezó a aumentarse, ¿no?

Indígenas urbanos

Yo creo que ahora, mira, y no solo la comunidad shipiba en Cantagallo, sino que es un fenómeno, es un trabajo ya para los sociólogos, que los shipibos, ¿no? A diferencia de otros pueblos, sin el ánimo de querer minimizarlos, están tomando ciudades en el buen sentido de la palabra. Como la fuente de ingreso económico de los shipibos es la artesanía, entonces a los shipibos les es fácil acostumbrarse o acomodarse, ¿no? En las ciudades grandes, ¿no? Por ejemplo, similar a Cantagallo en Lima, también está ocurriendo un fenómeno en Iquitos, ¿no? Cerca del aeropuerto de Iquitos se está formando una comunidad shipiba grande. Luego en Tingo María, tenemos dos comunidades shipibas grandes, debajo de la Bella Durmiente. También ahora en Paracas... hay shipibos en Paracas, el alcalde les está brindando ayuda y hay una comunidad shipiba en Paracas. También están llegando a Ollantaytambo en Cusco. Luego, también están llegando donde está el puente internacional que une al Perú – Brasil, también hay una comunidad shipiba grande. También están yendo a Tacna, ¿no? Entonces es un fenómeno que los sociólogos tienen que estudiar, ¿no?¹⁰

Sí, entonces mira, antes eh... y eso es algo interesante, creo que los shipibos están desordenando el mapa etnolingüístico del Perú, los shipibos, ¿no? (Risas) ¿Dónde están ubicados los shipibos? Los shipibos están en Madre de Dios, están en Lima, ¿no? Y una tarea para el gobierno peruano, a través de sus ministerios porque prácticamente gracias a la presencia shipiba aquí en Lima, el Ministerio de Educación, ojo, eso es muy importante, el Ministerio de Educación, ya reconoce que en Lima Metropolitana existen dos pueblos etnolingüísticos ¿no? Los jacaru, que representan a... a Lima provincias, ellos sí son auténticos indígenas, ¿no? De Lima, los jacarus. Y en Lima Metropolitana, el pueblo indígena, reconocido por el Ministerio de Educación, tenemos una Escuela Bilingüe, son los shipibo-konibo. Entonces eso hace que Lima se haya convertido también en una Lima amazónica, ya no es una Lima costeña, una Lima andina, sino también es una Lima amazónica, entonces es una fortaleza. Y ¿cómo?

Como shipibo, como indígena. Yo realmente, a la edad que tengo, siento una satisfacción grande porque son espacios que hemos venido ganando, no tan alegremente, sino con muchas dificultades, eh... con muchas penurias, ¿no? Yo creo que son espacios que estamos logrando poco a poco. Yo jamás pensé al venir a Lima, envejecerme acá, yo dije “quiero terminar, ser profesional, volver a mi tierra, apoyar a mi comunidad”, pero veo que no es así... y tenemos nosotros para aprovechar esta oportunidad grande que antes los shipibos éramos invisibles... Ahora, con este trabajo conjunto de nuestras mujeres que a través del arte se han dado a conocer, ¿no? Nuestra juventud que cada vez más tiene la oportunidad de ingresar como profesionales, ¿no? Nuestros líderes indígenas que con sus luchas, sus protestas van fortaleciendo este movimiento, y la comunidad en sí que viene a complementar, ¿no? Con su presencia física. Entonces... qué, qué futuro alentador nos espera a los shipibos y a los indígenas que también hay algunos acá entre nosotros, nos van a esperar. Ahora, con ese proyecto de visibilización, ¿no? de los indígenas amazónicos en Lima Metropolitana, ¿no? De Terranuova, CAAAP, con la ayuda de la Unión Europea¹¹, eso para nosotros es una fortaleza, una fortaleza porque hemos visto que gracias a ellos, ¿no? Han podido, digamos, llegar a Lima Metropolitana y hacer ese trabajo conjunto, ¿no? Para visibilizar, no sólo visibilizar sino también ayudar a tener una vida digna para los pueblos indígenas amazónicos residentes en Lima. Yo creo que, eh... es una oportunidad para nosotros que no pensamos desaprovecharla, ¿no? Y pensamos irnos más allá, porque el trabajo no termina ahí, nuestra meta es insertarnos en todos los aspectos, es decir... ah... con toda nuestra cultura... ¿no? Alguna vez pusimos el eslogan, ¿no? “Lima, shipibízate”. Entonces... la comida, ¿no? La comida amazónica ya está haciéndose conocida, los tragos exóticos también, las orquestas amazónicas que han llegado y la gente lo baila *Ya se ha muerto mi abuelo*, por eso un ejemplo, hasta la *Agüita de Coco* es famosa, ¿no? Lima ya está absorbiendo la comida, la danza, y también la medicina tradicional, aceptan a nuestros curanderos, ah... Y eso para nosotros es una oportunidad. Ahora... ah... cuál es nuestro deseo, cuál es nuestra aspiración en el futuro, que los chicos, nuestros hijos sean mejores que nosotros, ¿no? Sean profesionales, sin descuidar su identidad cultural, que es lo que más, nuestra razón, nuestra existencia, ¿no? Un pueblo sin cultura es un pueblo sin alma...

Shipibo sin identidad, shipibo sin alma no encuentras. Esa es nuestra fortaleza, no perder la lengua, no perder sus usos y costumbres, pero también abriéndole la puerta a la modernidad, al estudio, a la tecnología, al intercambio cultural. No queremos ser como cultura un pueblo cerrado, al contrario, queremos ser una cultura abierta, donde podamos hacer un verdadero intercambio cultural, qué puedo aprender de ti o qué puedo ya, qué puedo darte de mi cultura para ayudar a cambiar el mundo, ¿no? Conocimientos que puedan contribuir, ¿no? Entonces yo creo que en ese sentido estamos en marcha, en camino, pero no hay que olvidar que todavía hay leyes que nos ponen en desigualdad frente a la sociedad occidental, ¿no? Entonces todavía los pueblos indígenas, en el caso de los shipibos, necesitamos el apoyo legal, necesitamos las alianzas de nuestros amigos aliados que todavía nos tienen que ayudar, todavía estamos en un proceso de inserción en la sociedad occidental, tímidamente todavía insertándonos, ¿no? Por eso es que nos vamos, ¿no? Para ganar espacios, no aprisa sino analizándolos, evaluando, si le conviene o no a nuestra cultura, que asimilemos y aceptemos, ¿no? Tales retos. Por ejemplo, el venir a Lima aquí en la comunidad de Cantagallo, lo que queremos es que Lima Metropolitana, si ya aceptó a la comunidad shipiba de Cantagallo, pronto podremos tener, ya en el 2014, ¿ya?¹² Que se nos incluya un regidor shipibo en Lima Metropolitana, sea mujer o varón, que nos represente, porque la ley es clara y eso lo sabe Darwin muy bien¹³, la ley es clara. Donde hay pueblos indígenas en una comuna, obligatoriamente debe llevar un porcentaje de jóvenes, de mujeres y de pueblos indígenas, si las hay.

Lima Metropolitana tiene la comunidad shipiba de Cantagallo, y por lo tanto Lima Metropolitana tiene la obligación de llevar un regidor shipibo para el 2014, ¿no? Y también queremos que en Lima Metropolitana se abra de una vez, en la mesa de negociación que vamos a tener, vamos a exigir que también haya una oficina para asuntos indígenas, ¿ya? Eso significa Lima inclusiva, Lima de todas las sangres, Lima para todos¹⁴, ahí sí vamos a ver en la práctica, ¿no? Entonces es muy interesante. Ya para el 2016 hay un reto por parte nuestra, que también podamos lanzar a un shipibo al Congreso de la República desde Lima. De los nueve millones casi ya de la población limeña, 6 millones somos provincianos... y hemos visto, nos hemos

dado cuenta que... los que postulan desde Lima al Congreso son promocionados por empresas y por lo tanto, sacan leyes a favor de las empresas, más no de la población mayoritaria provinciana que sufre. Entonces es un reto también, que si los andinos, los quechuas y aymaras no lo asumen en Lima, que son la mayoría, entonces los shipibos lo asumiremos, es todo un reto.

La ciudad no es como el bosque

Este lugar es inseguro y hemos tenido intentos de violaciones de nuestras hermanas shipibas aquí. Los drogadictos han cruzado el río Rímac y han tratado de violar, si no exagero, como ocho casos de hermanas shipibas que han sido, digamos, forzadas, ¿no? Luego también... existen aquí pequeños bares no autorizados que fomentan fiestas, entonces bueno fuera que se diviertan sanamente los chicos de la comunidad, sin embargo vienen gente de mal vivir, de Barrios Altos, del Rímac, ¿no? Hay peleas, rompen botellas y ya ha habido pues, peleas, también eso fomenta la inseguridad. Roban, han robado balones de gas, televisores. Entonces la inseguridad en este lugar, ¿no? Es predominante. Entonces yo creo que eh... necesariamente tenemos que irnos a otro lugar, un lugar más cerrado, más privado, más residencial, donde no hayan discotecas, donde cualquier extraño no ingrese, una comunidad segura, ¿no? Y... y yo creo que eso es lo que estamos esperando. Un lugar más digno donde vivir formalmente, ¿no? Porque hasta mientras nos encontramos en un lugar donde no tenemos títulos de propiedad, donde nuestras casas están pues, bien precarias, precarias, no hay seguridad. Entonces cada día estamos con esa preocupación¹⁵.

La inseguridad es lo que más nos preocupa, nadie quiere morir... nadie quiere ser picado, nadie quiere ser asaltado, ¿no? Porque el clima diferente y todo lo demás, por lo menos tienes hospitales, puedes ir a curarte, ¿no? Pero nadie está libre de que en cualquier momento te puedan secuestrar, te puedan linchar por robarte, o sea eso es lo que más miedo nos da de Lima, la inseguridad ciudadana.

Claro, porque en realidad estamos rodeados de gente de mal vivir, por los barrios antiguos que existen. Como alguien cuando me entrevistó dije... la formación de las personas depende del lugar donde vive y quienes lo rodean. Si nosotros viviéramos, si los shipibos

tuviéramos un espacio de vivir en Miraflores o San Isidro, nuestro pensamiento, nuestro modo de actuar sería distinto, ¿no? porque también te adecuas al lugar, al ambiente. Pero acá en el Rímac, en Cantagallo, es distinto, es diferente.

A pesar de todos los inconvenientes, en la capital hay oportunidad en todos los aspectos, para desarrollarte como persona humana tienes una gama de oportunidades en Lima. Si quieres estudiar, puedes estudiar. Ahora, los centros están abiertos para él que quiere estudiar, sólo es cuestión de organizarte, ¿no? Ordenar tu tiempo y la disciplina y vas a ser una persona exitosa, o sea Lima te da la oportunidad. En Pucallpa, por ejemplo, no hay trabajo, si hay trabajo es para la chacra y encima no te pagan bien, te explotan. Acá no, puedes trabajar por horas, puedes ir a estudiar, ¿no? O sea, tienes esa oportunidad, o sea lo que nos atrae de Lima es que nos da la oportunidad de lograr por lo menos, como persona, algo que de repente hemos anhelado y que allá no hemos podido lograr.

Las tramas de la identidad

Bueno... cuando estoy en el extranjero, a donde voy, como shipibo, ¿ya? Porque es el verdadero peruano, ¿no? Una, eh... eh... porque esa es parte de nuestra fortaleza interior, ¿no? Y también cuando salgo al extranjero me doy ese orgullo de mira, soy peruano amazónico. Pero cuando estamos en Lima, como shipibo me identifico. Yo no ocultó, ¿no? Decirle que soy shipibo si me lo preguntan, sin el ánimo de caer con un letrero en el pecho “oye, yo soy shipibo” no, tampoco así, no, sino decir si me lo preguntan ¿tú? Yo soy shipibo.

Hay cualidades que resaltan en un shipibo. Así como la ley inca, ¿no? *Ama sua, ama llulla, ama quella*, también practicamos nuestras leyes, que es en primer lugar el respeto al otro, Luego, la justicia, y tercero la solidaridad. El respeto es que yo no puedo liarme así nomás con la otra persona, yo debo saber respetarlo y aceptarlo tal como es esa persona, ¿no? En el pueblo shipibo existe mucho respeto entre el yerno y el suegro. Hay un respeto único, al suegro no se le mira a la cara por el respeto que se le tiene, ¿no? Y la justicia es que no podemos permitir que se cometan actos de injusticia en contra de una persona, tenemos que ser veraces, ¿no? Tenemos que ser sinceros, decir las cosas como son. Eso nos caracteriza al shipibo. No ocultar la

verdad, blanco es blanco, negro es negro y que nos conozcan tal como somos. Esa es nuestra forma de hacer justicia, ¿no? Y la solidaridad, siempre hemos vivido en comunidad. Si una persona no tiene chacra pues, hagamos minga... y vamos a ayudarlos a hacer chacra. Si hay una anciana que su techo se está cayendo, oiga, hagamos minga, vamos a traer palos, horcones, hojas y construyamos su casa, la solidaridad. Y dentro de la solidaridad, la reciprocidad. Hoy día yo te ayudo, no tienes chacra, te has casado, te ayudamos a construir tu casita, otro día necesita Olinda, vamos, ayudemos a Olinda y vivimos en comunidad y construimos esa sociedad shipiba, ¿no? Unida, solidaria, recíproca. Eso es el ser shipibo.

Nos caracteriza que somos personas muy alegres, todo tiempo demostramos la alegría, rápidamente nosotros eh... cómo se llama, hacemos amistad, con cualquiera. Por eso es que muchos antropólogos, sociólogos dicen “los primeros en ser conquistados por los curas han sido los shipibos, los que fueron evangelizados a la fe católica fueron los shipibos” y es verdad.

Recordando la selva

En mi comunidad de San Francisco tenemos al padre Enrique el primer cura, que a propósito el próximo año va a cumplir cien años. Ese cura llegó, se enamoró de la comunidad, de los shipibos y el cura murió... De la orden franciscana, un cura francés, que era un cura santo para los shipibos, para las shipibas, que le querían mucho, porque cuando venía el ejército para hacer leva y llevarse a los jóvenes shipibos al ejército, el cura ¡caramba!, el cura peleaba y retornaba a sus shipibos, para que no los lleven al ejército... Ah (risas), ah. Había fiestas, grandes masateadas en la comunidad, ¿no? Y ahí... ahí viene el cura, ¡váyanse, escóndanse! El cura iba con su palo a pegarles a los borrachos y se tenía un respeto al cura de la comunidad. Estaban tomando su masatito, viene el cura ¡escondan el masato! (risas) ¡pah!, ¿no? Y anécdota última: Ya, a la hora del matrimonio, el shipibo tenía dos, tres mujeres y el cura le decía “a ver, con tres mujeres no se pueden casar delante de Dios, escojan una de ellas” y el vivo del shipibo escogía a la esposa más joven, ¿no? Y había peleas también.

Hablar con el corazón

Bueno, el idioma es, el idioma es ya, claro, por supuesto. El idioma es el lenguaje de Dios, es el lenguaje del alma, ¿no? Y te soy sincero, mira este... cuando yo hablo, mira, yo pienso en shipibo, yo pienso en shipibo, todo el tiempo yo medito en shipibo, yo te hablo castellano, te hablo inglés bolabola, portugués bolabola, pero cuando hablo en castellano tengo que concentrarme para no hablar cualquier cosa, ¿no? Entonces me concentro... Entonces para mí eso es un fastidio del espíritu, concentrarme. Pero cuando yo hablo en shipibo, o sea hay fluidez, naturalidad, como que no me duele la cabeza cuando pienso y hablo en shipibo, que solito, como la corretada, sale. Pero cuando hablo en castellano tengo dificultades, ¿no? Y entonces, eh... hablar en shipibo también es, como te digo, como un ungüento para el alma, fortalece mi espíritu. Ahora, la comida sí... cuando uno come res, pollo, todos los días en Lima uno se cansa, como que también se siente un poco enfermo y cuando traen pescado de la selva a Cantagallo, uno come asadito, con su plata, recién siento que he comido (risas).

Claro, te doy un ejemplo. Mira, mis nietitas, Alexandra, la Tariana, son niñas que han nacido acá, ¿no? Se les inculca la cultura shipiba... se ponen su vestimenta, hablan shipibo, todo, pero no la puedes obligar a comer comida de la selva, no les gusta. No comen pescado, no comen el timbuche, o sea no les gusta.

La importancia de la escuela propia

Enseñarles nuestra educación a los niños, ese es un trabajo importante... Ya tenemos la escuela EIB creada. Es un duro trabajo que les espera a los maestros, estamos batallando justamente para que los niños no pierdan su cultura, sus costumbres. La escuela nos tiene que ayudar en la formación. El Ministerio de Educación tiene un duro trabajo aquí, justamente hemos tenido hace una semana una reunión de DIGEIBIR, que hemos dicho “a los niños shipibos de Lima Metropolitana, tienen que tratarlos de una manera distinta y su currículo tiene que ser diferente”, porque están sacando libros didácticos, de materiales, donde les hacen ver el río Amazonas, donde les hacen ver la sachavaca, el venado, el mono, pero los niños shipibos no ven eso. Entonces ¿cómo tratarlos a los niños shipibos de Lima

Metropolitana? Este es un trabajo que le dejamos a los maestros bilingües de Lima Metropolitana¹⁶.

Pintar la palabra

Nosotros tenemos amigos aliados, ¿no? Como ha podido ver, y es una idea muy buena y nosotros apoyamos, a través de grafitis que has podido ver en cada casa, están los cuentos, mitos y leyendas, ¿no? Entonces cada niño shipibo, cuando va a jugar al parque o está pasando alguna casa ve “oye, mamá ¿y esto qué es?”, “ah ya, es la leyenda de shipibos de Comancaya, que una vez los shipibos, ¿no? rociaron su casa con una plata y todo ese pueblo se fue y se fue al otro lado”, y entonces la mamá o el papá o el hermano mayor, tiene la oportunidad de narrarle a los niños y así al niño se le pega esa historia, “ah ya, es una leyenda shipiba”. ¿Acá qué es? La tortuga grande “papá, ¿y esa tortuga por qué la han pintado?” Ah ya, lo que pasa que, en el Ucayali, esa tortuga anunciaba la creciente del río Grande, entonces los papás shipibos podían, ¿no? levantar su casa, los papás shipibos podían elevar su casa hasta cierta altura para que cuando la creciente grande llegue no nos tape. Entonces ah ya, entonces esos grafitis son muy estratégicos. En los grafitis se pintan los cuentos, mitos y leyendas shipibos.

Los sueños

Los curanderos y las mamás y papás sabios. Ahora los padres jóvenes no saben interpretar sueños, entonces nosotros tenemos el deber. Por ejemplo, Olinda, el viejo Iroito, don Hernán, doña Rosaura, mi mamá la Janetcita, yo mismo porque he aprendido. Bueno, por ejemplo... de repente... soñaste con un aro, un anillo de oro, entonces vas a tener mucha suerte, es una persona con mucha energía, con mucha suerte, que todas las puertas se le van a abrir o también indica matrimonio si es soltero, si es soltero o soltera. Ya, ahora este... bueno... en mi sueño yo he manejado un coche nuevo... y me ha ido muy bien... Ah, significa que la meta que te has trazado se va a lograr sí o sí, segurísimo, es tu sueño. De repente en mi sueño miro un gallinazo, ¿ya? El gallinazo volando y bota su caca en mi cuerpo, eso es mala suerte, se te van a atracar tus proyectos. Y si sueño con aguja alguien me quiere hacer brujería o es traición; o sueño con policía o

atraso. Sueño con plátano ¡uuy! Mares de platanales, harta plata nos va a caer, no sé de dónde, pero viene y la verdad “Oiga, señora Olinda ¿tiene mantos? Quiero 50 mantos” Uy, no le alcanza, sólo tengo 20, Olinda se llena de plata porque soñó con un montón de platanales. Arroz igual, dinero, plátano, dinero.

Curanderos

En Cantagallo tenemos 20 curanderos. La señora Olga Mori es curandera, es una curandera mujer. La señora Rosaura es curandera mujer. Luego, las dos hermanas arriba son también dos curanderas. La hermana Juana Ipushima, también curandera. Y así, aparte también varones curanderos, jóvenes curanderos, o sea estamos practicando la medicina tradicional, la espiritualidad nuestra¹⁷.

El limeño te discrimina

Bueno... la discriminación siempre se ha dado. A mí me decían cuando llegué, la discriminación comienza desde tu dejo, ¿no? Tu dejo. El limeño rápidamente identifica quién es de la selva, quién es de Piura, ¿no? Y quién es del Ande. Entonces cuando yo vine de la selva, yo vine “oye, ¿qué tal? [con dejo amazónico]”, entonces “ah, ese es charapa”, todo el mundo se asusta “charapa, charapa” y todo el mundo te empieza a señalar, ¿no? Como que tú eres una persona rara ahí en medio de ellos, ¿ya? ¿Qué es charapa? Una persona que viene de otro lugar, en este caso de la Amazonía. Sí, yo alguna vez me sentí mal, me sentí mal porque me sentía que me están minimizando... y... y una vez... yo... dije que no era de la selva, dije que yo era de Chiclayo, porque me dijeron “tú tienes rasgos de chiclayano” ah sí, soy del norte. Ah ya, el norteño, por lo menos en Lima es respetado, pero de la selva también lo reciben con cariño pero por el dejo a veces lo discriminan ¿no? Sí sentí un poco eso. Ahora, en el colegio... ahora se habla de *bullying*, no sabíamos qué era *bullying*, era cocachos, fastidio, ¿no? Yo casi he abierto del segundo piso de mi salón, cuando estaba en tercer año de secundaria a un muchacho porque todo el tiempo “charapa, charapa, charapa” hasta que un día me amargué, yo lo ahorqué y casi lo aviento del segundo piso del salón y los amigos me ayudaron y desde ahí dejó de molestarme, santo remedio para

él. Entonces sí, eso me pasó a mí en Lima, en el colegio... a mí me pasó. Ahora, eh... la discriminación siempre se ha dado en todos los tiempos pero también depende de uno que aprendas a sobrellevar a las demás personas. Yo me he sabido sobrellevar con todos, me he dado con el rico, me he dado con el andino, con el limeño, o sea con todos me he dado, es depende de uno también que se haga respetar, ¿no?

Siempre ha habido una rivalidad, he visto en el colegio, arequipeños con limeños, siempre el arequipeño tiene roce con el limeño, y... el limeño te tantea, el limeño te tantea, hasta qué punto tú cedés, pero si tú lo cortas en una al limeño, el limeño ya te respeta... Ah.

El andino es un poquito más terco, ajá, pero también son buena gente el andino, cuando te ayudan, te ayudan, son muy solidarios.

Lima lo cambia a uno

En la selva mayormente he visto que las mujeres lavan, cocinan, cuidan hijos, ese es el rol de la mujer, pero en Lima... he visto que la mujer tiene mayor preponderancia, ¿no? Más estatus tiene la mujer, la mujer de Cantagallo, la mujer shipiba en Lima, en el sentido de que la mujer es la que administra, lleva la administración, ¿no? La mujer, claro, no todas, ¿no? tienen esa facilidad, pero la gran mayoría de las mujeres, el esposo trabaja y viene y entrega el dinero a la esposa, la esposa administra la economía muchas veces, ¿ya? Entonces el marido coge lo necesario, ya para su traguito, para algunas cositas, pero la esposa distribuye para el alimento, para la educación, para la salud. Eso es bueno, es saludable, en ese sentido la mujer shipiba ha evolucionado bastante. Ellas son las que salen a vender, las que negocian, las que traen turistas, las que hacen los contactos son mayormente las mujeres, porque los varones, gracias a las mujeres, tenemos la oportunidad de conocer a otros, las mujeres son las más cancheras, ¿no? (Risas).

Antes las mujeres no estudiaban, pero Lima te da esa oportunidad, ahora las mujeres también pueden estudiar. Yo estoy viendo acá parejas jóvenes, matrimonios ya acá... por ejemplo, el esposo trabaja de seguridad y su esposa ya está terminando secundaria. Los sábados y domingos las mujeres están estudiando alta costura, quieren ser modistas, diseñadoras de vestidos típicos, y el marido con su

chambita ya le ha comprado su máquina y ya están cosiendo y ellos en el futuro quieren este... que su mujer trabaje en costura y su marido quiere comenzar la universidad, qué bonito que haya esa mentalidad.

Las organizaciones indígenas en la capital

Bueno, lo que mayormente hemos tenido es AIDSESEP, luego se creó el AAUPI¹⁸, que es ahora nuevo, ¿no? Casi reciente, un par de años el AAUPI, porque en mi época no había AAUPI. Ahora me parece muy interesante porque AAUPI va a ser una bisagra porque son jóvenes universitarios que ya están casi por terminar sus estudios. Entonces ellos jugarían un papel importante, ¿no? En el desarrollo de los shipibos o de los pueblos indígenas, tanto en Lima como en sus regiones, eso es muy importante. Siempre nos quejamos que, que no le damos la oportunidad a nuestra juventud indígena, profesional, ¿no? Ahora yo creo que esa juventud ya tiene capacidad de elaborar perfiles de proyectos, tocar puertas de ONG, entran a internet, a la página web. Yo creo que esos chicos tienen una gama de oportunidades, de posibilidades, ¿no? de ser una fortaleza para ayudar a sus pueblos.

Alianzas con otros actores sociales

El rol que nos corresponde como autoridades de Cantagallo es firmar convenios ¿no?, por ejemplo, firmar convenios con el puesto de salud de Piedra Lisa, que ellos vengán a hacer su diagnóstico, que vengán a vacunar, que estrechemos una relación, ¿no? En cuestión de salud, pero también que nos dé la oportunidad a nuestros jóvenes para que sean futuros enfermeros y enfermeras para que hagan sus prácticas preprofesionales. Eso sería excelente, ¿no? Una oportunidad buena.

Bueno, sí, sí, eso mira este... aquí como dirigente nosotros estamos haciendo eso, gracias a Lima Metropolitana, hay un sitio de empleo, en la Casa de los Petisos, donde la señorita Sheyla, ¿no? Semanalmente estoy llevando 5, 6 jóvenes... en grupo con su currículum, se inscriben ahí en la Casa de los Petisos, sección empleos y entonces lo citan para la otra semana y muchos jóvenes, según su habilidad, están yendo a trabajar. O sea cuál es la meta, el objetivo, ¿no? Que ningún miembro de la comunidad quede sin trabajar porque no queremos que haya un comunero carga para las familias, todos tienen que trabajar,

todos tienen que traer algo para la casa. Entonces nos preocupamos de que los miembros trabajen. El hermano Demer¹⁹ por su lado, ha logrado que 30 jóvenes trabajen en OAS, la empresa brasileña que está a cargo de la construcción de la vía Parque Rímac. Entonces ese es el trabajo nuestro. Ahora, ha venido CENSICO —mira este polo que me he puesto es de ellos—, la Universidad Nacional de Ingeniería, que por primera vez nos abre las puertas y quiere firmar un convenio para que jóvenes indígenas puedan ingresar a la UNI. Entonces yo creo que ahí vamos a pedir apoyo también a AAUPI, ellos conocen, para que ellos también se integren, respaldando a la comunidad, para que no solamente shipibos sino jóvenes indígenas puedan ingresar a la UNI, ¿no? Yo creo que AAUPI juega un rol importante, sino que por cuestiones legales que ahora ya somos legales como dirigentes, recién podemos pensar en firmar convenios, antes no podíamos porque no existíamos legalmente. Sin embargo, no nos hemos quedado dormidos en nuestros laureles; hemos estado avanzando, yo creo que tenemos mucha oportunidad.

Cantagallo, el sueño americano

Cantagallo está de moda para las comunidades, ¿no? Como dicen, el sueño americano, ¿no? Cuando los latinos queremos ingresar a Estados Unidos, el sueño americano. Para los shipibos, Cantagallo es el sueño limeño. Ahorita, sin querer exagerar, aparte de las migraciones hacia las ciudades importantes, nuestras comunidades están casi vacías, hay mucha tristeza, mucha nostalgia, cuando nos ven se alegran, quieren venir con nosotros, ¿no? Ellos también quieren tener su oportunidad del sueño limeño, pero no podemos traer por traer, tiene que ser todo planificado. Entonces Cantagallo está de moda, en Pucallpa tenemos como ocho programas radiales indígenas, ellos todos los días informan lo que ocurre en Cantagallo. Las comunidades a lo largo y ancho del gran Ucayali, están enterados de Cantagallo. Cantagallo está de moda, ¿no?

Siempre nos comunicamos con nuestros paisanos

Ah, por supuesto, de acá se están yendo a traer sacos de escamas de paiche, ¿no? Los almacenan aquí y vienen compradores que te

rematan al por mayor o al menudeo también. Todos los productos artesanales los envían de allá, ¿no? Luego también el pescado, por ejemplo tú has escuchado hablar de Pedrito Romaina. Don Jaime ha traído variedad de pescados, ha traído cantidad en hielo y seguro que ahorita está por acabarse ya. Entonces están enviando plátanos, están enviando pescado. También las shipibas de acá, por ejemplo, Olinda ya no tiene *stock*; por decir, Olinda se va rápidamente a Pucallpa, Olinda se va con sus euros, le remata a las shipibas y ella los trae y ya tienen *stock*. O sea Cantagallo de alguna manera es la... cómo te digo... eh... cómo se dice esto, es la divisa de las comunidades, porque los chicos que trabajan en Barrio Chino, en chifas, en fábricas, los hijos buenos le envían a sus papás mensualmente sus 100 solcitos, y lo envían por la empresa León de Huánuco, y ese dinero llega a las comunidades, ¿ya? Los mayores que se han quedado en su chacrita viven de las remesas que les envían de acá, los hijos buenos de Cantagallo.

Los limeños vienen a vernos

Bueno, el limeño, ¿no? Lo que nosotros esperamos con expectativa que vengan con alguna novedad, ¿no? A favor de la comunidad, es lo primero que pensamos. El limeño que viene, bueno... sentimos que es un aliado más, que podamos eh... tenerlo como aliado, ahí está. Al limeño que viene a Cantagallo le proporcionamos toda la información. Somos shipibas, tenemos cultura, tenemos hueseros, tenemos artesanía, tenemos esto, tenemos comida típica, tenemos juanes, semanalmente nos reunimos, o sea ya va informado y al final le decimos bueno, espero que tú sigas trayendo a tus amigos para que vengan a consumir masato, juanes, compren artesanía, entonces... Que ese limeño que llega a la comunidad Cantagallo haga el efecto multiplicador y traiga más limeños, ¿no? Y para que conozca más de nuestra cultura y podamos tener aliados.

Sí, bueno también viene gente que quiere sacarnos información, escriben sus libros a costa de nosotros ¿no? Bueno... por eso tenemos que ver quién llega a la comunidad para hacer entrevista, para hacer estudio. Ya en la asamblea de la comunidad hemos dicho que tienen que pedir permiso mediante un documento formal a las autoridades de la comunidad y que al término de la investigación, esta quede

para el archivo de la comunidad, de tal institución o persona que ha hecho la investigación dentro de la comunidad.

Entonces eso está establecido, ajá.

Yo creo que en ese sentido está bien porque los jóvenes que recientemente de una universidad de Inglaterra también han hecho eso. En ese sentido la comunidad está controlando muy bien, ¿no? Quiénes vienen y quién tiene la posibilidad de seguir apoyando en el futuro.

Notas

- 1 El testimonio del profesor shipibo Juan Agustín se realizó en 2013, pero creemos que por su relevancia y vigencia es necesaria su difusión. Actualmente, el profesor Juan Agustín, vive entre Cantagallo y la comunidad nativa de San Francisco, Pucallpa.
- 2 Juan Agustín se refiere a la organización indígena nacional AIDSESEP que agrupa a diferentes organizaciones regionales indígenas amazónicas y está articulada a una plataforma latinoamericana indígena a través de COICA. En los años 80, esta organización recibía muchos fondos económicos de la cooperación internacional.
- 3 La migración shipiba a la capital se puede rastrear desde la década de los 50. Hace unos años entrevisté a Don Ángel Soria, un anciano shipibo que estudió en el Colegio Nacional Nuestra Señora de Guadalupe y luego, como profesor, perteneció a la dirigencia del SUTEP.
- 4 Sobre esa interesante anécdota aparecieron varias noticias en la prensa limeña de la época que se asombraba de la destreza futbolística de las mujeres shipibas. También se puede consultar el testimonio de Agustina Valera que participó en esa selección: “Una vez nos fuimos a Lima, en el Estadio Nacional. Aquella vez quedamos dos a uno, nosotras ganamos. El otro equipo era la selección de Lima. Nosotras jugamos muy diferente; las mestizas juegan dando pascitos cortos, nosotras no jugamos así, sino que pasamos la pelota muy rápidamente tal como el pescado panshin, así les jugamos a las limeñas sin darles tiempo para reaccionar...” (Valenzuela, A. y Valera, P. (2005). Koshi Shinanya Ainbo. El Testimonio de una Mujer Shipibo. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM. p. 215).
- 5 La mayoría de ese grupo de jóvenes shipibos llegó a ocupar altos cargos dirigenciales en Ucayali y también cargos importantes en el Gobierno Regional y municipalidades.
- 6 Los jóvenes indígenas pertenecientes a ADESHIL forman parte de una migración sin ningún apoyo económico. Hay que señalar que el programa de becas de AIDSESEP no tuvo buenos resultados, fueron pocos los estudiantes que concluyeron sus estudios universitarios. Más bien, ese proceso contribuyó a la creación de una élite dirigencial urbana que acabó alejándose de sus comunidades de origen.
- 7 Antropólogo jesuita, investigador principal del CAAAP y Doctor Honoris Causa de la UNMSM.
- 8 En el caso de la migración de jóvenes indígenas amazónicos al extranjero, hay que señalar la importancia de las iglesias adventistas en ese proceso. Además de los casos mencionados por Juan Agustín, se puede señalar el de Eduardo Nayap, primer awajún congresista de la República, quien se formó como pastor en Costa Rica por la Iglesia Nazarena.

- 9 En otros testimonios que hemos recogido en Cantagallo, se alude que la cercanía del río y su importancia en la espiritualidad shipibo fueron predominantes para ocupar ese terreno, aunque se trate del casi siempre ínfimo río Rímac. Hay que señalar que este río se ha incorporado a la cosmovisión indígena recreada en espacios urbanos, a través de personajes como la sirena, el tunche y la anaconda, que forman parte de un estudio que actualmente estoy realizando.
- 10 Llama la atención esta increpación a la sociedad académica. Juan Agustín sabe las peculiaridades culturales del pueblo shipibo y exige una mayor investigación sobre ellos, pero este pedido de estudiar al pueblo shipibo en nuevos espacios urbanos y las dinámicas contradictorias que permiten la movilización hacia las ciudades -sin que esto conlleve una pérdida identitaria- resulta un fenómeno omitido desde las ciencias sociales. Para el etnógrafo resulta difícil entender esta respuesta shipiba frente al contexto de globalización. Para acercarnos a esta problemática resulta sumamente útil las reflexiones de Philippe Erikson (*El Sello de los Antepasados* (1999). Abya-Yala-IFEA) sobre el grupo cultural pano, al que pertenece el pueblo shipibo.
- 11 Hay que señalar que la grabación de este testimonio (así como las notas a pie de página) la realizó Manuel Cornejo como representante del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) que junto con la ONG italiana Terra Nuova y la Municipalidad Metropolitana de Lima ejecutaron un proyecto de visibilización e inserción de los pueblos indígenas amazónicos en la ciudad de Lima. De ahí hay que inferir la selección discursiva de Juan Agustín y la predominancia de algunos términos utilizados en los proyectos de desarrollo.
- 12 En las elecciones generales de 2011, el señor Jonás Franco, poblador shipibo de Cantagallo, postuló al Congreso de la República pero no obtuvo los votos necesarios para alcanzar un escaño. Los ciudadanos indígenas en Lima, lejos de cualquier vana subalternidad, tienen una agenda política definida y articulan diferentes espacios y establecen múltiples alianzas que les permite desarrollar estrategias de sobrevivencia y promoción de sus capacidades en espacios urbanos. En los espacios ciudadanos, los shipibos se han dado cuenta de la importancia de la escritura. Llama la atención los numerosos convenios firmados por la comunidad de Cantagallo y las diversas instancias que acuden a la comunidad: desde organismos estatales hasta grupos musicales.
- 13 El entrevistado se refiere a Darwin Mori, un economista shipibo con estudios de posgrado, que formaba parte del equipo del CAAAP y posteriormente obtuvo un puesto en el BID.
- 14 Ese era el lema de la Municipalidad Metropolitana de Lima en ese entonces. El discurso oficial asumido por los pueblos indígenas que reivindicaban una mayor participación en los espacios urbanos.
- 15 Cantagallo es un célebre lugar de nuestro panteón criollo donde ocurrió el duelo de Carita y Tirifilo, que dio lugar a un vals y al cuento “Duelo de Caballeros” de Ciro Alegria.
- 16 En Cantagallo funciona una escuela EIB (educación intercultural bilingüe), es la única escuela de ese tipo en Lima Metropolitana.
- 17 Los fines de semana era común encontrar a jóvenes provenientes de la clase media limeña que iban a Cantagallo a participar en una toma de ayahuasca. Llamaba la atención la predominancia de las mujeres curanderas, esto da cuenta del origen de los migrantes varones shipibos, que en su mayoría vienen a trabajar y a estudiar. El saber tradicional, a través del arte y el mundo espiritual, es eminentemente femenino.
- 18 AAUPI era una organización de estudiantes indígenas amazónicos en Lima, agrupa en su mayoría a estudiantes de la UNMSM y La Cantuta. Hay que señalar que el ingreso directo de indígenas a la UNMSM promovida a inicios de este siglo propició una nueva y significativa oleada migratoria a la capital.
- 19 Juan Agustín se refiere a Demer Ramírez, expresidente de la comunidad de Cantagallo y exmúsico de la orquesta La Sarita.

RESEÑAS

Casanto Shingari, Raúl. *Doctor en su propio pueblo*. Lima: PUCP, 2022.

En los últimos años, las ciencias sociales han despertado el interés de rescatar la memoria y experiencias vitales de algunas personalidades del mundo amazónico, por lo general líderes indígenas que, a lo largo del siglo pasado, jugaron un rol destacado como intermediarios entre sus pueblos originarios y la sociedad nacional. Por diversas razones, fueron los asháninka de la selva central quienes, con mayor intensidad, vivieron el impacto de los procesos de expansión de la frontera agrícola y los proyectos de asimilación cultural. Este hecho generó la emergencia de jóvenes mediadores quienes, tempranamente, supieron apropiarse de un conjunto de recursos propios de la sociedad mayor, desde la cultura letrada hasta el lenguaje político “moderno”. El testimonio de Raúl Casanto Shingari, narrado en *Doctor en su propio pueblo*, apunta en este sentido.

Esta publicación es producto de la iniciativa académica de un equipo interdisciplinario que, a lo largo del 2018, tuvo ocasión de encontrarse con Raúl Casanto y, en el lapso de varias entrevistas focalizadas realizadas en la ciudad de Lima, recoger su testimonio. En edición bilingüe, el esfuerzo editorial de los autores incluye interesantes reflexiones metodológicas sobre la traducción de un testimonio recogido en español a un tipo de asháninka.

Por diversos intereses, conocimos desde hace mucho la historia de Raúl Casanto, cuyo primer testimonio apareció en *Balances Amazónicos, enfoques antropológicos*, editado por Jürg Gasché y José M. Arroyo (1985), documento clave para entender la temprana historia de las organizaciones políticas asháninka en la región del alto Perené, en la selva central del país. En principio, es posible reconocer la similitud de su experiencia de vida con la de otros dirigentes que fueron surgiendo al interior de la sociedad asháninka desde mediados del siglo XX, todos ellos formados dentro de los proyectos misioneros, las iniciativas educativas promovidas por el Estado y el activismo indigenista. En su narración, aparecen algunos nombres y trayectorias significativas, empezando por los históricos líderes David Shingari y Miqueas Mishari, pasando por aquella extraordinaria generación nacida entre las décadas de 1940 y 1950, donde destacan los nombres de Carlos Pérez Shuma, Alejandro Calderón, Adolfo Gutiérrez o Misael Mendoza.

Empero, ¿qué es lo particular en historia de Raúl Casanto? Nacido y formado al interior de las misiones y comunidades adventistas del Perené y el Pichis, Casanto, nieto de David Shingari, rápidamente destacó como uno de los principales promotores indígenas de la selva central desde la década de 1970. Participó, además, de la creación de importantes organizaciones políticas como son la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (Ceconsec) y la Asociación Interétnica de la Selva Peruana (Aidesepe).

Intelectual indígena, profesional de la salud, dirigente de organizaciones y activista político; no obstante, Casanto rechaza la etiqueta de líder indígena. Prefiere la categoría de “promotor social”, concepto que él mismo construye. Señala que lo suyo no es la conducción, sino la labor social en temas de salud, territorio y educación. Esta elección autoidentitaria refleja también la crítica que expone constantemente a los actuales liderazgos y organizaciones amazónicas. Es un intelectual que observa, describe y reflexiona sobre su realidad. Su propia trayectoria y una inmensa curiosidad le sirven como marco explicativo para dar luz a diversas reflexiones acerca de las problemáticas amazónicas y nacionales contemporáneas, al tiempo que se entrega al ejercicio de subvertir las categorías eurocéntricas del saber y la política. Así,

Casanto desarrolla sus propios sentidos del ser cristiano, la autogestión, el progreso material, el ecologismo, el *ashanismo* o el buen vivir.

Hace 50 años, el antropólogo John Bodley (1972) escribió un notable ensayo sobre los cambios producidos por el adventismo entre los indígenas del Perené, donde señala que, a diferencia de otros actores externos presentes en la región, la presencia de las misiones fue un factor decisivo en la transformación de la sociedad asháninka y la forma en la que establece relaciones con los actores externos. El testimonio y las reflexiones de Casanto parecen reafirmar este argumento. Aquí, se destaca la importancia de la educación formal; en sus propias palabras, la herramienta clave para asegurar el bienestar de las sociedades indígenas: “quisiera que mi pueblo tenga sus escuelas, sean respetados”. Su lectura del devenir del pueblo asháninka evidencia el profundo impacto de la formación escolar y un sentido del progreso material acorde a las expectativas surgidas al interior de la sociedad asháninka en la primera mitad del siglo XX. “Nosotros recién estamos abriendo los ojos a la civilización”, “¿cuántos asháninkas hay en estos momentos como buen empresario?” son frases que proyectan el pensamiento de Casanto pero que, a la luz del lenguaje y discurso indianista contemporáneo, podrían parecer inadecuadas.

En este punto, se vuelve imperativo reconocer —como hace el propio Casanto—, la particularidad del proceso histórico de los asháninkas de la selva central. “Ellos enfrentaron la colonización y han sido enseñados a ser más trabajadores”, anota. A su vez, hay también en su testimonio una crítica a la promesa incumplida de progreso material que, tanto las misiones, el Estado, como el mercado ofrecieron a la sociedad asháninka “¿Por qué no hay pastores asháninkas? ¿Por qué no hay médicos asháninkas?”, se pregunta, en ese sentido, el autor.

Al mismo tiempo, existe en el relato un discurso de reafirmación del yo, donde se destacan hechos que, por lo general, obviamos al momento de pensar la trayectoria e historia de los hombres fuertes, “juntadores de gente” o personas de la palabra dentro de las sociedades amazónicas. Nos referimos a los sacrificios que conlleva el ejercicio de sus funciones, especialmente en lo que concierne a la relación con la familia —la distancia y el abandono— o aquellas decisiones que se enmarcan en las propias aspiraciones individuales, al margen

del cargo político. Al volver retrospectivamente, Casanto reflexiona sobre estas decisiones: abandonar de joven sus estudios técnicos —y el sueño de convertirse en médico— para acompañar a sus abuelos y hermanos menores y, más adelante, alejarse de su esposa e hijos por su compromiso con las organizaciones indígenas.

De este modo, el texto presenta la historia de Casanto en términos de sacrificio y de renuncia. Los autores utilizan la categoría “sentido de propósito” para explicar este hecho: acciones significativas y gratificantes en términos personales y que, se entiende, tienen consecuencias para el colectivo al que se pertenece. En unos casos, las renunciaciones apuntan en favor de la formación del hombre público y, en otros, del bienestar del núcleo familiar.

Asimismo, en el relato aparecen episodios significativos en la historia de la selva central, hechos incorporados dentro de la memoria local y convertidos en hitos dentro del proceso de reafirmación identitaria asháninka: desde la epopeya del líder Juan Santos Atahualpa, la presencia de la empresa cafetalera Colonia del Perené, el éxodo de las familias asháninkas, el agresivo proceso de colonización andina, hasta la actividad de grupos subversivos en la región, a partir de la década de 1960.

En el libro, Casanto resalta las tempranas experiencias organizativas de los indígenas del Perené como respuesta a la agresiva colonización que impactó sobre los territorios tradicionales indígenas. Reflexiona sobre las opciones que siguieron los asháninkas en la histórica lucha por la tierra y la autonomía, desde los levantamientos armados que se sucedieron a inicios del siglo XX por el control del Cerro de la Sal o la crisis de las caucherías, hasta las opciones negociadoras surgidas con el nuevo liderazgo hacia la segunda mitad del XX.

En este punto, un aspecto a destacar es la capacidad de Casanto para ofrecernos las diversas posiciones que los dirigentes asumieron en relación al problema de la tierra: aquellos que apostaron por la negociación directa con la empresa británica Peruvian Corporation —concesionaria de los territorios desde finales del siglo XIX—; los que prefirieron establecer alianzas con las organizaciones de colonos andinos en su lucha contra la Peruvian; y, por último, aquellos que

reclamaron una agenda exclusivamente asháninka y, por medio de la vía legal, posicionar sus demandas dentro del debate nacional.

El libro se divide en cinco capítulos que, si bien aparentan un orden cronológico, destacan cinco hitos seleccionados por los editores a partir de la experiencia vital del personaje: sus tempranos años de socialización al interior de una familia conversa al adventismo (capítulo uno, “Un constante movimiento de aquí a allá: infancia y adolescencia”); sus sacrificados años de activismo político entre las décadas de 1970 y 1990 (capítulo dos, “No se puede estar esclavizado: entre la vida de pareja y la acción social”); los años de violencia política y su impacto en la selva central (capítulo tres, “Todos los días había muerte; la historia asháninka y el conflicto armado interno”); su retorno a la cultura indígena y la medicina tradicional (capítulo cuatro, “La fuerza de la naturaleza es espíritu, lengua, cultura y religión”); y, finalmente, una reflexión madura sobre el activismo político indígena y el escenario nacional contemporáneo (capítulo cinco, “No somos el perro del hortelano: liderazgo y organización indígena”).

En resumen, el testimonio de Casanto evidencia una narrativa propia acerca de la historia y la problemática amazónica contemporánea, donde conceptos eurocéntricos como progreso, bienestar, emprendimiento y autogestión adquieren un significado particular, a la luz de la experiencia del pueblo asháninka de Chanchamayo y el Perené, y no siempre acorde a las expectativas del *buen vivir* o la corrección neoindigenista.

Juan Carlos La Serna
 Universidad Nacional Mayor de San Marcos
 Ministerio de Cultura
 © <https://orcid.org/0000-0002-0350-3709190>

Referencias bibliográficas

- Bodley, J. (1972). A transformative movement among the Campa Indians in Eastern Peru. *Anthropos*, 67, 220-228.
- Casanto, R. (1985). 25 años de experiencia organizativa en la sociedad asháninka del Perené. En: J. Gasché & J. M. Arroyo (Eds.), *Balances amazónicos: enfoques antropológicos* (pp. 225-237). CIPA.

Dunú Tumi Dësi, Roldán. *Dayac Menequin: Ritual de la resina del sapo acate entre los matsés*. Lima: Chirapaq, CAAAP, UNMSM, 2022.

Roldán Dunú es un antropólogo matsés, licenciado por la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana en Iquitos. Su libro es una etnografía de su pueblo y un análisis del uso medicinal y ritual de la resina del sapo acate. Antes de entrar en el estudio del acate mismo, nos lleva a un recorrido por la historia y vida de su pueblo, sus labores y costumbres. Los matsés mantienen su cultura tradicional, pero no están ajenos a la tecnología moderna: tienen celulares, aunque no tienen señal, los usan para sacar fotos y escuchar música.

Como en la mayoría de las sociedades originarias, hay una marcada división sexual en las esferas de trabajo y relaciones sociales. Las labores de la mujer están centradas en el hogar y la crianza de los hijos menores, mientras que la vida de los varones gira en torno a la caza y la preparación de la chacra. No obstante, ambos participan en las tareas del cultivo y de la pesca.

Después de una breve introducción a su cultura, Roldán presenta todo el proceso del ritual de la resina del sapo acate. Su nombre científico es *Phyllomedusa bicolor* y, para los matsés, está emparentado con las serpientes. Distinguen dos tipos de este sapo: uno más pequeño

habita los niveles más altos de los árboles, cuya mucosidad es la más fuerte; y otro más grande que vive en los estratos más bajos.

El ritual del acate comienza con la captura del sapo y la extracción de la resina. La sustancia producida en su piel es la resina, **una secreción orgánica tóxica**. Los hombres son quienes capturan el acate, extraen el líquido y lo colocan sobre una tablilla.

Para aplicar la resina, queman la punta de una hoja de tamshi y pican el cuerpo, lo que produce una ampolla. Luego, revientan esta última y aplican el acate a la herida. En seguida, produce vómito y un intenso dolor. La esposa acompaña y atiende a su marido en este proceso. Es una forma autóctona de acupuntura, pero, a diferencia de la práctica china que puede aliviar el dolor, la picadura del acate lo produce con intensidad y forma una costra. Si la persona sufre una enfermedad o dolor, no se le aplica la resina.

El efecto depende de la persona que la aplica, porque transmite sus valores y fuerzas para el trabajo. Además, se observa una separación de los sexos: el hombre aplica la resina a otros hombres y la mujer, a otras mujeres. En muchas sociedades originarias, cuando se trata de ritos propios del hombre o de la mujer, se marca lo sagrado por la separación de los sexos y la prohibición de relaciones sexuales durante el proceso ritual. Estas últimas, para el caso implicarían una contradicción porque es la unión de los dos sexos.

Como ya se mencionó, la persona que aplica la resina debe poseer las características deseadas porque el ritual efectúa una transmisión de las cualidades del aplicador a quien las recibe. Para el hombre es *sian*, la habilidad de ser buen cazador, para la mujer es *dayac*, las aptitudes para la realización de sus deberes. Ambos sexos y los niños pueden recibir el *dayac* para eliminar la pereza.

Antes de realizar el rito, el sujeto debe beber algo que no sea agua sola, sino el chapo, una bebida hecha de fruta. Proveerá materia para el vómito, lo que será la expulsión de las cualidades negativas que había adquirido la persona.

Se busca como aplicadores del acate a los ancianos reconocidos por su puntería en la caza y, en el caso de las mujeres, a las ancianas más hacendosas. Además de los aplicadores, es importante el lugar

del cuerpo donde se aplica la resina. Los hombres la reciben en el pecho o el brazo; las mujeres y niños, en la barriga.

El autor explica que, además de las cualidades recibidas, el dolor intenso que siente prepara a la persona para aguantar el dolor de la picadura de la serpiente (p. 112). En tal sentido, puede considerarse como una vacunación. Por ejemplo, su aplicación es comparable a la vacuna contra la viruela, donde se pincha la piel y se inyecta, lo cual produce un dolor o picazón fuerte, seguido de la formación de una costra.

Durante toda la exposición del rito del acate, Roldán nos introduce a los miembros de su comunidad y, a la vez, valida sus descripciones de las etapas del proceso por medio de entrevistas a los expertos, expuestas en el idioma matsés con sus respectivas traducciones al castellano.

Uno de los indicadores para reconocer una excelente investigación es la sugestión de temas de futuros estudios. Así pues, en el texto de Roldán, una de ellas sería el efecto del rito como una vacuna; otro, el sistema de organización, llamado *kariera* por los antropólogos por su parecido al de algunos pueblos de Melanesia, que el autor introduce en su presentación etnográfica. Como parte de este tema, resalta la organización del pueblo en mitades. Se dice que el hombre, al recibir la inyección de la resina, grita “*ein, ein, ein*” para que el miembro de su *tēbo* (mitad), la serpiente, no pueda morderlo. Esto apunta a un aspecto importante del sistema *kariera*: la organización en mitades y su relación con ciertos animales.

Asimismo, en el sistema *kariera* de los matsés, los apellidos no se transmiten de padres a hijos como en nuestra sociedad, sino de abuelos a nietos: el abuelo de Roldán es Dunú Tumi; su padre, Tumi Dunú; y él, Dunú Tumi. Los apellidos se repiten cada dos generaciones. En el sistema castellano, el apellido materno procede del abuelo materno, pero, entre los matsés, Dësi para el caso de Roldán, este proviene de la abuela materna. Según su pensamiento, el apellido materno debe transmitirse por medio de las mujeres.

El autor habla de la dificultad que tienen los jóvenes al inscribirse en el servicio militar con sus apellidos matsés. También es un

problema para Reniec (Registro Nacional de Identificación y Estado Civil) porque los apellidos de la persona no son los mismos que los de su padre y madre. Este sistema, propio de los matsés y algunos otros pueblos de la familia pano, se debe conservar como patrimonio de la nación. Por eso sería importante una mayor difusión de este tema.

Este libro es el resultado de una investigación cuidadosa y una exposición de los valores íntimos del pueblo natal del autor. Esperamos que sus futuros trabajos nos sigan iluminando sobre más aspectos de esta realidad peruana.

Jaime Regan
Centro Amazónico de Antropología
y Aplicación Práctica (CAAAP)
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Garra, Simone. *Los Brujos Sentenciados. Chamanismo y mutación en el mundo awajún (Amazonas, Perú)*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2019.

El libro *Los Brujos Sentenciados* del antropólogo francés Simone Garra es el resultado de una investigación realizada desde su compromiso con el proceso de afianzamiento de la autonomía territorial y política de los awajún. Su trabajo se centra en una realidad que aquejó a este pueblo durante las últimas décadas: las acusaciones proferidas a muchos hombres de ser brujos, con su consiguiente destierro a las ciudades cercanas.

El autor plantea una serie de preguntas ¿Quiénes son los acusados de brujería? ¿Quiénes son los awajún expulsados de sus comunidades? ¿Cuáles son las dinámicas que llevan a la expulsión y por qué se instalan en las ciudades?

El objetivo principal de la obra consiste en describir y analizar las dinámicas de las acusaciones de brujería en el pueblo awajún y el proceso de cambio de la interacción con la sociedad circundante, todo ello como expresión de las nuevas formas de colonización en la Amazonía.

Simone inicia su contacto cercano con los awajún mediante un proyecto enfocado en la producción de un documento audiovisual para las escuelas sobre las artes y la música de las comunidades del

río Cenepa. Asimismo, fue parte del proceso de autodeterminación impulsado por su organización local, Odecofroc (Organización de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa).

El pueblo awajún de la familia lingüística *aénts chícham*, desde mediados del siglo pasado, atraviesa por un proceso de transformación, de una pequeña sociedad de horticultores y cazadores a una con plena participación en la vida económica y política del Perú. La mayoría de sus 70 000 miembros habitan la región nororiente de la Amazonía peruana.

En función de las pautas de la etnografía moderna, el investigador se sitúa dentro de la comunidad empleando la técnica tradicional de la observación participante; realiza entrevistas y observa detalladamente la vida de las comunidades. El enfoque no es la comunidad aislada, como en las etnografías realizadas al comienzo del siglo veinte, más bien se elabora en múltiples lugares, en las comunidades nativas y la ciudad. La investigación no pudo realizarse durante un largo período ininterrumpido (un año o más, por ejemplo), sino en varias estadías de pocos meses, siguiendo el ritmo de vida de la gente. En la etnografía moderna es necesario un seguimiento a los grupos y personas que se mueven de un lugar a otro y donde los contactos son multiétnicos.

El autor, para analizar los antecedentes y el proceso de las acusaciones de brujería, comienza con un breve reconocimiento histórico. Antiguamente, las familias vivían en asentamientos dispersos. Para enfermedades físicas empleaban plantas medicinales y acudían al chamán *iwishín* para las dolencias psíquicas. Además, realizaban acciones guerreras para resolver los conflictos entre familias.

Desde mediados del siglo pasado, debido a la creciente actuación de las iglesias, la presencia del Ejército peruano en la región y las escuelas en las comunidades, menguaron los conflictos armados, y los *iwishín* quedaron marginados. Las tensiones interpersonales y las desgracias inexplicables tomaron la forma de acusaciones de brujería a hombres, muchos de los cuales vivieron por un tiempo fuera de las comunidades. En este contexto, los pobladores acuden a la medicina occidental para las dolencias físicas, la cual no sirve para contrarrestar los hechizos.

Recurren a las acusaciones de brujería frente a los problemas cuyas causas son inexplicables, pero, para los awajún, tales imputaciones son tan graves que el acusado queda en peligro de asesinato. Simone recopiló relatos de varios casos en que la solución es la desterritorialización de los supuestos culpables. Estos tienen que retirarse de su comunidad para ir a vivir en las ciudades cercanas. Un ejemplo es la formación del barrio Nueva Unión en la ciudad de Santa María de Nieva.

Dentro de este proceso, surgieron en Nieva formas híbridas de chamanismo, algunas de origen europeo o andino. La vivencia en las comunidades, además, está transformándose. Las que contienen colegios van adaptando rasgos de la pequeña ciudad, y los barrios de las ciudades donde se han agrupado los acusados de brujería toman características de una comunidad nativa. Estos cambios son parte de los procesos internos propios de la reconfiguración del territorio.

En unos anexos se incluyen diagramas de redes de parentesco; documentos y certificados sobre acusaciones de brujería; un documento del barrio Nueva Unión y el reglamento típico de una comunidad awajún moderna.

En ese sentido y por todo lo expuesto anteriormente, esta investigación es un ejemplo de la moderna etnografía, donde el autor logra una necesaria revalorización y reconceptualización de sus herramientas metodológicas.

Jaime Regan
Centro Amazónico de Antropología
y Aplicación Práctica (CAAAP)
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Reyes Ramírez, Carlos. *Ukamara. Ojo de serpiente*. Lima: Pakarina Ediciones, 2022.

La producción literaria al interior del Perú —en especial de la Amazonía— se ha caracterizado, desde sus inicios, por ubicarse en una posición relegada. Ello debido al férreo centralismo dominante en los espacios culturales peruanos. No obstante, la labor de distintos autores en las últimas décadas brega por superar tales brechas. Este es el caso del poeta loreto Carlos Reyes Ramírez, cuya voz poética viene destacándose positivamente, con una serie de poemarios recibidos de forma más que favorable. Así pues, *Ukamara. Ojo de serpiente* (2022) se erige como el último de ellos, una propuesta poética anclada en la Amazonía peruana.

Participe del emblemático Grupo Cultural Urcututu, en las páginas de *Ukamara. Ojo de serpiente* es posible rastrear los lineamientos artísticos e ideológicos que, en la década de los ochenta, motivaron a Reyes Ramírez y los demás miembros: la reinterpretación poética del territorio amazónico, el rescate de la subjetividad y conocimientos indígenas, con especial énfasis en su dimensión mítica, aunado a la exploración y desarrollo de una conciencia crítica de las problemáticas sociales y ambientales vigentes en dicha región peruana.

Así pues, el poemario se divide en cuatro secciones: “La raíz”, “De buhoneros y barajas”, “Universo Ukamara” y “Animales de diciembre”;

los cuales, a su vez, constan de uno, seis, once y quince poemas respectivamente. De manera harto general, puede decirse que todos los poemas comparten una misma propuesta poética: se opta por una prosa expresiva, cadenciosa, que hilvana espacios cotidianos con escenarios míticos de la Amazonía, todo ello mediante narraciones de gran riqueza metafórica —con especial énfasis en elementos propios de la naturaleza, flora y fauna amazónica, así como en objetos particulares de la región—, donde se oscila entre la epicidad del relato mítico-religioso, el ahondamiento íntimo de la subjetividad del individuo, el testimonio y la memoria de los pueblos ribereños.

El poema que abre el libro despliega las directrices y constantes sobre las cuales discurrirán los demás textos que conforman el poemario. Se trata de un poema familiar, entrañable, donde la voz poética nos traslada a su niñez y configura un escenario intimista, de gran fuerza expresiva y cotidianeidad. Las palabras de la madre respecto del padre, “*Era raíz vegetal, caliente, igual que fariña sobre blandona*”, enunciadas como una corrección del primer acercamiento al lenguaje poético realizado por la voz poética, denota que la poesía y sus formas de expresión pueden hallarse en el lenguaje de sus antepasados. Esta idea tomará diferentes matices a lo largo de todo el poemario.

La segunda sección desarrolla el escenario único en el cual transcurrirán los poemas, modela sus particularidades y presenta a los elementos —de gran carga simbólica— que lo constituyen. El territorio amazónico es poetizado por el locutor de los poemas, lo configura como un universo singular, vivo, mítico, prístino por momentos. Dicho aspecto se construye sobre la base de recursos metafóricos y símiles en donde la arena es “semejante a galaxias” y la Amazonía ese “Universo Vaciente”.

Además de un desfile de personajes y elementos característicos (mercachifles, campesinos, caucheros o mosquiteros), de la flora y fauna amazónica, son el río y el barco los componentes de mayor peso semántico y simbólico y, por lo tanto, de constante presencia dentro del poemario. Ello no es gratuito: el barco posibilita el recorrido a través de este universo mítico, al tiempo que ofrece las condiciones a la voz poética para su itinerario en la Amazonía; y el río se erige como el medio que no solo permite la comunicación y el desplazamiento

en este universo, sino que representa la vida y el origen mismo de este. En ese sentido, ambos confluyen como una sola pieza de este universo poético.

Hacia el final de dicha sección, el poemario recae en la memoria de todo un pueblo: la experiencia subjetiva y cotidiana de la voz poética nos traslada hacia las tradiciones de los antepasados, las cuales no son una nimiedad. Antes bien, la importancia de la memoria se manifiesta en los afanes por su conservación y perduración. Mediante la imagen de la botella enterrada en el patio se establece una correspondencia directa con la perdurabilidad del espacio mítico y los personajes que lo componen. Su almacenamiento, pervivencia y virtual resurgimiento lo mantiene vivo.

La tercera parte del poemario ahonda más en la configuración de este universo mítico y presenta a Ukamara, “la serpiente que mira con ojo amenazador”. Se trata del origen, el centro y pilar fundamental de este universo. Al mismo tiempo, es dios creador y dador de vida, a quien los diferentes actores amazónicos le temen y rinden pleitesía. De ahí que la gran mayoría de los poemas de esta sección apelen al mito en una doble dirección. Por un lado, poemas de índole y reminiscencias cosmogónicas, de creación de este universo mítico y eterno, donde lo narrado transcurre *in illo tempore*; por otro, actividades y elementos habituales, exentos de su hálito íntimo-subjetivo, para así recaer en la ejemplaridad del accionar mítico a partir de su repetición en la vida cotidiana.

No obstante, en los últimos poemas de esta tercera parte, acontece una escisión violenta del universo mítico representado: la inminencia de una tragedia y la muerte que se cierne como una amenaza. La fuerza expresiva del lenguaje poético se manifiesta en una serie de imágenes y metáforas elocuentes: sobre Ukamara caen heces de pájaros como un “destino homicida”, signado por la caída de los árboles y la enfermedad del universo mítico, la cual aqueja al espacio y a quienes lo ocupan. De ahí que en los poemas discurren “barcos cubiertos de sangre y leche de árboles mutilados”, “cuerpos amarillos”, “vómito negro”. Se establecen inequívocas referencias y correspondencias a las actividades extractivas indiscriminadas que tienen lugar en la Amazonía. Es así que aparecen nuevos actores, como la intervención

del capital extranjero, el neocolonialismo, el caucho, la maderería, la peletería, alusiones a un arsenal armamentístico que arremete contra todos y trastoca el orden. La intromisión de la muerte repercute en cada uno de los elementos constituyentes del universo amazónico y sus habitantes, oficia como un prelude a la desgracia cuyo desarrollo poético tendrá mayor profundidad en la siguiente sección.

La cuarta y última presenta, en contraposición, un tiempo estancado por la violencia de la actividad extractiva. Todo parece detenerse en una gran soledad, como en una imperturbable y dolorosa fotografía. Asimismo, se vuelve a remarcar el desastre de la guerra, ahora como una aparente norma, en contraste con el universo mítico construido en los poemas iniciales. La comparación de esta situación bélica con una epidemia voraz, difícil de detener y en constante pugna con sus consecuencias, remite a la experiencia de la pandemia e iguala sus secuelas en la población amazónica del universo poético representado.

Por otra parte, no se soslaya una crítica al intelectualismo. A partir de una interpelación directa a la figura del poeta, se establece una crítica y reflexión en torno a la relación entre la comunidad letrada y la Amazonía, en donde el olvido es la regla frente a un interés vacío y ocasional. Sin embargo, el poemario no se abate entre el pesimismo o la desesperanza; antes bien —y esto es más evidente en los últimos poemas— opta por un repensar el futuro del universo amazónico en función de las lacerantes arremetidas del pasado. La inseguridad generada por los abusos e injusticias, el ultraje sufrido por el universo mítico, así como la situación social, conmina a la voz poética a la formulación de preguntas que, en el fondo, son un lamento y una afrenta exclamativa.

El cierre del poemario nos presenta poemas de nítida raigambre social, donde el idealismo y la esperanza se manifiestan en un ensoñador tono imperativo. El poemario finaliza con una escena familiar, una vuelta a los usos y costumbres del universo ribereño tras la violencia de los poemas anteriores. Las historias y la memoria de los antepasados ofrecen un remanso, la reafirmación de la identidad y el testimonio del pueblo amazónico. Reaparece, en toda su dimensión valorativa, un aspecto que subyace en casi la totalidad de los poemas: el amor y su posibilidad.

En las páginas de *Ukamara. Ojo de serpiente* asistimos a una universalización del espacio amazónico como ejercicio de expresión poética, gracias a la construcción de un relato mítico y su confluencia con la memoria testimonial del pueblo amazónico y la reflexión ecosocial. Ello es atravesado, ya sea explícita o implícitamente, por la experiencia del amor, tanto más cuanto los escenarios representados dentro del universo poético propician su existencia. Así, el amor se configura como una dimensión de naturaleza dual: un amor exultante, celebratorio por el universo amazónico y la cotidianeidad de su gente; y uno doliente, condolido por el perjuicio y el menoscabo ejercido contra ese mismo universo, el cual suscita en la voz poética la necesidad de denunciar y reflexionar sobre ello. Ambas aristas, pues, son otro eje central de *Ukamara*, le confieren un nuevo significado y un mayor alcance. En tanto que *Ukamara* es origen y centro mítico, en tanto que es historia, memoria y tradición misma de la Amazonía; *Ukamara* es resistencia, la defensa de dicho universo y de los pueblos que lo conforman.

Oscar Vargas Silva
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Centro Amazónico de Antropología
y Aplicación Práctica (CAAAP)
<https://orcid.org/0000-0002-6908-1465>

MEMORIA

JACQUES TOURNON O INO PABIQUI, UN ETNOBOTANISTA ENTRE LOS DUEÑOS DE LAS PLANTAS



Jacques Tournon puede ser considerado como un investigador distinguido, luego de más de 30 años de investigación, incluidos 10 años de trabajo de campo en la Amazonía peruana. Más que un teórico fue, sobre todo, un etnógrafo y sus estudios publicados son el fruto de su experiencia en el campo. Fue investigador del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS) de Francia y participó activamente en varias asociaciones francesas y peruanas.

Jacques fue, además, uno de los raros investigadores franceses, e incluso francófonos, que trabajaron sobre una cultura tan particular como la shipibo-konibo. Es el precursor en este campo. Mientras todos los estudiantes peruanos se dirigieron hacia el mundo andino; él, por su parte, se interesó por la Amazonía peruana y la etnoecología, una disciplina aún hoy poco estudiada. No se contentó con realizar una simple colección de plantas medicinales, sino que fue más allá, centrándose en sus usos y simbolismos.

Quienes conocimos a Jacques Tournon sabemos cuánto la gente de la selva, y en particular los shipibo-konibo, nunca dejó de fascinarlo durante toda su carrera etnobotánica.

Jacques Tournon, nombrado cariñosamente *Ino Pabiqui* (Oreja de Jaguar), estudió los recursos naturales de la cuenca del Ucayali desde los años ochenta. En las comunidades nativas de dicha región residió, y tuvo varios amigos, *pano bake* (ahijados) y *pano tita* (madrinas).

Su formación académica en antropología, física, química, botánica, biología le permitió desarrollar investigaciones interdisciplinarias donde combinó la etnografía, la antropología física, la antropometría, la medicina, la demografía, articulándolas magistralmente los diferentes tipos.

Durante muchos años integró la Asociación Cultural Lupuna, promoviendo, a través de ella, el conocimiento autóctono de la selva peruana y participando activamente en intercambios culturales entre los pueblos del Perú y Latinoamérica. Desde 2008, esta organización, junto a la asociación Conservación del Medio Ambiente y la Cultura Indígena Shipibo-konibo de San Francisco de Yarinacocha (ACOMACISHICON), con el fin de revalorar el conocimiento del ambiente y la cultura shipibo-konibo, realizó diversas evaluaciones botánicas y etnobotánicas en el jardín *Chaikoni Jonibo*, en el cual existen más de 200 especies de plantas silvestres, cultivadas desde tiempos inmemoriales por los habitantes de esa región. Igualmente, colaboró con el Instituto Veterinario de Altura de la Universidad Mayor de San Marcos, la

Universidad Intercultural de la Amazonía-UNIA, La Universidad Agraria La Molina, donde se asoció al Departamento de Ciencias Forestales.

Al mismo tiempo, ha participado al proyecto “Coeur de Forêt - Airatesh” con varias instituciones europeas y los habitantes de la comunidad San Francisco de Yarinacocha, Pucallpa. Fue responsable del proyecto Renaco financiado por la Unesco y después la DG11 de la Comisión Europea.

Jacques ha escrito más de treinta artículos en español sobre la ecología humana de Ucayali y varios libros como *La merma mágica. Vida e historia de los Shipibo-Konibo del Ucayali* (2002), *Las plantas, los rao y sus espíritus (etnobotánica del Ucayali)* (2006), *L'habit d'or* (2009) y las novelas en francés *Un etnólogo desaparece* (2018). En sus escritos, se enfoca en la etnobotánica, el chamanismo, las plantas rao o “poderosas”, las frutas silvestres y domésticas, así como en las cultivadas y utilizadas para la artesanía.

Asimismo, su producción académica comprende libros de antropología, como el ya mencionado *La Merma Mágica* y otros. Por ejemplo, en su libro *Las plantas medicinales y mágicas y sus espíritus, etnobotánica del Ucayali* se interesa por los recursos vegetales, la biodiversidad y los conocimientos botánicos de los shipibo-konibo. Jacques ofrece un análisis minucioso de la taxonomía y clasificación autóctona de diferentes especies, pero también de su uso terapéutico. Esas plantas son los rao o plantas con poder psicotrópico. En este contexto, el autor relata, entre otras cosas, sesiones de curación tradicionales dirigidas por el *onaya* (curandero), pero también describe especies destinadas a otros usos, como, por ejemplo, la artesanía, la alimentación o la pesca. Su estudio destaca particularmente la problemática de la valoración, la conservación de la biodiversidad vegetal y el patrimonio indígena.

Durante sus viajes por el río Ucayali y sus afluentes, se hizo amigo de los shipibo-konibo y se encontró con Lastenia Canayo. La artista lo impresionó con sus creaciones plasmadas en telas y personajes llamados “dueños de las plantas”, que son a la vez seres míticos, benéficos y peligrosos para la población.

Las fotos de Jacques presentadas en la exposición virtual “La forêt volante”, muestran su amistad con Lastenia y atestiguan la confianza depositada en él para que le pudiera descubrir su casa, los detalles de la elaboración de la cerámica, las pinturas y bordados realizados con toda la destreza de las mujeres shipibo-konibo.

Reconocimiento

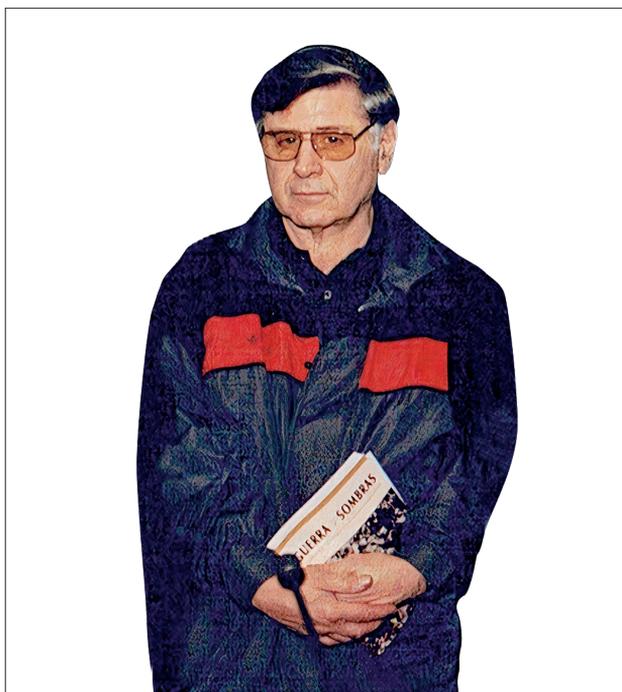
Jacques Tournon ha sido uno de los investigadores silenciosos que contribuyó al conocimiento de la cultura de la región del Ucayali, poco conocida por la población peruana a causa de su ubicación geográfica. Actualmente, esta situación está cambiando debido al dinamismo de la población shipibo-konibo, sobre todo de los artistas que promocionan su arte a través de exposiciones y participaciones en diversos eventos culturales en el Perú y extranjero. En todo ello ha contribuido Jacques Tournon.

De igual manera, diversas instituciones han valorado y contribuido a difundir sus obras, como la asociación Cultural Lupuna con sede en París (Francia); y, en el Perú, el Congreso de la República del Perú le otorgó el premio “Amazonía Sostenible 2015” el 27 de febrero 2015.

Nancy Ochoa-Gilonne

MEMORIA

Despedida a Mario Califano (1935-2022)



Mario Califano fue un emblema del CAEA, Centro Argentino de Etnología Americana, desde 1973 cuando junto a otros colegas, removidos de sus cátedras por razones políticas, fundaron dicha institución. Esta se convirtió en un espacio de contrastación y desarrollo del método fenomenológico en la etnología que propugnaron.

Junto a Marcelo Bórmida, el espíritu investigativo y el complementario intelecto inquieto de ambos los llevó a ahondar en la búsqueda de aquella síntesis técnico-metodológica capaz de abordar respetuosamente el trabajo de campo —que, gestado por Bórmida, dio en llamarse el *Método Fenomenológico en Etnología*. Mario Califano llevaba a cabo prolongados trabajos etnográficos en el terreno desde la década del 60 en la región amazónica, el Chaco y regiones adyacentes. Bórmida se sumaría luego a las campañas entre los tehuelches, y quedaría definitivamente en contacto con el grupo ayoreo, que se ofrecía límpido para su profundo interés en el mito. Su temprana muerte en 1978 dejó parte de sus trabajos inconclusos, que se fueron completando en años posteriores. Califano, en tanto, consignaba en su etnografía la cultura entendida como fenómeno vivido —no solo narrado, no solo ritual, no solo preguntado, sino observado y puesto en relación con todos los datos reunidos en su investigación—, lo que haría posible comprender la validez de sus propuestas. Es incontable la cantidad de materiales que dejó escrito y relevado, en relación con diversos grupos etnográficos de Sudamérica. Cuando sus actividades se redujeron, retomó campañas a los ocaína, ayoreo y, hasta que la salud se interpuso, a los hoti, sobre el cambio de centurias.

Como director del CAEA, Mario Califano generó proyectos conjuntos con investigadores de universidades americanas y europeas, fomentó el intercambio y crecimiento de la biblioteca a través de la prestigiosa publicación periódica *Scripta Ethnologica* y luego las *Supplementa de Scripta Ethnologica*, *Paleoethnologica*, *Etnolingüística*, *Mitológicas* y la colección *Mankacen*. Estas nuevas publicaciones correspondían a la apertura de la sección de paleoetnología, que congregó valiosos arqueólogos, y la sección etnolingüística, cuyos aportes enriquecieron el abordaje de las investigaciones. Asimismo, conformó y dirigió el equipo que llevaría a cabo la traducción al castellano, por primera vez completa, de *Los Indios de Tierra del Fuego* de Martin Gusinde.

Bajo su dirección, muchos estudiantes nos sumamos al CAEA, al que veíamos como un instituto animado por un espíritu lleno de actividad, de debate, de búsqueda etnológica. La realidad de los hechos etnográficos nos conmovía y solicitaba su investigación. En su seno adquiríamos experiencia y

crítica que enriquecían nuestras tesis de grado y doctorales. Sus publicaciones en *Scripta Ethnologica* y *Supplementa de Scripta Ethnologica* dan cuenta de esta historia de trabajo de campo y gabinete.

Mario Califano era el espíritu de esos equipos de trabajo, asesorando y animando a los jóvenes investigadores, becarios y estudiantes adscriptos en la prosecución de las investigaciones etnográficas, cuyas prospecciones había llevado a cabo con anterioridad. El trabajo de campo era precedido por reuniones en donde sus notas de campo —especialmente gráficas de parentesco, planos y registros lingüísticos— eran compartidas. Luego, dejaría sus libretas de campo a los que continuaron con esos grupos, fueran del CAEA o no.

Pero, conforme el tiempo transcurrió, el objetivo de dismantelar al CAEA proseguía. Y, efectivamente, logró dispersar a muchos de sus miembros hacia el comienzo del presente siglo.

Lejos de atribularse, nuestro director siguió adelante con proyectos, propuestas y su propio trabajo, el último de todos, enfocado en escribir la historia del CAEA, aún inconclusa.

En sus días de ancianidad, cuando la vista fallaba, le eran leídos artículos de la especialidad y le dolía que la etnografía clásica fuera cayendo en desuso.

La vida de Mario Califano fue una aventura intelectual en tiempos de gran confrontación y violencia política. Recordando a aquel joven estudiante de Ingeniería, que luego se dedicaría intensamente a la antropología, a la que abrazó con pasión, creemos que es oportuno dedicarle un párrafo de la oración fúnebre de Pericles: *“La tumba de los grandes hombres es la tierra entera: de ellos nos habla no sólo una inscripción sobre sus lápidas sepulcrales; también en suelo extranjero pervive su recuerdo, grabado no en un monumento, sino, sin palabras, en el espíritu de cada hombre.”*

Va aquí nuestro homenaje, pues, al habitante de una ciudad etnográfica, sediento de auténtico conocimiento antropológico. Al incansable caminante de las tierras bajas. Al etnógrafo inquisitivo para quien nada estaba demasiado lejos, ni las condiciones demasiado extenuantes, para perseguir su pasión de acercarse con su mirada etnográfica a los pueblos originarios y en cuya memoria ha logrado permanecer a través de los años.

Un espíritu resiliente que la etnología no podrá relegar al olvido.

Dra. Maria Cristina Dasso
Departamento de Antropología Cultural
CIAFIC

Despedida a Mario Califano desde la arqueología que supo conseguir

Mario fue etnógrafo. Además, etnólogo, antropólogo y humanista; pero, por sobre todo, etnógrafo, trabajador de campo. Mantuvo con la arqueología una relación constante e inevitable (por formación, por responsabilidades, por amistad, por afectos). Mario se interesaba por las personas vivientes y los arqueólogos dialogamos con los muertos; este contraste le inspiró amables ironías. Pero, por su pertenencia europea, Mario fue siempre un historicista. No concebía el presente como un haz de vectores sincrónicos, sino como un punto en una trayectoria cargada de sentido que se proyectaba más allá del sujeto. Por eso, prefirió la intemporalidad insondable de los mitos a las antigüedades calculadas de la arqueología. Pero, hombre de ciencia al fin, bregó para que los arqueólogos que trabajaban en el instituto de su dirección lo hicieran con amplitud, con recursos que él mismo procuró y cedió.

Como este es un recuerdo personal, destaco que favoreció de todas las formas posibles mis trabajos en las pampas, en las mesetas del sur y de norte, y aun en el Éufrates y el Nilo. Seguramente, no supe sacar todo el provecho de estas posibilidades. Mario, perdón.

Dr. Eduardo Crivelli Montero
Departamento de Antropología Cultural
CIAFIC-CONICET

Mario Califano y el valor de la antropología en español

El trabajo del antropólogo implica viajar, extrañarse en lugares lejanos, tomar riesgos que van más allá de lo que uno imagina en la vida académica, y también, fundamentalmente, mantener el compromiso ético de recoger evidencias que sirvan para construir una relación de mutuo respeto entre los pueblos visitados y nuestra avidez académica.

Con los años, mirando hacia atrás, uno valora aún más a aquellos que siguieron ese camino y se acercaron a sociedades indígenas, entablando relaciones cercanas con ellas, relaciones de respeto que redundaron en un fructífero intercambio, el cual es la base de la etnografía.

Hablar de la obra de Mario Califano, es hablar de esa antropología. De la persistencia, a través de toda su vida, del trabajo de campo. Del trabajo etnográfico hecho con respeto y rigor. De la formación de jóvenes profesionales. De la publicación y difusión de antropología en nuestro idioma.

Cuando Mario Califano arribó en 1965 a Madre de Dios, en la Amazonía peruana, la antropología en el Perú estaba centrada en los Andes. Una válida preocupación de los peruanos que siempre entendieron que la cultura nacional “peruana” tenía sus grandes fundamentos en los legados de la cultura andina. Este interés fue manejado políticamente por los grandes proyectos de investigación, por ejemplo, el Convenio Perú-Cornell, el Proyecto Vicos, entre otros, que representaron lo peor de la relación entre la antropología y el colonialismo. Actualizada y enmascarada en proyectos de desarrollo y de investigación, existía una mayor preocupación: entender el creciente e inevitable conflicto por la tierra y por la dignidad que se avecinaba en los Andes.

La Amazonía era un territorio poco conocido. Los escasos estudios eran de antropólogos americanos o europeos, quienes la mayor parte de las veces, y salvo muy raras excepciones, no dejaban nada escrito en español, para uso de los profesionales y estudiantes locales, menos para los indígenas. Llegar a la Amazonía como antropólogo desde una universidad de Argentina era toda una rareza, y ni mencionar las diferencias en presupuestos y recursos para hacer trabajo de campo.

Eran también tiempos de violencia. A las movilizaciones indígenas y campesinas que se oponían al degradante régimen de los gamonales, se le sumaron las guerrillas rurales. La selva de Cusco, por donde se entraba a Madre de Dios, era una zona altamente volátil. Las fuerzas del Estado peruano no escatimaban responder con más violencia. Los medios de comunicación repetían el cliché de la infiltración comunista. La creciente figura del Che Guevara y el asalto espectacular a un banco en Lima por parte de la guerrilla, liderada por el trotskista argentino Che Pereyra, influenciaron para que se difundiera el rumor y todo argentino era considerado un potencial guerrillero, estigma que nos persiguió durante muchos años. Por otra parte, viajar entre Q'osñipata, Cusco, y el Alto Karene, en Madre de Dios, era en esos tiempos un viaje de alto riesgo. No solo por la violencia mencionada, sino también por las carreteras muy precarias y ausencia total de medios de transporte.

Nada de esto desalentó a Mario Califano, quién se adentró en las comunidades harakbut y produjo una etnografía, la cual es todavía una referencia para los que trabajan allí. Entre los huachipaeri, Mario Califano es recordado por la vez en que, adornado con plumas, lo pintaron de la manera más tradicional para el ritual de iniciación de los varones, que había dejado de realizar pocos años antes. De esta forma, Califano pudo documentar una

práctica que se dejaba atrás, y hoy los huachipaeri y los investigadores en la región recurren a esos textos para recuperar un pasado casi olvidado.

Su meticuloso arte de registrar detalles, de sistematizar eventos y objetos, fue parte de su ejemplar descripción de la cultura harakbut. Su *Etnografía de los Mashco de la Amazonía Sudoccidental del Perú* es un modelo de cómo hacer etnografía. Allí, entre otros temas, Mario Califano calculó la superficie del territorio tradicional harakbut. Años después, estudios hechos con más recursos establecieron casi los mismos valores, lo que muestra no solo el rigor de sus datos, sino también su preocupación por asegurar información precisa, ahora muy útil para las reivindicaciones de las comunidades harakbut. También queda allí el ejemplo del compromiso del antropólogo con la causa de los pueblos indígenas, el cual no pasa por declaraciones grandilocuentes, sino por el trabajo honesto, la veracidad de los datos y la generosidad en compartirlos, algo que caracteriza su obra.

Mario Califano fue una gran influencia para los antropólogos que le siguieron en la región de Madre de Dios. Marcó un camino para hacer antropología basado en la ética, el respeto a los indígenas; fiel a los datos, fiel al trabajo de campo detallado y exhaustivo, algo que siempre admiré. Supe de su trabajo a través de sus publicaciones y de su presencia en el campo. Para mí fue una referencia saber que un compatriota, de mi misma ciudad, que habría caminado por las mismas calles, ahora surcaba los mismos ríos que yo, era algo que me inspiraba para seguir adelante. Conocerlo en persona años después me confirmó esa admiración y respeto. Sé también que su ejemplo y dedicación ayudó a la formación de jóvenes estudiantes que, con el tiempo, se transformaron en exitosos antropólogos. Y eso lo convierte en un verdadero maestro.

La insistencia de Califano de hacer y publicar antropología en español es hoy más ejemplar que nunca y, sin duda, descolonizadora. Su liderazgo en el CAEA y las publicaciones, como *Scripta Ethnologica* y *Mitológicas*, entre muchas otras, hicieron de la institución un faro donde siempre encontramos excelente material en nuestro idioma.

Hoy homenajeamos al maestro y colega, y recordamos el camino que nos marcó con su ejemplo. El del trabajo dedicado y respetuoso, de la precisión de los datos, de la generosidad con otros colegas, y por su valor en hacer antropología en nuestro idioma.

Dr. Eduardo Fernández
Grupo de Antropología Amazónica
PUCP

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).

Rodrigo Walter Orcotorio Figueroa

Bachiller por la Facultad de Derecho, UNMSM. Coordinador del Área de Derecho Ambiental-LP Derecho. Especialista en derecho ambiental, pueblos indígenas, industrias extractivas y políticas públicas. Ha sido asistente de cátedra de Derecho Constitucional (2017), Derecho Procesal Constitucional (2018) y Filosofía del Derecho (2018) en la UNMSM, así como autor de diversos artículos y publicaciones en la materia.

Stefano Pau

Doctor en Estudios Filológicos y Literarios Hispanoamericanos por la Universidad de Cagliari (Italia), trabaja como profesor contratado en la Universidad Federico II de Nápoles. Se interesa principalmente en la literatura (escrita y oral) amazónica peruana; a la vez se ocupa de la variación lingüística (en particular de castellano amazónico peruano) y del cómic de corte periodístico en el Perú. Miembro del centro CISAP y cofundador de la revista *América Crítica*. Ha publicado el libro *Más antes así era. Literaturas del caucho en la Amazonía peruana* (2019) y artículos en diversas revistas indexadas internacionales.

Ruth María Sebastian Leonidas

Antropóloga peruana perteneciente al grupo étnico matsigenka y originaria de la comunidad nativa de Nuevo Mundo, Megantoni, Cusco. Es licenciada en Antropología por la Escuela Profesional de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Su investigación se centra en los cambios de los patrones de alimentación en la comunidad matsigenka de Nuevo Mundo, tema que desarrolló en su tesis titulada "Cambios en los patrones de alimentación en la comunidad matsigenka de Nuevo Mundo", publicada en la Cybertesis de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Con su trabajo, Ruth busca contribuir al conocimiento y valoración de las prácticas alimentarias y culturales de su comunidad y promover su preservación.

Pablo Vega Romá

Antropólogo y magíster en Antropología Visual por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Es docente en la Facultad de Ciencias Sociales y de Estudios Generales Letras de la PUCP. Se desempeña como investigador y consultor en temas vinculados a los procesos migratorios contemporáneos, las dinámicas sociales de los pueblos indígenas en la ciudad y el análisis de los espacios urbanos.

Manuel Yóplac Acosta

Magister en Educación Ambiental y Desarrollo Sostenible por la Universidad Nacional de Educación y egresado del Doctorado en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Profesor ordinario por 19 años en la Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza de Amazonas. Actualmente está estudiando el *tarimat pújut* (buen vivir) de los wampis. Es autor de *Desarrollo humano, un enfoque interdisciplinar* y de 25 cuentos ambientales publicados en tres libros de la serie “Madre naturaleza, cuentos para crear conciencia ambiental”. Ha publicado algunos artículos en temas de educación ambiental, filosofía ambiental e interculturalidad.

- Alberto Chirif** Más coincidencias que divergencias: lo ilegal y lo legal en la economía de Loreto
- Rodrigo Orcotorio** Institucionalidad, legalidad e inversión petrolera: la consulta previa del lote 192 y la debida diligencia en materia de derechos humanos
- Stefano Pau** De culebras y otras naciones. Carlos Fermín Fitzcarrald en la literatura peruana
- Ruth Sebastian** Movilidades generacionales y cambios de hábitos y dietas alimenticias en la comunidad matsigenka de nuevo mundo (Megantoni, Cusco)
- Pablo Vega** Migración indígena amazónica en la ciudad: derechos, estrategias e identidad en las comunidades urbanas shipibo-konibo de Cantagallo y Cashahuacra
- Manuel Yóplac** Visibilizando la resistencia: el caso de nativos awajún y wampis encarcelados en contexto del Baguazo