

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ**

Escuela de Posgrado



¿Cambios hacia el empoderamiento? Cambios en el rol de la mujer indígena en el proceso de implementación de REDD+ (TDC): Ampiyacu y Chiriyaku comparados

Tesis para obtener el grado académico de Magistra en Desarrollo Humano: Enfoques y Políticas que presenta:

Doménica María Maza Galván

Asesor:

Deborah Delgado Pugley

Lima, 2022


Informe de Similitud

Yo, Deborah Delgado Pugley, docente de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor(a) de la tesis/el trabajo de investigación titulado “¿Cambios hacia el empoderamiento? Cambios en el rol de la mujer indígena en el proceso de implementación de REDD+ (TDC): Ampiyacu y Chiriyaku comparados”, de la autora Doménica María Maza Galván, dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 10%. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 23/01/2023.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis o Trabajo de Suficiencia Profesional, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha:

Lima 13/02/2023

Apellidos y nombres del asesor / de la asesora: <u>Delgado Pugley, Deborah</u>	
DNI: 42027804	Firma 
ORCID: 0000-0002-5595-0359	

A la santísima Virgen que siempre cuida mis pasos



Agradecimientos

La presente investigación se realizó en el marco del proyecto VLIR-USO: *Triggering Sustainable Development and Indigenous Social Inclusion Through Community-based REDD+ in the Peruvian Amazon Forest*. Este cuenta con la participación de la Universidad KU Leuven, Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Nacional San Martín, y la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana.

Quisiera dar especiales gracias a Deborah Delgado por toda la ayuda brindada en el transcurso de esta investigación, gracias a su guía, consejo y retroalimentación, así como a su paciencia. Gracias a Liliana Lozano, por su constante apoyo y por las conversaciones inspiradoras. Gracias al profesor Casas, ya que sin su ayuda no pudiera haber realizado esta investigación.

Gracias a los miembros de la comunidad nativa Chirkyacu y Aviación, que pudieron abrirse conmigo y compartir sus historias.

Quiero agradecer a mi familia, y en especial a mi mamá, por siempre ser un apoyo constante. A mi amiga Patricia y a mis amigos Spike y Jonathan, por escucharme siempre y darme ánimos. A Henry por estar siempre a mi lado y a mis pequeñas Sissi, Maya y Aisha.

Resumen:

REDD+ surge como una política vinculada al desarrollo sostenible y está enfocado a pueblos indígenas con miras a promover una reducción en los gases efecto invernadero mediante la conservación del medio ambiente, lo que implica un aprovechamiento de recursos de forma sustentable. Además, implementaría beneficios a nivel social como parte de las políticas participativas que requiere para su intervención. Un ejemplo claro es la participación o poder de decisión de los pueblos indígenas. Lamentablemente, la participación de los pueblos indígenas no se ve representada en las diferentes investigaciones (Almeida-Leñero *et. al.* 2017; Chomba *et. al.* 2015; Krause *et. al.* 2013; Valencia *et al.* 2019; Van Dam 2011; Xuan To *et. al* 2012); y lo mismo ocurre en el caso de las mujeres indígenas (Agarwal 2001; 2009 a,b; 2010b; CEPAL 2013; Khadka *et. al.* 2014; Larson *et al.* 2016; Uchuaypoma y Zambrano, 2015). Antes esto, esta investigación se plante si el REDD+ aplicado en el Perú bajo en Programa Nacional de Conservación de Bosques para la Mitigación del Cambio Climático (PNCBMCC), empleando las transferencias directas condicionadas (TDC) logra promover una mayor participación en las mujeres indígenas y por ende un mayor empoderamiento. Para lograr esto, es necesario que las intervenciones y mecanismos tengan un enfoque de género. Sin embargo, esta investigación encuentra que aplicar o no dicho enfoque depende del funcionario responsable de la implementación de los mecanismos, a pesar de existir una normativa nacional sobre el tema. Nosotros centramos nuestra investigación en la región San Martín (dos comunidades) y región Loreto (5 comunidades), donde encontramos que en el caso de la región Martín, específicamente en la comunidad de Chirikyacu, sí se lograba apreciar un empoderamiento por parte de las mujeres de la comunidad, este siendo vinculado a su participación en la asociación *Warmi Awadora*. Lamentablemente en la región Loreto, se encontró que el PNCBMCC causó conflictos y no supo aprovechar la agencia de las mujeres indígenas.

Palabras Claves: Pueblos Indígenas, Mujer Indígena, Empoderamiento, Participación, REDD+

Índice

Introducción	1
Capítulo1 Planteamiento de la Problemática	4
1.1 REDD+ como política ligada al Desarrollo Sostenible.....	6
1.2 Críticas sobre la participación de la mujer indígena.....	9
1.3 Objetivos	14
Capítulo2 Marco Teórico	15
2.1 Desarrollo Sostenible y Desarrollo Humano.....	15
2.2 Servicios Ecosistémicos (ES) como generador de capacidades	16
2.2.1 Factores de conversión	17
2.2.2 Los servicios ecosistémicos incrementan el desarrollo de capacidades mediante los factores de conversión.....	19
2.2.3 REDD+ (PES) como generador de factores de conversión.....	24
2.2.4 Limitaciones de REDD+ como sistema de Pagos por Servicios Ecosistémicos.....	26
2.2.5 Salvaguardas.....	28
2.2.6 Programas REDD+ (PES): ejemplo de efectos positivos y negativos	30
2.3 Pueblos indígenas: Participación y deliberación	32
2.3.1 Participación empoderada	35
2.3.2 Identificando factores que influyen en la participación de los Pueblos Indígenas: Educación intercultural bilingüe (EIB)	39
2.3.3 Identificando factores que influyen en la participación de los Pueblos Indígenas: Salud, Violencia y Acceso a Justicia	42
2.3.4 Mujeres indígenas y las relaciones sociales: Opresión/libertad.....	52
2.3.5 Cambios hacia el empoderamiento.....	55
2.4 Aproximaciones de Género en Programas Relacionados al Manejo del Bosque (REDD+)	57
2.5 Participación de Mujeres Indígenas en Programas REDD+	63
Capítulo3 Metodología	68
3.1 Limitaciones en la investigación.....	74
Capítulo4 Programa Nacional de Conservación de Bosques, políticas de género y mujer indígena 76	
4.1 Mecanismo de Transferencia Directa Condicionada (TDC)	83
4.2 Indicadores de Género del PNCBMCC.....	86
Capítulo5 Población del Ampiyacu – Apayacu: Boras, Huitotos y Yaguas	92
5.1 Conflictos y Crisis.....	93
5.2 Área de Conservación Regional Ampiyacu Apayacu	99
5.3 Programa Nacional de Conservación de Bosques – Loreto: “Problema Bosques”	101

5.4	Comunidades de la Cuenca del Ampiyacu-Apayacu.....	107
5.4.1	San José de Piri: Comunidad sin PNCB	107
5.4.2	Comunidades con PNCB	109
Capítulo 6	Población Kichwa-Lamas	138
6.1	Programa Nacional de Conservación de Bosques – San Martín: una oportunidad... ..	139
6.2	Comunidades Nativas: Chirikyacu y Aviación	140
6.2.1	Comunidad Nativa Aviación	141
6.2.2	Comunidad Nativa Chirikyacu	142
Capítulo 7	Influencia del PNCBMCC en las comunidades de la región Loreto y San Martín ..	157
7.1	Ceguera de Género del Programa Nacional de Conservación de Bosques	159
7.2	Enfoque de Capacidades aplicado al Programa Nacional de Conservación de Bosques 164	
7.2.1	Capacidades y Factores de Conversión externos al PNCB.....	164
7.2.2	Limitaciones en el Desarrollo de Factores de Conversión.....	166
7.2.3	Factores de Conversión Promovidos por el Programa Nacional de Conservación de Bosques	169
	Conclusiones y Recomendaciones	175
	Bibliografía	178
Imágenes		
	Imagen 1 Biocapacidad del Planeta Tierra relacionado con la Huella Ecológica y el HDI Periodo 1962 – 2016.....	6
	Imagen 2 Esferas de interacción a través del factor social	20
	Imagen 3 Conexiones entre los servicios ecosistémicos y el bienestar humano.....	21
	Imagen 4 Representación dinámica del enfoque de las capacidades en el marco del capital natural crítico	22
	Imagen 5. Interacción de las dimensiones cognitiva, de comportamiento y relacional.	54
	Imagen 6. The Gender Box. Fuente: A framework for analysing gender roles in forest management.....	60
	Imagen 7. Mapa de localización de las comunidades previstas en esta investigación en la región San Martín.....	72
	Imagen 8. Mapa de localización de las comunidades prevista en esta investigación en la región Loreto	74

Tablas

Tabla 1. Objetivos de la Investigación.....	14
Tabla 2. Conceptos sobre el Consentimiento libre, previo e informado	34
Tabla 3. Tipos de participación dentro de comunidades.....	36
Tabla 4. Comunidades que forman parte de la investigación	69
Tabla 5. Número de entrevistados por comunidad nativa - San Martín	71
Tabla 6. Funcionarios entrevistados - San Martín	71
Tabla 7. Número de personas entrevistadas en las comunidades nativas – Loreto.....	73
Tabla 8. Funcionarios entrevistados - Loreto.....	73
Tabla 9. Pasos del TDC.....	85
Tabla 10. Objetivo Prioritario de la Política Nacional de Igualdad de Género del PNCBMCC	87
Tabla 11. Consolidación del número de mujeres miembros de la Junta Directiva.....	88
Tabla 12. Consolidado del porcentaje de Mujeres Participantes en Asambleas Comunales.	88
Tabla 13. consolidado de participación de mujeres en espacios de gestión de la conservación, recuperación y uso sostenible de ecosistemas y recursos naturales	89
Tabla 14. Correlación entre la participación de las mujeres en la junta directiva con la participación en los espacios de gestión de los recursos naturales.....	90
Tabla 15. Cuadro de comunidades nativas en la región Loreto	107
Tabla 16. Cuadro de las comunidades nativas en la región San Martín	141
Tabla 17. Número de mujeres que participan en las asambleas promovidas por el PNCBMCC	160
Tabla 18. Número de mujeres pertenecientes a la Junta Directiva de la Comunidad.	161

Introducción

En el año 2008 el Perú se comprometió a la creación del Programa Nacional de Conservación de Bosques para la Mitigación del Cambio Climático (PNCBMCC), el cual tiene el objetivo de conservar áreas de bosque en aras de contribuir a la mitigación por el cambio climático y desarrollo sostenible (MINAM 2011; 2016a; 2021), todo esto con el apoyo de las comunidades nativas a través de un compromiso con incentivo (monetario) (MINAM 2011). Buscando este objetivo, este programa promueve iniciativas de coordinación y vinculación entre los diferentes sectores institucionales y sus políticas (MINAM 2016a). Para ello cuenta con el apoyo de la cooperación internacional de países como Noruega y Alemania, quienes ofrecen asistencia técnica desde el primer momento. Esta ayuda se materializa mediante una Declaración Conjunta de Intención que sienta las bases de una fuerte ambición de reducción de la deforestación sobre la participación de la población indígena en el año 2014.

El Perú suscribe convenidos y tiene un marco legal nacional que favorece la participación de las comunidades de pueblos indígenas y las mujeres a nivel nacional. El Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo, así como las leyes N°27783, Ley N° 28611 y Ley N°29763 del estado peruano garantizan la participación de la población indígena en asuntos concernientes a su comunidad. Asimismo, la Ley N° 28983 Ley de Igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres, el Plan Nacional de Igualdad de Género y el Plan de Acción de género y Cambio Climático, buscan garantizar la participación de las mujeres indígenas en sus comunidades.

Dentro de este contexto, marcado por el claro mandato de controlar y reducir la deforestación en la Amazonía peruana, esta investigación tiene como una de sus premisas que el PNCBMCC puede generar factores de conversión que promuevan el desarrollo de capacidades de la población y en especial de la mujer indígena. Por tal motivo, la presente investigación se centra en analizar los resultados producidos por la implementación del PNCBMCC, buscando entender cómo influye sobre la participación (entendida particularmente como paso crucial hacia el empoderamiento) de la mujer indígena.

Este trabajo compara dos contextos geográficos y sociales distintos. La primera área de estudio se localiza en la cuenca del río Ampiyacu-Apayacu en el oeste del departamento de Loreto. En esta zona se encuentran asentados los pueblos Boras, Huitotos y Yaguas.

La segunda área de estudio se localiza en el distrito de Lamas en la región San Martín, específicamente en la comunidad nativa Kichwa lamista Chirikyacu.

Los resultados obtenidos durante la presente investigación han sido condensados en ocho capítulos que describo a continuación. En el capítulo 1 se plantea la problemática de la crisis climática en el contexto internacional y la importancia de la conservación de los bosques para este fin. Asimismo, señalamos los conflictos por la distribución ecológica de recursos y la importancia de un equilibrio entre la esfera social, ambiental y económica. De esta manera, el capítulo nos introduce a las políticas y programas que buscan la reducción de la deforestación (REDD+) como una opción de desarrollo sostenible que involucre la participación de población indígena; y las críticas que surgen alrededor de este tipo de programas.

El capítulo 2 establece los lineamientos teóricos que se emplearon durante la elaboración del presente trabajo. Estos parten de los conceptos de Desarrollo Sostenible y Desarrollo Humano, para enfocarse en los servicios ecosistémicos, el Enfoque de Capacidades, y la participación y empoderamiento femenino vistos desde el enfoque de capacidades. Este capítulo está dividido en dos grandes partes. La primera abre pie a una discusión sobre los servicios ecosistémicos cómo éstos pueden ser generadores de factores de conversión. La segunda se centra en la participación y deliberación de las mujeres indígenas sobre el manejo de los recursos del bosque.

El capítulo 3 explica el tipo de investigación realizada, y la estrategia metodológica empleada. Del mismo modo, se da detalles sobre la experiencia de campo incluyendo los instrumentos empleados, -número de entrevistados por comunidad y las partes que ésta presentó. El capítulo 4 nos introduce en la realidad del Programa Nacional de Conservación de Bosques para la Mitigación del Cambio Climático, así como a las políticas de género aplicables en el PNCBMCC, explicando la normativa existente sobre género y si esta se ve o no materializada en la práctica del programa. En el capítulo 5 nos centramos en las poblaciones indígenas asentadas en la cuenca de los ríos Ampiyacu-Apayacu en Loreto, enfocándose en los efectos que ha tenido la implementación del PNCBMCC en la zona hasta la fecha. De igual manera, el capítulo 6 se centra en las poblaciones Kichwa-Lamas, específicamente en la comunidad nativa Chirikyacu, que es el caso de estudio de esta tesis en la región de San Martín. Este capítulo presta especial énfasis en los efectos generados en la comunidad como resultado de la implementación del PNCBMCC.

Finalmente, los capítulos 7 y 8 abarcan la discusión e interpretación de los resultados obtenidos comparando ambos casos. En el primero se discuten los hallazgos surgidos a partir del análisis de los datos de campo luego de haber sido procesados, mientras que en el segundo se listan las conclusiones y propuestas a las que se ha llegado.

La presente tesis busca colaborar al campo del empoderamiento femenino en el ámbito de las mujeres indígenas, haciendo un puente entre la literatura enfocada en el Desarrollo Humano y el enfoque de capacidades; y el Desarrollo Sostenible y los Servicios Ecosistémicos. En este escenario, encontramos que la situación de las mujeres indígenas que son materia del presente estudio, representa una valiosa fuente de información que puede ser usada para nuevos y relevantes planteamientos que refuercen el vínculo entre estos campos de estudio.



Capítulo1 Planteamiento de la Problemática

Las convenciones internacionales sobre el medio ambiente y sobre el cambio climático históricamente tardaron en establecer puentes claros con la política ambiental de forma normativa y en la práctica. En 1987 la “*World Commission on Environment and Development*” (WCDE), emitió un documento conocido como el Informe Brundtland que daba un marco claro a las políticas globales relativas a la sostenibilidad y señalaba los problemas del cambio climático que ponían en riesgo el porvenir de las futuras generaciones de humanos. Se pone sobre la mesa la situación del calentamiento global, la reducción en la capa de ozono de la tierra, y la reducción de tierras agrícolas (WCDE 1987, p.13). Al mismo tiempo, se hace énfasis en lo finito del entorno ambiental (planeta tierra) y cómo el crecimiento poblacional y el consumo de recursos por el que atravesamos necesitaría hacer espacio en este ambiente finito para otro mundo humanos (WCDE 1987, p.20). Sin embargo, es a raíz de los acuerdos tomados en la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (UNFCC 1992) cuando realmente se inician las negociaciones con la intención de reducir el efecto de los Gases de Efecto Invernadero (GEI) como lo son el dióxido de carbono (CO₂), metano (CH₄) y óxido nitroso (N₂O) (IPCC 2007; Lozano 2016); esto es debido a que dichos gases –responsables en gran medida del cambio climático –provocan una oscilación en el clima que afecta principalmente el modo de vida de las personas más vulnerables, acentuando de esa manera las desigualdades existentes en la sociedad.

Por su parte, esta alteración del clima no solo genera cambios a nivel global, sino que pone en riesgo los servicios ecosistémicos, pudiendo producir un impacto en los regímenes hídricos y generando una grave escasez de agua. Al mismo tiempo, se puede provocar una falta de control sobre las plagas en áreas agrícolas y producir una escasez de alimentos. De esta manera, el cambio climático predispone sociedades vulnerables a serlo en mayor medida; y al mismo tiempo pone en jaque la sobrevivencia de las futuras generaciones. Esto conlleva a una distribución desigual de recursos y capacidades a nivel intrageneracional e intergeneracional.

El informe de Desarrollo Humano del 2016 (PNUD) hace referencia a este tipo de desigualdades como justicia social entendida como una responsabilidad hacia con los otros. En este mismo sentido Mehmood & Parra (2013) se refieren a una “culpabilidad por el pasado, presente y futuro, degradación ambiental, pérdida de biodiversidad, peligros y crisis económicas” (p. 57). Esto trae a colación el tema de la justicia ambiental

y equidad, donde es importante asumir la responsabilidad para con los más vulnerables: pobres, mujeres, niños, pueblos indígenas, etc. En el caso de los pueblos indígenas dicha alteración provoca cambios en la estacionalidad sobre la flora y la fauna de las cuales subsisten (Echeverri 2009). De esta manera, se genera un enfoque de política que da mayor énfasis en el bienestar del ser humano, es decir, en el aspecto social. Esto provoca un mayor interés sobre cómo se puede lograr crear cambios sociales que permitan transformar las instituciones y las relaciones sociales (Mehmood & Parra 2013). Es decir, en términos de Sen (2000), hablamos de un desarrollo de capacidades y funcionamientos que permitan al individuo vivir la vida que tiene razones para valorar y garantizar ello también para futuras generaciones.

Se llega a la conclusión que el aspecto social no es el único pilar necesario, pues todo debe estar engranado junto con los aspectos ambientales (reducir la degradación y mantener la biodiversidad) y económicos (Schorr 2018), solo así podemos tocar el tema de un Desarrollo Sostenible. Para Schorr (2018) el balance entre estos tres pilares llevaría a una reducción de las desigualdades (definida como acceso diferencial a los recursos) y cumpliría con el objetivo de desarrollo sostenible (ODS) N°10: Reducción de las desigualdades, el cual es fundamental para poder obtener los otros (Schorr 2018).

El informe de WCDE (1987) hace hincapié en que la preservación del medio ambiente y el desarrollo no son dos esferas separadas, sino que se encuentran inexorablemente vinculadas. De esta manera, no es posible que la economía no considere la preservación de la naturaleza. Lamentablemente, en la actualidad ese no es el caso, ya que las diferentes actividades económicas (como la extracción minera, la extracción de combustibles fósiles o la agricultura en exceso) ponen en riesgo al medio ambiente. Del mismo modo, los mayores beneficiarios de estas actividades son los países industrializados a expensas de la degradación ambiental de países pobres y el riesgo de las poblaciones más vulnerables (Martinez-Alier *et. al.* 2008).

Martinez-Alier *et. al.* (2016) señala que estos conflictos por la distribución ecológica están ligados a los cambios en el metabolismo social, los cuales están vinculados al crecimiento económico, la densidad poblacional, el acceso a agua y tierras, y al comportamiento de las diferentes instituciones tanto privadas como públicas/gobiernos. Al mismo tiempo señala que las libertades de los pueblos indígenas y de los más vulnerables se ven afectadas por los conflictos sociales que escalan a un nivel global. Estos conflictos sociales están vinculados a los recursos generados por el medioambiente. Tal es el caso de los conflictos ligados a la minería, las plantaciones de palma, el mercado de tierras y la deforestación, etc. La investigación socioecológica

vuelve evidente que las ganancias y pérdidas del medio ambiente son injustamente distribuidas (van Dam 2011), pues los más poderosos obtienen más beneficios que los más vulnerables, sienten estos últimos los encargados de velar por el medio ambiente (como las comunidades campesinas y los pueblos indígenas).

Sin embargo, es importante señalar que eventualmente todos (tanto ricos como pobres) tendremos la responsabilidad de cargar con las consecuencias de la degradación del medio ambiente. Esto puede ser mejor ejemplificado si comparamos el *carrying capacity*¹ del planeta tierra. Al comparar el índice de desarrollo humano, la huella ecológica y la biocapacidad del planeta tierra, nos encontramos con el tenebroso resultado que la biocapacidad del planeta tierra no ha aumentado, sino por el contrario, este ha disminuido.

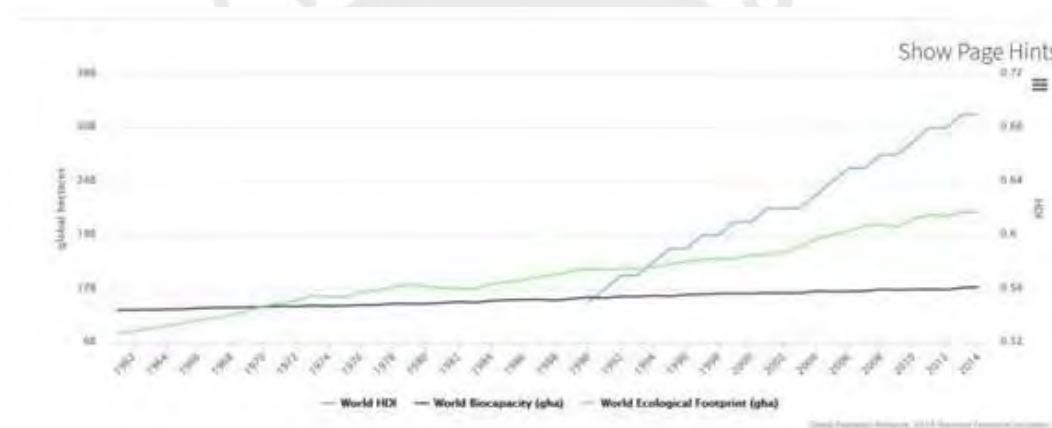


Imagen 1 Biocapacidad del Planeta Tierra relacionado con la Huella Ecológica y el HDI Periodo 1962 – 2016. Fuente: Global Footprint Network 2019. National Footprint Account

1.1 REDD+ como política ligada al Desarrollo Sostenible

Considerando la importancia del medio ambiente y los recursos y servicios generados por él, es que los programas *Reducing Emissions from Deforestation and forest Degradation and the role of conservation, sustainable management of forests and*

¹ La capacidad de sustentación de una especie biológica teniendo en cuenta el hábitat y recursos disponibles en el ambiente.

enhancement of forest carbon stocks in developing countries (en adelante REDD+)² se desarrollan.

Dichos programas (REDD+) son una opción de desarrollo sostenible que, al ser implementados con la participación de las poblaciones indígenas, permitiría poner un énfasis en la justicia social. La forma de implementación es a través de un mecanismo de transferencia de recursos financieros, los cuales son conocidos como incentivos. Dichos recursos financieros buscan dar herramientas para que comunidades que garantizan la integridad de ciertos ecosistemas puedan mitigar la deforestación y degradación de los bosques. Haciendo esto, buscan garantizar el *Carrying Capacity* del planeta tierra mediante actividades de conservación y/o aumento del stock de carbono de la masa forestal (Sanhueza & Antonissen 2014). Dicho de otro modo, se busca una preservación o reforestación de los bosques con el fin de que mitigar el aumento de los gases efecto invernadero (principalmente el carbono) en la atmósfera. Al mismo tiempo, estos programas promueven mantener una biodiversidad con miras a asegurar el futuro de las futuras generaciones y la humanidad (Schorr 2018).

Con el fin de preservar la justicia social y en especial respetar los derechos de los pueblos indígenas a su autodeterminación y autogobierno, es que en la COP 16 ocurrida en Cancún en el 2010 se deciden implementar salvaguardas para este mecanismo. Durante los años previos, los pueblos indígenas buscaron que sus derechos fuesen reconocidos al planificarse este tipo de mecanismos (Wallbot 2014).

Las salvaguardas de Cancún, tienen como objetivo *no generar perjuicios no intencionales* hacia los pueblos indígenas, es decir que buscan que sus conocimientos, derechos y saberes sean respetados. Para lograrlo es necesario que los pueblos indígenas formen parte de todo el proceso de implementación de los mecanismos de REDD+, de tal manera que sus visiones sobre el manejo del bosque se vean reflejadas en el desarrollo del programa. Solo de esta manera podrán obtener beneficios sociales y ambientales.

Lamentablemente, las salvaguardas no son vinculantes. Esto quiere decir que, si bien ofrecen criterios para los organismos implementadores de políticas a nivel nacional y local, no hay una obligación legal de cumplirlas. MINAM (2014b) resalta la importancia de la participación de los pueblos indígenas, puesto que señala que no hay una

² Reducción de Emisiones producto de la Deforestación y Degradación forestal, y el rol de la conservación, manejo sostenible de los bosques e incremento de las reservas de carbono forestal en los países en desarrollo.

definición de lo que es considerado un comportamiento aceptable en este tipo de mecanismos de pagos por servicios ecosistémicos (PES). Por esta razón es imperativo que se implementen políticas de abajo hacia arriba (*bottom-up*) donde puedan participar todos los miembros de la comunidad, tanto los hombres como las mujeres.

La idea principal de este programa está basada en el pago directo a los propietarios de la tierra. De esta manera, se busca una asignación de recursos económicos con miras a tener resultados sociales y de conservación (Ferraro & Simpson 2002). Es decir que hay beneficios No-Carbono como los mecanismos de resolución de conflictos, derechos de tierra y carbono, participación en la toma de decisiones, abordar cuestiones de género, entre otros; que podrían entenderse como factores de conversión en la línea de Amartya Sen, de manera que generen un desarrollo de capacidades y funcionamientos³. De esta manera, esta asignación de recursos podría convertirse en una gobernanza ambiental sustentable y beneficiosa para los pueblos indígenas. Sin embargo, hay estudios sobre el impacto de estos programas en donde se señala que el nivel de conservación no es significativo si se busca prevenir la deforestación (Mohebalian & Aguilar, 2016), o que el pago condicionado solo contribuye a una deforestación lenta en lugar de buscar la recuperación del bosque (Sloan 2015).

Lamentablemente, estos beneficios que van más allá del clima no siempre se dan o pueden darse parcialmente. Estos problemas se asocian principalmente a la participación y al derecho de la tierra. Las críticas vinculadas a la participación hacen referencia a la poca participación de los miembros de las comunidades, y a la falta de conocimiento sobre los beneficios y la distribución de estos. Hay evidencia que sostiene esto en programas realizados en México y en Ecuador. En el programa SocioBosque de Ecuador, en un estudio realizado por Krause et. Al. (2013) se puso en evidencia que menos del 20% de los miembros participaron del Desarrollo del programa y que el 61% no conocía el monto de los incentivos que su comunidad recibía. Además 57% de los comuneros no recibieron beneficios; y solo 44% de sus miembros consideraba que los incentivos eran manejados democráticamente en la asamblea comunal. Un caso similar ocurre en México donde solo el 40% de los participantes recibieron capacitaciones sobre Pagos por Servicios Ecosistémicos (PES) por CONAFOR (Almeida-Leñero et. al. 2017).

Sobre los procesos vinculados al derecho y acceso a la tierra, estos se dan por conflictos entre las comunidades al querer asignarse tierras que antes eran compartidas por más de una comunidad (Valencia *et al.* 2019; Van Dam 2011; Xuan To *et. al.* 2012; Chomba

³ La relación entre los programas REDD+ y los factores de conversión será desarrollada más adelante.

et. al. 2015). Relacionado a esto hay críticas sobre cómo los funcionarios han aplicado los programas PES. El estudio realizado por Xuan To et. al (2012) pone en evidencia que el acceso a la tierra fue uno de los principales problemas. Esto es porque solo se benefició un grupo selecto dentro de una misma comunidad.

La falta de participación y de información sobre las implicancias y beneficios de REDD+ (PES) es un tema preocupante. Principalmente porque dicha participación es un factor determinante para una concepción de Desarrollo Sostenible, puesto que el factor social es uno de los pilares más importantes, debido a que éste hace el vínculo entre el pilar ecológico y el económico (Schorr 2018; Pelenc 2010). De esta manera, la esfera social es la que posibilita la innovación social (Mehmood & Parra 2013), y de no ser así se estarían perpetuando las desigualdades en la sociedad.

Lamentablemente, las desigualdades tienden a incrementarse cuando se trata de la participación de la mujer indígena.

1.2 Críticas sobre la participación de la mujer indígena

Informes y literatura científica señalan en base a evidencia recogida en todo el mundo que las mujeres indígenas tienden a ser relegadas de la participación significativa en la toma de decisiones y en oportunidades de realización personal por razones sociales estructurales que superan los contextos específicos como el patriarcado y el racismo estructural (CEPAL 2013; Uchuaypoma y Zambrano 2015; Agarwal 2001; 2009 a,b; 2010 a , b). Estos elementos son imperantes en la sociedad en la que se desenvuelven, dejando en evidencia la discriminación y exclusión que sufren.

Las mujeres indígenas tradicionalmente han estado vinculadas a sus hogares como cuidadoras de estos, teniendo como principales tareas las labores domésticas, el cuidado de los hijos y la preocupación por los alimentos de la familia; por esta razón muchos hombres no consideran a la mujer ni capaz ni competente en otros asuntos como por ejemplo el manejo de bosques (Bolaños & Schmink 2005; Agarwal 2001, 2010b; Echeverri 2009). Sin embargo, las mujeres indígenas también usan los recursos del bosque, y dicho uso representa un aporte valioso para la economía y subsistencia del hogar. Ellas conocen el uso de las plantas medicinales, se encargan de recolectar vegetales y frutos, así como la recolección de madera para la realización de fogatas (empleadas para la preparación de alimentos). De esta manera vemos unos roles diferenciados, donde las mujeres están asociadas al 'hogar' (*household*) mientras los hombres están asociados a la obtención de dinero, basado en la madera (*timber*) y la

caza como formas de hacerse de recursos esenciales (Larson *et al.* 2016; Agarwal 2010b; Schmink; Gomez-García 2015).

En este contexto, es importante preguntarnos ¿cómo se vinculan las mujeres indígenas a los programas REDD+ operando en la Amazonía? Esta pregunta de investigación nace porque las mujeres tradicionalmente no han tenido un acceso garantizado y un control político sobre los recursos del bosque. De esta manera, estas iniciativas deberían ser diseñadas e implementadas tomando en cuenta las diferentes necesidades y restricciones estructurales de las mujeres (Khadka *et. al.* 2014)

Es particularmente relevante notar que diferentes estudios muestran que los programas REDD+ (PES) no han logrado fomentar realmente la participación de las mujeres indígenas. La implementación REDD+ en Nepal (Khadka *et. al.* 2014) encontró que la inclusión de mujeres era insuficiente para abordar las dinámicas de poder establecidas en la sociedad, es decir de desigualdad de género. Larson *et. al.* (2016) en un estudio comparativo de REDD+ realizado en Brasil, Perú, Camerún, Tanzania e Indonesia da como resultado la baja participación y conocimiento de las mujeres indígenas sobre la iniciativa REDD+ local. Almeida-Leñero *et. al.* (2017) realizaron un estudio donde encontraron que a pesar de tener una población participante indígena del 67%, solo el 10% eran mujeres.

Larson *et. al* (2018) realizó un estudio de iniciativas REDD+ en seis países (Brazil, Perú, Camerún, Indonesia, Tanzania y Vietnam) cuyo fin era analizar el impacto de género en el bienestar percibido. Este estudio reportó que las mujeres muestran un percepción negativa del bienestar en las comunidades donde se implementan proyectos REDD+. Sin embargo, en el mismo estudio señala que las mujeres señalan un mayor bienestar (percibido) relacionado al pago por servicios ecosistémicos teniendo un 73% de percepción positiva en comparación a otros tipos de intervenciones.

Al mismo tiempo, se menciona que en los diferentes grupos estudiados hay una constante respecto a lo que las mujeres consideran bienestar: gozar de buena salud, buena educación, seguridad alimentaria, así como 'tener una fuente de ingresos', la unión familiar y de la comunidad. Además, señala que tanto las mujeres dentro del grupo de control como las mujeres donde intervienen los proyectos REDD+, consideran la equidad y el empoderamiento de la mujer como parte del bienestar (Larson *et. al.* 2018, p.97)

Entonces, cabe preguntarnos ¿Qué es necesario para que las mujeres indígenas puedan ejercer mayor capacidad de una toma de decisiones efectiva o empoderada?

Primero hay que entender que para poder tener participación efectiva es necesario tener otros incentivos que incrementen el deseo de participación en la toma de decisiones de las mujeres indígenas. Autores como Martha Nussbaum (2000) y Bina Agarwal (2010a, b) han señalado que la autoestima, autoconfianza y sentirse parte de un grupo son factores importantes para poner en funcionamiento la capacidad de participar. Estos son fundamentales para poder vencer la timidez y/o intimidación que sienten frente a los hombres. Una vez logrado esto, se puedan generar acciones colectivas que promuevan cambios en las relaciones sociales y a nivel de las instituciones imperantes. De esta manera se busca progresivamente generar espacios donde las mujeres indígenas pueden ejercer su participación libremente, poniendo sus diferencias de lado para enfocarse en metas comunes.

Bina Agarwal postula que la participación se manifiesta en un rango, donde el rango más bajo es una participación nominal, mientras que el rango más alto corresponde con la participación empoderada. La participación nominal corresponde con menos del 10-15% de participación en la toma de decisiones; mientras que la participación empoderada implica una influencia en la toma de decisiones, y/o tener cargos oficiales dentro de las organizaciones comunales (Agarwal 2001; 2010a, pp.173-176).

Del mismo modo, es importante señalar que dicha participación no puede ser coaccionada o condicionada, sino que hace referencia a una elección. Cookson (2019) expone que algunos programas (Programa Juntos) que implican una transferencia financiera no se enfocan en promover servicios que ayuden a las mujeres a superar las barreras de acceso a recursos, caso contrario, les imponen condiciones/demandas y mayor gasto de tiempo y recursos. Este tipo de participación no es una participación empoderada, sino una coaccionada, donde la libertad de elegir no es real (Colfer *et. al.* 2020)⁴.

Una forma de participación son las acciones colectivas llevadas a cabo por mujeres indígenas, las cuales tienen expresiones en alianzas. Estas permiten tener acceso a niveles más altos en la toma de decisiones; tal es el caso de formar alianzas con ONGs, o con asociaciones civiles, gobiernos u otras entidades. Estas alianzas tienen la

⁴ Este tipo de participación donde la mujer 'puede elegir no participar', sin embargo, necesita el ingreso y es por esa razón que está dispuesta a cumplir con las condiciones, no es una libertad real, pues la mujer no presenta mayor opción. Este tipo de participación falsa refuerza una desigualdad.

potencialidad de generar transformaciones en las instituciones indígenas, de tal manera que se generen nuevos arreglos sociales y eco-sociales (Mehmood & Parra 2013), que generan medios sostenibles de vida para ellas, sus familias y sus comunidades (Schmink & Gomez-García 2015, p.21). Consideramos aquí que este tipo de alianzas son empoderadoras principalmente porque les dan la oportunidad de valorar sus conocimientos y saberes ancestrales (sobre manejo de bosques, plantas medicinales, etc.) y ponerlos al servicio de su comunidad como un igual, no como un subordinado.

En el Perú, un buen ejemplo de acción colectiva promovida por mujeres en alianza con una asociación es el “Programa de Mujeres” de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), el cual desde 1998 ha promovido un cambio interno en los estatutos de la organización y representación de los comités de toma de decisiones, buscando que la participación de las mujeres indígenas dentro de la organización se vea incrementada y reconocida (Schminik y Gomez-García 2015, p.22). El Programa Mujer, tiene como objetivo promover la participación de la mujer indígena, la equidad en la toma de decisiones y la incorporación activa en la vida organizativa de los pueblos. Todo esto con el fin de fortalecer a las comunidades y dirigentes, así como la formación integral de las lideresas mujeres indígenas. Para cumplir este objetivo, han creado mesas, lineamientos, ente otros; siempre alineadas con los siete ejes que agrupan la problemática actual de los pueblos indígenas⁵.

Nosotros consideramos que el cambio del rol de la mujer indígena a un rol empoderado, con una participación autónoma y significativa es vital. Este cambio permite que sus demandas realmente puedan ser plasmadas en el diseño e implementación de políticas y programas que busquen influir en sus modos de vida (en este caso programas REDD+). De este modo, se generan cambios positivos al nivel de relaciones sociales (innovación social), y se gana mayor poder de decisión sobre su hogar, comunidad y alianzas comunitarias. Por consiguiente, se generan mayores oportunidades y, al mismo tiempo, se generan y desarrollan factores de conversión y capacidades, de tal manera que puedan vivir la vida que ellas valoran.

Nuestra investigación se centra en entender los cambios que producen los programas REDD+ (PES) en la participación de las mujeres indígenas; es decir si el programa promueve o no la incidencia de las mujeres en la toma de decisiones respecto a su hogar, comunidad y bosque. Nuestro caso de estudio se centra en las comunidades de

⁵ Los siete ejes son: territorio seguro, mujeres indígenas, acciones climáticas y biodiversidad, participación activa y efectiva en la toma de decisiones, violencia contra las mujeres, niñas y niños indígenas, educación intercultural, salud intercultural.

Chirikyacu, ubicada en la región San Martín, y las comunidades de Brillo Nuevo, Boras de Pucaurquillo, Huitotos de Pucaurquillo y Yanayacu, ubicadas en la región Loreto. Todas estas comunidades se encuentran participando en un programa REDD+, implementado a través del Programa Nacional de Conservación de Bosques para la Mitigación del Cambio Climático (PNCBMCC) por medio de las transferencias directas condicionadas (TDC)⁶.

En este sentido las preguntas que enmarcan esta investigación son las siguientes. La Pregunta General es, ¿Cómo los programas de Pago por Servicios Ecosistémicos (PES) afectan (promueven, influyen o participan en que decrezca) la participación de la mujer indígena involucrada en dichos programas?

Las preguntas específicas son cuatro y son las siguientes:

- 1: ¿Se generan los cambios en las relaciones de poder a nivel del hogar (*household*) y a nivel comunitario de parte de las mujeres indígenas involucradas en un programa relacionado a REDD+ (PES)?
- 2: ¿Qué factores del programa son determinantes en el proceso de cambio en el sistema de valoración de las comunidades en relación con el rol de la mujer indígena?
- 3: ¿Cuáles son los métodos o estrategias que las mujeres indígenas utilizan para lograr un mayor involucramiento y participación en su comunidad y fuera de ella?
- 4: Las mujeres que participan en actividades de su comunidad ¿ganan mayor influencia en la toma de decisiones sobre el manejo del bosque?

⁶Mecanismo por el cual se brinda el incentivo financiero

1.3 Objetivos

OBJETIVOS	
Objetivo General	Objetivos Específicos
<p>Analizar, desde el enfoque de capacidades la influencia de los programas de Pagos por servicios Ecosistémicos (PES) en el empoderamiento de las mujeres indígenas en la región Loreto y San Martín.</p>	O.E.1: Analizar los cambios en las relaciones de poder a nivel del hogar (<i>household</i>) y comunitario de las mujeres indígenas involucradas en el PNCBMCC un programa de REDD+
	O.E.2: Entender qué factores del programa impactan sobre el cambio en las relaciones de poder entre las mujeres.
	O.E.3: Analizar los métodos o estrategias que las mujeres indígenas utilizan para lograr un mayor involucramiento y participación en su comunidad y fuera de ella.
	O.E.4: Indagar sobre la influencia en la toma de decisiones de las mujeres que participen en actividades de su comunidad.

Tabla 1. Objetivos de la Investigación

Capítulo2 Marco Teórico

Esta sección se divide en dos grandes temas, en el primero, abordaremos la problemática en torno al desarrollo sostenible desde el análisis de los servicios ecosistémicos y cómo estos posibilitan el desarrollo humano. En el segundo tema, nos enfocaremos en las limitaciones en la participación de la mujer. Esta división nos permite enfocarnos primero en la vinculación entre el desarrollo sostenible y los servicios ecosistémicos con el enfoque de capacidades; para luego resaltar que el enfoque de capacidades se encuentra subyacente a los problemas relacionados con las desigualdades y limitaciones que sufren las mujeres.

2.1 Desarrollo Sostenible y Desarrollo Humano

Nosotros argumentamos que el desarrollo humano se encuentra inmerso en el desarrollo sostenible. Primero, es importante señalar que el concepto de desarrollo sostenible es definido por el reporte Brundtland (1987), donde se señala que este “(...) *requiere satisfacer las necesidades básicas de todos y brindar todas las oportunidades para satisfacer sus aspiraciones de una vida mejor.*” (WCDE 1987, p. 54). Esta definición también hace referencia al medio ambiente y su capital natural (planeta tierra) puesto que son el espacio donde los seres humanos evolucionan.

Nosotros como habitantes del planeta tenemos la obligación de cuidar el buen funcionamiento de los procesos ecosistémicos (que se constituyen en servicios ecosistémicos desde un punto de vista económico) y que permitan satisfacer nuestras necesidades y las necesidades de las futuras generaciones. Esta sostenibilidad es expresada como una dimensión ecológica dentro del desarrollo humano, y es de esta manera que se logra solucionar los problemas relacionados con la justicia ambiental intrageneracional e intergeneracional (Etxano & Pelenc 2020).

Abordamos el desarrollo sostenible y definimos el desarrollo humano de la siguiente forma. Primero, consideramos que el Desarrollo Humano es un enfoque evaluativo del bienestar, desarrollado por Amartya Sen en los años 80's. Se encuentra basado en las capacidades, definidas como un proceso de expansión de libertades y/u oportunidades que se convierten posteriormente en funcionamientos (alcanzables). Esto quiere decir funcionamientos, en seres y haceres, posibilitando a las personas vivir una vida digna que tengan razones para valorar (Sen 2000). Sen señala que cada sociedad tiene un

sistema de valores propio, esto quiere decir, un propio sistema evaluativo. En base a ese sistema, el ser humano tiene la capacidad de elegir o 'poder elegir' poner en funcionamiento capacidades que logren un mayor bienestar que lo lleve a vivir la vida que desea y valora.

Según Holland (2008), este estado de bienestar solo es posible si se reconoce el medio ambiente (y sus servicios ecosistémicos) como un condicionante: es decir, como un factor instrumental para el desarrollo de libertades, debido a que son las circunstancias medioambientales las que posibilitan o no el desarrollo de una persona o sociedad, brindando mayores ventajas y/o desventajas. Siguiendo esta línea, Etxano & Pelenc (2020) sostienen que es necesario entender la sostenibilidad como una sostenibilidad fuerte, debido a que el capital natural no es reemplazable, sino que es un complemento a las otras formas de capital y que en conjunto generan un bienestar. Para los autores, el capital natural:

“...representa un conjunto de sistemas complejos que constan de elementos bióticos y abióticos, los cuales interactúan de tal modo que determinan la capacidad de un ecosistema para aportar a la sociedad humana una amplia variedad de funciones y servicios”. (Etxano & Pelenc 2020, 13).

Estos sistemas bióticos y abióticos se relacionan con tres esferas de interacción que en conjunto logran un bienestar: la esfera medioambiental, la esfera social y la esfera económica.

A continuación, explicaremos más a detalle la interacción de estas esferas, así como su vinculación con el enfoque de capacidades.

2.2 Servicios Ecosistémicos (ES) como generador de capacidades

En esta sección explicaremos primero los factores de conversión del enfoque de capacidades, y luego desarrollaremos cómo los servicios ecosistémicos (ES) pueden convertirse en factores de conversión y promover el desarrollo de capacidades. Al mismo tiempo, veremos cómo estos factores de conversión se vinculan con las tres esferas de interacción.

2.2.1 Factores de conversión

Como se mencionó anteriormente, las capacidades son definidas como “libertades y oportunidades reales de la persona para lograr funcionamientos” (Robeyns 2017, p. 39), de tal manera que pueda vivir una vida que tiene razones para valorar (Sen 2000). Esto está referido a lo que las personas son capaces de ser y hacer (Sen 2000).

Veamos el siguiente ejemplo: Una persona malnutrida puede serlo simplemente porque *no tiene la voluntad* de comer o porque *no puede* comer –ya sea por una enfermedad o por falta de recursos para alimentarse– de esta manera, la capacidad de estar bien nutrido solo es posible si la persona *puede elegir* poner en funcionamiento dicha capacidad (estar bien nutrido).

Sen categoriza los factores de conversión en: personales (innatos al individuo), sociales (de la sociedad) y ambientales (geográficos y construidos). Robeyns (2017) en el libro “*Wellbeing, Freedom and Social Justice. The capability Approach Re-examined*” explica y ejemplifica los factores de la conversión (pp. 45 -47) de la siguiente manera:

Los factores de conversión personales o innatos al individuo son los internos a la persona. Estos pueden ser el metabolismo, la condición física, estado de salud, fuerza, talento, el sexo, las habilidades en comprensión lectora, matemática; inteligencia, autoestima. Si una persona está incapacitada por alguna enfermedad o condición, entonces se verá limitado en este factor.

Los factores de conversión sociales son los que se derivan de la sociedad en la que uno vive como las políticas públicas, las normas sociales, las prácticas sociales (sean estas injustas o discriminatorias) y jerarquías sociales (entendidas como relaciones de poder respecto a clase, género, raza, etc.).

Los factores de conversión ambientales pueden ser construidos o geográficos. Los geográficos están relacionados con el lugar en que uno vive y se relacionan a la contaminación, al clima, a la presencia o ausencia de fenómenos naturales, la presencia o ausencia de océanos, lagos, etc. Los construidos están relacionados con el estado de los edificios, caminos, puentes, medios de transporte, de comunicación, telecomunicación, entre otros.

Teniendo esto en cuenta, los factores de conversión son los que determinan el grado en que la persona puede transformar sus recursos en funcionamientos; y al mismo tiempo,

estos funcionamientos tendrán una precondition para que exista la capacidad de lograrlos.

De esta manera, para tener la capacidad de 'estar saludable'; es necesario como precondition tener agua limpia, buen saneamiento, acceso a servicios de salud, etc. (Robeyns 2017, p.48). Todos estos pre condicionantes son *medios* que son requisitos para poder estar saludables (Robeyns 2017). Estos medios, pueden ser tomados como bienes y servicios comercializables y no comercializables. Por ende, son los recursos los cuales van a determinar nuestros factores de conversión y viceversa y, en consecuencia, el tipo de *agencia* que podamos ejercer.

Veamos otro caso: Robeyns (2017, p.45) pone el ejemplo de la bicicleta para explicar los factores de conversión. La bicicleta posibilita el funcionamiento de movilidad porque puede transportarnos; sin embargo, es importante notar que una persona puede volver el recurso en un funcionamiento en diferentes niveles. Estos niveles varían de persona en persona, y esta variación se da en función de los factores de conversión personales, sociales y ambientales. Si la persona está físicamente sana y ha tenido la oportunidad de aprender a montar bicicleta desde niño, tendrá un factor de conversión alto; mientras que una persona con un impedimento físico o que no tuvo la oportunidad de aprender a montar bicicleta, tendrá un factor de conversión bajo.

En esa misma línea, si tenemos, por ejemplo, una persona deportista que viva en una sociedad que incentive el deporte y además cuente con equipamiento para ello, esta persona va a tener la libertad de ejercer la capacidad de practicar el deporte de su preferencia. Caso contrario, si viviera en una sociedad donde el gobierno no invierta en equipamiento y el que haya sea costoso, la persona no tendría la capacidad ejercer sus funcionamientos de manera adecuada.

Como podemos apreciar, estas capacidades y funcionamientos se ven influenciados y moldeados por las prácticas sociales, los cuales a su vez influyen los factores de conversión sociales y ambientales, y éstos a su vez influyen en los factores personales.

2.2.2 Los servicios ecosistémicos incrementan el desarrollo de capacidades mediante los factores de conversión

Cómo vimos anteriormente, la sostenibilidad vinculada a un desarrollo humano y al desarrollo de capacidades es la vinculada al capital natural, entendiendo que dicho capital es irremplazable. De esta manera se puede entender que los diferentes servicios ecosistémicos producto de este capital natural son los promotores de bienestar para el ser humano.

En este sentido, nosotros argumentamos que, para poder desarrollar capacidades es necesario tener un balance entre la naturaleza y lo económico. De esta forma, el aspecto social del hombre es el vínculo entre el capital natural y el capital económico. (Ver imagen 2)

Siguiendo esta línea, Pelenc (2010) considera a las capacidades como un híbrido entre Naturaleza (sistemas bióticos y abióticos) y Sociedad. Por ende, el autor considera el aspecto social, económico y ambiental no como una intersección, sino como esferas circunscritas una a la otra:

“En este modelo, el medio ambiente circunscribe la dimensión social y la esfera económica constituye el círculo más interno. Esto refleja la idea de que las actividades económicas deben estar al servicio de todos los seres humanos y al mismo tiempo salvaguardar los sistemas biofísicos necesarios para la existencia humana. Lo social estaría entonces al mando de lo económico, pero al mismo tiempo evolucionando dentro de las limitaciones de las dinámicas ambientales (...)” (Pelenc 2010).

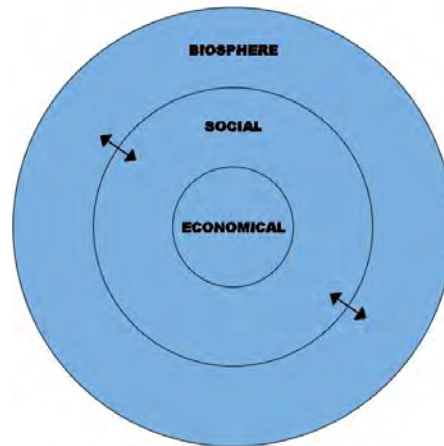


Imagen 2 Esferas de interacción a través del factor social. Fuente: Pelenc (2010)

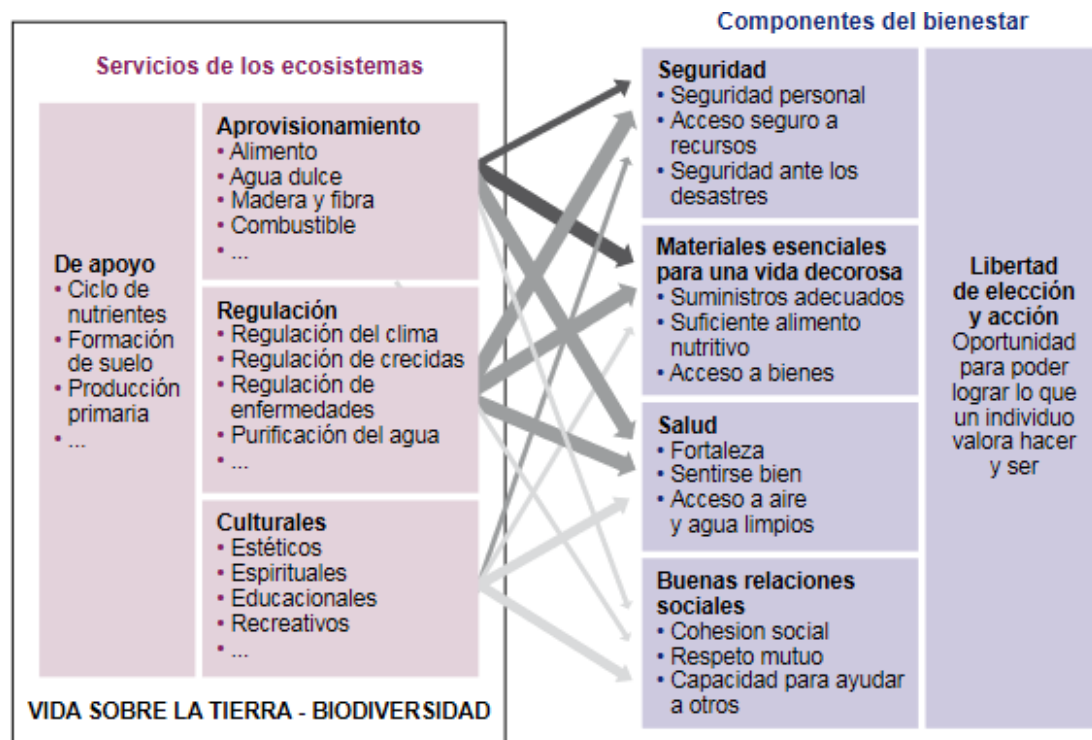
Para poder vincular los servicios ecosistémicos a un desarrollo humano, es necesario tomar las contribuciones del *Millenium Ecosytem Assesment* o Evaluación de Ecosistemas del Milenio (MA de ahora en adelante). El MA realiza una clasificación de cuatro bienes y servicios:

El servicio de *base o apoyo* corresponde a un capital natural (Etxano & Pelenc 2020), los cuales no se vinculan directamente al bienestar humano, pero sin los cuales la humanidad no podría existir, pues contribuyen a la existencia humana *per se* (Etxano & Pelenc 2020, p.15).

Los otros servicios son de *suministro o aprovisionamiento* –en términos del enfoque de capacidades (CA) esta categoría sería un bien– los cuales corresponden a recursos como agua fresca, hierbas medicinales, etc.

Los *reguladores* –entendidos dentro del CA como promotor de un bienestar- ya que permite funciones a través de la infraestructura realizada por el hombre como por ejemplo el tratamiento de aguas, gestión de aguas pluviales, etc.

Finalmente, los *culturales* permiten abrir oportunidades recreativas como el turismo y la cohesión social.



Fuente: Evaluación de los Ecosistemas del Milenio.

Color de las flechas
Potencial para que medien factores socioeconómicos

Grosor de las flechas
Intensidad de las conexiones entre servicios de los ecosistemas y bienestar humano

Bajo
 Medio
 Alto

Imagen 3 Conexiones entre los servicios ecosistémicos y el bienestar humano. Fuente: Etxano & Pelenc (2020, adaptado de MA (2005))

Los bienes y servicios dentro de la categoría *reguladores* y *culturales* se corresponden con los factores de conversión ambientales de Sen. En el primer caso corresponde con factores construidos (realizados por el hombre), de tal manera que se crea, afecta o mantiene muchas de las condiciones del ambiente natural (MA 2005; Polishchuk & Rauschmayer, 2012). El segundo corresponde con los geográficos, ya que puede crear las condiciones para una sociabilización (Polishchuk & Rauschmayer, 2012). Por ejemplo, el tener un lago cerca ayuda a que las personas lo vean como un espacio recreativo donde puedan entablar relaciones sociales mientras admiran la vista, se inspiran o se relajan. En ambos casos –*reguladores* o *culturales*– se afecta la forma en que las personas usan los recursos.

Los bienes y servicios (*suministros*, *reguladores* y *culturales*) serán convertidos en capacidades a través de los factores de conversión personales, es decir, ocurre a manera individual de acuerdo con los factores de conversión y el contexto social, cultural

y ambiental en el que se encuentre el individuo (ya que dicho contexto afecta sus factores de conversión incrementándolos o disminuyéndolos).

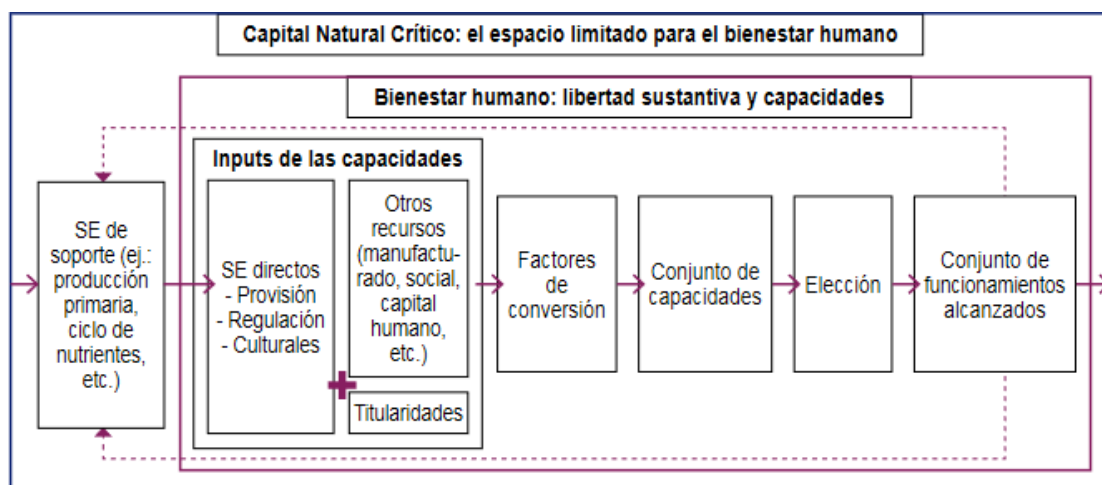


Imagen 4 Representación dinámica del enfoque de las capacidades en el marco del capital natural crítico. Fuente: Etxano & Pelenc (2020)

Al mismo tiempo, el capital natural marca un espacio limitado para el ejercicio de las libertades y capacidades fundamentales (Etxano & Pelenc 2020, 17). Sin embargo, no es considerado un limitante para el desarrollo de capacidades, pues a través de servicios de regulación puede ejercer una influencia sobre los factores de conversión. De igual modo, el ser humano a través de sus funcionamientos puede afectar a los servicios *de base* de forma positiva o negativa (Etxano & Pelenc 2020, 17).

Inherente a estos procesos se encuentra la libertad de elección y de acción (Polishchuk & Rauschmayer, 2012). Éstas están influenciadas por los factores de conversión personales y sociales, así como las barreras estructurales que éstos puedan generar.

Esta libertad de acción está vinculada con un juicio evaluativo o valorativo, donde la naturaleza es el mediador y el espacio en donde suceden todas las relaciones e interacciones del hombre (Pelenc, 2010; Ballet. *et. al.* 2013). Es así, que el valor intrínseco e instrumental de la naturaleza se ve reflejada en un “re-pensar” de las vulnerabilidades individuales ligadas al acceso y a los servicios ecosistémicos, de tal manera que se provee un acceso justo a servicios ecosistémicos intra e intergeneracional (Pelenc, 2010; Ballet *et. al.* 2013; Chiesura & de Groot, 2003).

Para esto es necesario la participación deliberativa, así como un manejo conjunto que permita evaluar estrategias políticas, buscando que estas estén enfocadas en incrementar el bienestar de la población (mediante el incremento de capacidades) así como la preservación de recursos naturales (Daily *et. al.* 2009; Ballet. *et. al.* 2013; Kolinjivadi *et. al.* 2015).

De esta manera, los servicios ecosistémicos (ES) son fundamentales para el desarrollo de factores de conversión, pero también para permitir al individuo valorar la naturaleza por su valor intrínseco e instrumental, al mismo tiempo que reconoce su papel como mediador entre las relaciones humanas (de los hombres) y ecológicas. De esta manera, se logra que el individuo tenga responsabilidad por la justicia social y ambiental en su relación con otros y el medio ambiente (Pelenc 2012; Ballet *et. al.* 2013; Sikor 2013).

Nosotros argumentamos que los factores de conversión son claves para el desarrollo de capacidades. Sin embargo, consideramos que dichos factores no podrían ser promovidos sin el aprovechamiento de los servicios ecosistémicos, puesto que todo representa un ciclo. Primero, entendemos que la naturaleza es irremplazable y por ende tiene valor por sí misma, además de ser la proveedora de los recursos que sustentan la vida en el planeta tierra. Al mismo tiempo, esta naturaleza representa un medio para un fin, dicho fin es el lograr un mayor bienestar y una vida que tengamos razones para valorar. Sin embargo, es el hombre quién decide de qué manera se extraen y cómo afecta dicha extracción de recursos al medio ambiente y a otros seres humanos. En este sentido, puede darse el caso que haya una distribución desigual de beneficios, lo cual provoque que haya un grupo que se beneficie y un grupo que se vuelva vulnerable.

De esta manera se genera una desigualdad, pues el grupo beneficiado va a poder gozar de mayor libertad, oportunidades y de la promoción de factores de conversión y por ende desarrollo de capacidades; mientras que el grupo vulnerable se verá restringido en el ejercicio de su libertad. Es precisamente por esta razón que es fundamental entender la naturaleza y sus recursos (planeta tierra) como un entorno finito e interconectado, en donde una acción no solo afecta al grupo local, sino tiene una repercusión global⁷. Esto

⁷ Malm & Hornborg (2014) refieren el término *Migration of dirty* (Migración de residuos tóxicos), esto quiere decir que las economías desarrolladas migran sus industrias contaminantes hacia países pobres con estándares medioambientales débiles. Esto implica que en los países de origen haya una disminución en la contaminación, contribuyendo a una reducción de la huella ecológica; pero en la práctica se incrementan las desigualdades, pues se genera una degradación del medio ambiente afectando a los locales de los países pobres e incrementan las desigualdades económicas en éstos.

Marines-Alier (2008, p. 22) hace referencia al uso de océanos y la atmósfera como depósito temporal y gratuito de dióxido de carbono.

se ve expresado en la frase *“los problemas medioambientales de una nación pueden ser la otra cara de la riqueza de otra nación”* (Malm & Hornborg 2014).

De esta manera, son las acciones de los individuos y sus gobiernos las que afectan el medio ambiente y al mismo tiempo determinan como éste afecta a los otros individuos (vulnerables). Por este motivo es fundamental que el aprovechamiento de los servicios ecosistémicos se haga de manera sostenible, ya que éstos son los principales promotores de factores de conversión y por ende de capacidades, lo que resulta en un mayor bienestar para el ser humano y sus futuras generaciones.

2.2.3 REDD+ (PES) como generador de factores de conversión

Como hemos visto, el hombre se desarrolla dentro de un sistema de servicios ecosistémicos. Estos sistemas son considerados parte del capital natural, y por tanto son irremplazables. En este sentido, los bosques son considerados irremplazables, pues su degradación tiene afectaciones globales, y afecta especialmente a las poblaciones que subsisten gracias a sus recursos, es decir a los pueblos indígenas.

Reducción de Emisiones producto de la Deforestación y Degradación forestal, y el rol de la conservación, manejo sostenible de los bosques e incremento de las reservas de carbono forestal en los países en desarrollo (REDD+) es un conjunto de políticas públicas e incentivos privados que buscan conservar o aumentar el stock de carbono de la masa forestal (Sanhueza & Antonissen, 2014). Su objetivo principal es reducir las emisiones de gases efecto invernadero (GEI), así como promover la conservación de los servicios del ecosistema, de tal manera que se genere una mejora para el medio ambiente y para el bienestar humano, asegurando así la biodiversidad y el futuro de la humanidad (Schorr 2018).

Para lograr esto las políticas, programas e incentivos REDD+ aplican un sistema de transferencias de recursos financieros (pagos económicos), denominados también pagos por servicios ecosistémicos (PES). Los programas REDD+ son considerados parte de un grupo de instrumentos que se fundamentan en el pago por servicios ecosistémicos, o PES. Estos tienen un enfoque monetario, pero también tienen un enfoque social mediante sus beneficios no-carbono. Los pueblos indígenas, al formar parte de ellos, pueden ser los principales beneficiarios de los beneficios no-carbono.

Con el objetivo de entender esto, es necesario poner atención a la relación entre el aspecto social, económico y del capital natural. Para Schorr (2018) es necesario un balance entre estos tres pilares, pues sólo de esa forma se llegaría a la reducción de desigualdades, entendidas estas como el acceso diferencial a los recursos. En este sentido los co-beneficios de REDD+ son empleados para conseguir legitimidad social y económica acompañando un objetivo ambiental. Los mecanismos de titulación de tierras, resolución de conflictos, promoción de la participación, entre otros, afectarían directamente las esferas social, ambiental y personal de la vida de las personas. Por consiguiente, contribuirían a fortalecer los factores de conversión y por añadidura, aumentar las capacidades.

Kolinjivadi *et. al* (2015) consideran a los programas REDD+ (PES) como un mecanismo de justicia social mediante sus co-beneficios. Consideran que los incentivos monetarios son un medio para un fin. Los autores consideran a los *leverage factors*, como personales, sociales o barreras físicas. Éstos promueven o permiten la agencia colectiva para generar mejoras en el bienestar. Ante esto, Kolinjivadi *et. al.* (2015) refiere que es necesario una herramienta evaluativa para poder valorar las estrategias empleadas en las políticas sobre el manejo del uso de la tierra y cómo esto se vincula con los *leverage factors*, incrementando la autodeterminación y agencia o disminuyendo las barreras percibidas (p. 101).

Siguiendo el enfoque de capacidades, los *leverage factors* de Kolinjivadi *et. al.* (2015) se corresponden con los factores de conversión sociales y personales de Sen (2000). De esta manera, los incentivos son un medio que genera factores de conversión positivos a nivel personal y social; y a su vez, éstos conducirían al desarrollo de capacidades mediante el servicio proveído y el manejo de la tierra (Pelenc 2010; Chiesa & de Groot 2003).

Para poder entender lo que hemos planteado primero hay que distinguir los medios y fines en el contexto de PES. Los *medios* estarían vinculados con los procesos participativos, los acuerdos y las estrategias de manejo de los recursos naturales. Los *fines* son la satisfacción de las necesidades humanas que dan la oportunidad de vivir la vida que tienen razones para valorar (Kolinjivadi *et. al.* 2015). Es decir, un pago por servicios ecosistémicos incrementa o contribuye a la formación de capacidades (Polishchuk & Rauschmayer 2012).

Esta formación de capacidades se da mediante la implementación de bienes y servicios, los cuales están vinculados a la preservación del bosque y sus recursos (servicios de

suministro, de regulación y culturales). De esta manera se refuerza la idea del rol fundamental que tiene el medioambiente, mediante sus servicios ecosistémicos, en la formación de capacidades en las personas (Polishchuk & Rauschmayer 2012).

Esta formación de capacidades se puede dar de forma directa o indirecta. La primera hace referencia a un impacto en el modo de vida de las personas. La segunda, puede darse, por ejemplo, mediante la educación o capacitación.

2.2.4 Limitaciones de REDD+ como sistema de Pagos por Servicios

Ecosistémicos

En esta tesis analizamos un programa de pagos por resultados mediado y administrado por el Estado. El Programa Nacional de Conservación de Bosques (PNCBMCC) busca reducir los gases efecto invernadero (GEI) para contribuir a la mitigación del cambio climático mediante la conservación de áreas forestales. La conservación de estas áreas forestales se encuentra a cargo de las poblaciones indígenas, por lo cual su participación es fundamental para el éxito del programa.

Al ser el PNCBMCC un programa que afecta directamente a las poblaciones indígenas y sus recursos es necesario que sus derechos al autogobierno y autodeterminación estén garantizados. Lamentablemente una de las principales críticas hacia los programas REDD+ son respecto a la violación de los derechos humanos y colectivos de los pueblos indígenas (De la Fuente & Hajjar 2013; Raftopoulos 2016), principalmente la amenaza que acentúan de violación de derechos vinculados al territorio y a la participación, y en consecuencia los derechos de auto-gobierno y auto-determinación.

Con respecto al acceso a la tierra es importante señalar que los pueblos indígenas tienen derecho al reconocimiento de sus tierras, territorios y recursos, al igual que el uso de éstos (De la Fuente & Hajjar 2013); por lo que los conflictos surgen cuando este acceso se ve vulnerado por acciones del propio gobierno y por terceros. Mientras los pueblos indígenas no tengan la titularidad de la tierra, ésta le pertenece legalmente al estado, lo cual genera el riesgo del surgimiento de *carbon cowboys* o que el propio estado dilate los procesos de reconocimiento de titularidad de la tierra para poder comercializar el carbono y obtener beneficios de terceros (Van Dam 2011). Al mismo tiempo, REDD+ podría violar su derecho a ocupar su territorio ancestral al limitar el acceso a los recursos del bosque (Van Dam 2011.)

El conflicto social producto de disputas por el acceso y control sobre los territorios indígenas se asocia principalmente a la falta de límites territoriales claros. Como mencionamos puede haber conflicto entre el Estado y terceros en posesión de un territorio y los pueblos indígenas en posesión del mismo territorio. El conflicto social también se manifiesta entre las propias comunidades cuando dos comunidades o más comunidades reclaman el mismo territorio o los territorios se superponen. Esto sucede porque los pueblos indígenas se han desarrollado en un ambiente donde obtienen la mayoría de sus recursos del bosque sin necesidad de excluir a otros grupos. Dicho bosque no es propiedad de una sola comunidad, sino que puede tener zonas de acceso que son traslapadas con otras comunidades. Sin embargo, al momento de buscar un título, el conflicto se genera porque ambas comunidades tienen los derechos a esa área del bosque⁸. Otra forma de conflicto entre las comunidades se vincula a la distribución de los beneficios generados por las iniciativas REDD+ (Raftopoulos 2016) que puede variar si es que una comunidad está involucrada en el programa y otra no, o si ambas lo están, pero los beneficios priorizan a una sobre la otra (Raftopoulos 2016).

La falta de control sobre sus recursos y el uso de éstos lleva a una falta de transparencia y la malversación de recursos o corrupción, en lo que respecta a contratos y otras transacciones. Los beneficios no son distribuidos de forma equitativa entre los terceros y los pueblos indígenas; y/o los contratos tienen una duración excesiva (Van Dam 2011; Raftopoulos 2016). Un ejemplo de esto se da en Bolivia, donde ocho comunidades han firmado contratos a largo plazo por casi un siglo con compradores privados de stock de carbono, donde ellos reciben solo el 15% del crédito total (Van Dam 2011, p.404).

Raftopoulos (2016) también hace referencia a la falla en la distinción sobre el uso del bosque y sus recursos, ya que existe una pérdida forestal permanente y otra temporal. Para poder entender esta distinción ponemos como ejemplo la tala de árboles vs. la recolección de plantas medicinales. En ambos casos habrá un espacio de tierra sin bosque, pero varían en el tiempo en que se repondrán –en términos de vegetación –, pues cada espacio es totalmente diferente; lo que lleva a entender que muchas de las actividades de los pueblos indígenas respecto de sus bosques son *carbon neutral*. De esta manera, es necesario respetar los conocimientos y saberes tradicionales de los pueblos indígenas, pues son ellos los que entienden el manejo del bosque y cómo preservarlo de la mejor manera.

⁸ Estos conflictos territoriales entre comunidades dilatan el proceso de titulación de tierra por parte de éstas, lo cual las pone en un estado de vulnerabilidad respecto al manejo de su territorio y uso de recursos.

Para esto, es necesario que se respete el derecho a la participación previa, libre e informada (OIT 169; De la Fuente & Hajjar 2013). El problema es que, como ya mencionamos, puede haber una falta de transparencia. Esto se da porque las reuniones donde se brinda la información ocurren sin previo aviso, lo que ocasiona que no haya mayor participación por parte de los miembros de la comunidad.

Adicional a esto, es necesario saber si la información se proporciona en su lengua originaria o en otro idioma. E igual de importante es saber si la información recibida fue realmente entendida. Este tipo de problemas genera que no haya una información idónea, provocando que no haya una participación sobre las demandas de los miembros de la comunidad respecto a la concepción, diseño e implementación de las iniciativas REDD+, de tal manera que también se vulnera el derecho a la autodeterminación y autogobierno.

Al haber una falta de participación, también hay una falta de reconocimiento de las prácticas tradicionales de los pueblos indígenas. Esto se da principalmente por tener un enfoque de abajo hacia arriba (*top-down*); donde no se toma en cuenta la visión y demandas de los actores que serán más afectados, es decir, la visión de los pueblos indígenas.

2.2.5 Salvaguardas

Afortunadamente, durante los años 2005-2010, los pueblos indígenas supieron imponer el resguardo de sus derechos en un esfuerzo conjunto para garantizar las prácticas sustentables en torno a los programas REDD+ (Wallbott 2014). De esta manera se desarrollaron las Salvaguardas de Cancún (2010) cuyo fin es evitar que haya un impacto negativo en las comunidades forestales (Maguire 2018) y el reconocimiento de derechos de las poblaciones indígenas (Wallbott 2014). Las Salvaguardas de Cancún (CMNUCC Decisión 1/CP.16) son:

- a) La complementariedad o compatibilidad de las medidas con los objetivos de los programas forestales nacionales y de las convenciones y los acuerdos internacionales sobre la materia;
- (b) La transparencia y eficacia de las estructuras de gobernanza forestal nacional, teniendo en cuenta la legislación y la soberanía nacional;

(c) El respeto de los conocimientos y los derechos de los pueblos indígenas y los miembros de las comunidades locales, tomando en consideración las obligaciones internacionales pertinentes y las circunstancias y la legislación nacionales.

(d) La participación plena y efectiva de los interesados, en particular los pueblos indígenas y las comunidades locales

(e) La compatibilidad de las medidas con la conservación de los bosques naturales y la diversidad biológica y para potenciar otros beneficios sociales y ambientales

(f) La adopción de medidas para hacer frente a los riesgos de reversión; y,

(g) La adopción de medidas para reducir el desplazamiento de emisiones

Lamentablemente, las salvaguardas no son vinculantes, esto quiere decir que los estados no están obligados a implementarlas. Y al momento de implementarlas, dicho proceso va a variar, puesto que va a estar determinado por la legislación específica de cada país (Rodríguez *et. al* 2022).

En el caso peruano, la legislación reconoce los derechos de los pueblos indígenas. Esto se expresa en la constitución de 1993, también por el reconocimiento del Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, así como la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas (2008). Al mismo tiempo, el Perú en el año 2011 puso en vigencia La Ley N° 29785, Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios; entonces podemos decir que el Perú tiene un marco legal para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, sin embargo, en la práctica este no siempre es el caso (Rodríguez *et. al*. 2022).

En el folleto “*Examining support for the rights of indigenous Peoples in the context of REDD+ Perú*”, Rodríguez *et. al.* (2022) hacen hincapié que para el gobierno peruano, las tierras forestales se encuentran bajo mandato del estado; esto quiere decir que ni las comunidades ni las compañías pueden ser dueños de éstas. Además, la única forma de acceso es vía un contrato (con el Estado).

Como bien mencionan los autores, la Ley 30215, Ley de mecanismos de retribución por servicios ecosistémicos en el literal d del artículo 3 señala que solo pueden ser reconocidos como contribuyentes al servicio ecosistémicos los propietarios de tierras, los que cuenten con títulos habilitantes para el aprovechamiento de tierras otorgados

por el estado y los titulares de contratos de administración de áreas naturales protegidas y otros mecanismos. De esta manera, al no haber una legislación específica sobre los derechos de carbono, éstos están vinculados a la titularidad de la tierra (Rodríguez *et. al.* 2022). Es así que las comunidades no pueden ser parte de las negociaciones sobre los beneficios de la venta del carbono, pues es el estado el propietario legal del territorio forestal (Rodríguez *et. al.* 2022).

Otro factor relevante es referente al género. Ninguna de las salvaguardas hace un énfasis explícito en un tema relacionado al género, sin embargo, las salvaguardas sí implican la aplicación de políticas *bottom-up*. Es decir, que garantizan la participación de los pueblos indígenas.

Considerando esto, el gobierno peruano busca implementar un Sistema de Información de Salvaguardas con el propósito de hacer un seguimiento al cumplimiento de las salvaguardas de Cancún y garantizar la participación de los pueblos indígenas. Para esto, se buscó la participación de organizaciones indígenas, asociaciones civiles e investigadores; lamentablemente, la investigación realizada por Rodríguez *et. al.* (2022) no pudo encontrar una evidencia metodológica ni una estrategia que garantice la contribución de los pueblos indígenas al desarrollo de este sistema.

Sin embargo, es importante resaltar que la participación que han tenido los pueblos indígenas en la lucha por sus derechos ha sido admirable. Esto es evidente desde el ámbito internacional, pues fueron ellos los que promovieron las negociaciones para la implementación de las salvaguardas; hasta un ámbito local, donde a pesar de la debilidad del estado, ellos siguen buscando participar en los procesos deliberativos en busca de la salvaguardar sus derechos.

2.2.6 Programas REDD+ (PES): ejemplo de efectos positivos y negativos

Los programas REDD+ (PES) de no ser implementados adecuadamente pueden perpetuar las desigualdades o crear desigualdades. Es precisamente por esta razón que las salvaguardas deben ser más que un elemento burocrático, y garantizar participación y acceso y manejo de los recursos en el territorio indígena.

Efectos negativos

Los autores Xuan To *et. al.* (2012) relatan el caso de Vietnam, donde las autoridades encargadas distribuyeron la tierra basados en antiguas políticas de distribución. Esto provocó la exclusión de la mayoría de los pobladores de los beneficios del programa.

Los autores analizaron tres intervenciones. La primera se realizó en el parque nacional Ba Vi, donde solo 6 familias fueron beneficiadas, mientras 88 familias fueron excluidas. Esto se debió a un sistema corrupto, donde las familias beneficiarias ya tenían un conocimiento previo sobre sus funcionarios locales. Esta restricción vulnera los patrones de uso de recursos de las otras familias, y generó conflictos entre los pobladores con los funcionarios.

La segunda se realizó en la provincia de Lam Dog y Son La. La implementación del programa solo permitió la participación a una parte de las familias. Las familias participantes tenían una asignación previa de tierras otorgada por el gobierno. Esto implicó que no todos los miembros pudieran gozar de los beneficios del programa.

En Son La hubo otras dificultades asociadas a los cambios el bosque relacionadas a la deforestación, migración y presencia de una planta hidroeléctrica. Otro factor importante en Son La se debió a los incentivos del programa PES, puesto que eran mucho menores a los ingresos generados por el cultivo del maíz, siendo este de \$800 al año versus menos de \$22 al año.

La comunidad también se vio afectada por la falta de pagos por parte de los actores privados al programa. Este hecho también se dio en la provincia de Son La, donde la hidroeléctrica Hoa Binh se negó a pagar las tarifas del programa PES correspondientes a 1.9 millones en 2010. La hidroeléctrica pudo hacer esto, porque estaba protegida por el Ministerio de Industria y comercio (un sector del gobierno), debido a que forma parte del grupo de energías.

Otro estudio nos muestra un Caso similar en Kenya, en el proyecto de REDD del Corredor Kasigau (KCRP). Chomba *et. al.* (2015) explican que los grandes beneficiarios en los ingresos del carbono son los propietarios de las tierras. Esto se da por las formas de tenencia de tierras. La primera se refiere a propietarios individuales. La segunda, los propietarios son de compañías privadas. La tercera corresponde a empresas agrícolas dirigidas. De esta manera, en teoría, la repartición debería ser de equitativa entre las tres formas de tenencia de tierra, pero en la práctica no es así, pues el propietario tiene

un contrato por 30 años teniendo derecho a un tercio de las ganancias por las ventas de los créditos de carbono. Entonces, el gobierno deduce del total de las ganancias los costos del proyecto, luego garantiza el pago a los propietarios porque hay un contrato, y solo el remanente es distribuido en las comunidades.

Efectos positivos

Los efectos positivos se vinculan a la tenencia de la tierra. Para esto es necesario que se tome en cuenta el territorio usado ancestralmente por los pobladores, así como la participación de estos.

En el caso peruano, el Programa Nacional de Conservación de Bosques (PNCBMCC) implica una titulación de tierras, de esta manera se da mayor seguridad al uso y manejo de recursos del bosque a la comunidad, asegurando con ello una tenencia de la tierra y un beneficio a largo plazo. Esto se implementa mediante la formación de brigadas de reconocimiento que son formadas por pobladores de las comunidades. Esto busca que la tierra a titular no sea asignada por el gobierno sin conocimiento, sino que corresponda con lo que la comunidad considera su propiedad.

Los impactos positivos también se relacionan con una distribución igualitaria de beneficios. Esto es ejemplificado en la comunidad Da Nihm en Vietnam. En esta comunidad el territorio se dividió por grupos (cada uno formado por 10 familias). Las áreas forestales asignadas a cada grupo variaban en calidad, así como en los pagos dados a los hogares. Para mitigar esta desigualdad, se decidió ajustar los pagos de tal manera que los hogares más pobres de cada grupo reciban pagos más altos por hectárea que los hogares en mejor situación económica (Xuan To *et. al.* 2012)

Como vemos en este apartado, es importante que las autoridades o funcionarios encargados de implementar los programas REDD+ (PES) cuenten con la participación de todos los miembros de las comunidades que estén participando del programa, así como también es importante que los funcionarios encargados estén capacitados para poder hacer una distribución equitativa de beneficios.

2.3 Pueblos indígenas: Participación y deliberación

Para poder entender el derecho a la participación que tienen los pueblos indígenas, es necesario referirnos a la Declaración de los Derechos de los Pueblos indígenas (2008)

y al Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT). Estos dos documentos implican que la participación y deliberación se tiene que dar de forma libre, previa e informada. Esto quiere decir que no haya una coacción.

Esta participación libre, previa e informada se tiene que realizar antes de la implementación de un proyecto o plan de inversión que afecte el territorio o modo de vida de los pueblos indígenas; de tal manera que ellos tengan la información sobre los beneficios e impactos que el proyecto o plan de inversión en sí pueda causar.

Es así como los pueblos indígenas empiezan a tener un poder de negociación y el potencial para transformar condiciones opresivas en oportunidades, esto mediante negociaciones y acuerdos entre los pueblos indígenas y las otras partes involucradas (Cariño 2005, p.39).

Por consiguiente, se provee de beneficios a ambas partes (Hanna & Vaclay 2013, p.153): Por un lado, habrá una legitimización de las intervenciones al contar con un apoyo social por parte de la comunidad, y por otro, la comunidad incrementará su confianza y se convertirá en un actor importante durante todo el proceso del proyecto de desarrollo. De igual manera, gozará, de una participación sobre *“los impactos del proyecto y las posibles medidas para evitar o mitigar estos impactos”* (Hanna & Vaclay 2013, p.153).

Esta participación es lo que posibilita a los pueblos indígenas a tener voz y voto, es decir poder influir en la toma de decisiones sobre lo que ellos desean para su vida y su comunidad. Es precisamente esta participación la que diversos autores (como de la Fuente & Hajjar 2013; Larson *et. al.* 2018; Raftopoulos 2016; Van Dam 2011) mencionan como clave para un buen desarrollo, en especial de programas REDD+.

A continuación, explicaremos un poco más los conceptos de consentimiento libre, previo e informado.

Consentimiento		
Libre	Previo	Informado
Hace referencia a que no debe existir coerción, intimidación ni manipulación por parte del gobierno ni compañías, de tal manera que comunidad se siente libre de poder decir 'no' de ser necesario.	Significa que la deliberación sobre los manejos y usos que se le va a dar a su territorio tiene que ser previa (antes) a cualquier actividad que afecte su territorio o modo de vida.	Significa que los pueblos indígenas gozan de un conocimiento adecuado y oportuno de los planes que se llevaran a cabo en su territorio, asimismo, tienen conocimiento de las implicancias positivas y negativas de éstos. Del mismo modo, los planes tienen que ser dados a conocer en una lengua que la comunidad acepte y que no afecte su capacidad para entender sobre el proyecto o limite su participación en este.

Tabla 2. Conceptos sobre el Consentimiento libre, previo e informado

Todo esto busca que los pueblos indígenas u originarios tengan un conocimiento cabal sobre las actividades a realizarse y las implicancias para sus vidas.

Y finalmente *Consentimiento*, implica que realmente las comunidades pueden elegir, es decir, que pueden decir 'Sí' si consideran que el plan es favorable para ellos o 'NO' si consideran que no lo es.

Los pueblos indígenas tienen derecho a participar de los siguientes procesos:

- Adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos responsables de políticas y programas que les conciernen
- Formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacionales y regionales

- Realización de estudios para evaluar la incidencia social, espiritual, cultural y sobre el medio ambiente de las actividades de desarrollo
- Protección y preservación del medio ambiente de los territorios que habitan.
- Reubicación de pueblos indígenas (con consentimiento dado libremente y con pleno conocimiento de causa)

En otras palabras, tienen derecho a identificar, evaluar y proteger cualquier acción que potencialmente pueda vulnerar sus derechos, sea ésta ejecutada por el Estado o por un ente privado, lo que los lleva a ser parte de todas las fases desde la elaboración, la implementación y la evaluación del proyecto o actividades a implementar en sus territorios.

Sin embargo, para poder gozar realmente del consentimiento libre, previo e informado, es necesario tener una participación empoderada.

2.3.1 . Participación empoderada

A pesar de que la participación de los pueblos indígenas está garantizada por derecho, lamentablemente, el nivel de participación indígena no es suficientemente representativo para que puedan tener una injerencia en la formulación de políticas y proyectos de desarrollo. Esta falta de participación se ve acentuada cuando se considera a la mujer indígena, la cual en muchos casos se ve subyugada a un patriarcado y a un racismo estructural (CEPAL 2013; Uchuypoma y Zambrano 2015; Agarwal 2001, 2009a,b; 2010a,b; Larson *et. al.* 2018).

En este contexto, la presente investigación se centra en la participación de la mujer indígena enmarcada en un programa de Pagos por Servicios Ecosistémicos (PES).

De esta manera, se busca analizar el efecto que este tipo de programas tienen sobre la participación de la mujer indígena, ya sea incrementándola o disminuyéndola.

Para lograr esto, primero es necesario definir qué es la participación. Para Agarwal (2001; 2010) la participación se puede dar en distintos niveles. De esta manera no hay una sola participación, sino que esta es un rango que va desde una participación

nominal hasta una participación interactiva/empoderada. La diferencia en los diferentes niveles de participación es la incidencia en la toma de decisiones.

Por ejemplo, una participación nominal corresponde a asistir a una junta o pertenecer a un grupo, pero que no haya ninguna injerencia en la toma de decisiones; mientras que una participación empoderada/interactiva implica influir en la toma de decisiones.

Esta influencia en la toma de decisiones implica una innovación social (Mehmood & Parra 2013). Esta innovación social se ve reflejada en los cambios o transformaciones que se producen en las instituciones sociales, así como en la generación de arreglos sociales y eco-sociales que permitan garantizar los medios para poder vivir una vida que se tiene razones para valorar, y que beneficie a los pueblos indígenas.

Nosotros entendemos participación empoderada como la capacidad de elegir cuándo y cómo actuar en sus propios términos (Kabeer 1999; Arora-Jonsson 2012, Patricia Ruiz Bravo 2012 [2009]), así como en la acción de influir en la toma de decisiones de los diversos actores, y lograr que sus demandas puedan estar en la esfera pública de discusión. Este concepto está estrechamente ligado con la “Agencia” (Patricia Ruiz Bravo 2012 [2009]), o en todo caso es una representación de esta.

Tipos de participación		
nivel de participación	características	ejemplos
participación nominal	pertenece a un grupo, pero sus opiniones no son escuchadas	pertenecer a una junta o una asamblea, normalmente sin generar ninguna opinión.
participación pasiva	no son miembros y se informan de las decisiones tomadas <i>ex post facto</i> , y en caso de atender a las reuniones se limitan a escuchar	mujeres donde los esposos toman las decisiones sin informarles
participación consultativa	son preguntadas sobre casos o materias específicas, pero no se garantiza que su opinión vaya a influir en la toma de decisiones	mujeres con conocimiento de los recursos del bosque son consultadas sobre el manejo de éstos para el desarrollo de planes de conservación. La consulta se da a través del esposo más no dentro de los talleres para diseñar los planes.
participación activa-específica	se les pide que realicen tareas específicas	mujeres realiza otras tareas de subsistencia vinculadas a los hombres porque su esposo migró
participación activa	expresar opiniones sean estas solicitadas o no y/o tomando iniciativas	mujer que dentro de las reuniones expresar sus preocupaciones
participación interactiva/empoderada	tener voz e influencia en la toma de decisiones o tener un cargo de liderazgo dentro de las organizaciones comunales	mujeres con cualidades de líderes que pueden influir en la toma de decisiones

Tabla 3. Tipos de participación dentro de comunidades. (Cuadro adaptado de Agarwal 2001; 2010a).

2.3.1.1 Participación empoderada en mujeres indígenas

Las mujeres indígenas actualmente están enfrentando luchas de reconocimiento vinculadas al cambio climático (Yeckting 2019; Belaunde 2019; Castillo 2019), pues ellas se encuentran vinculadas intrínsecamente a su territorio (bosques, ríos, montes, etc) (Silva-Santiesteban 2019, 8). Esto se hace evidente en la forma que las mujeres responden frente a una amenaza, pues estas se organizan, y no temen enfrentarse al destructor de su entorno (Yeckting 2019; Belaunde 2019; Castillo 2019).

Primero, empezamos tomando consciencia que las mujeres que gozan de una participación empoderada no siempre la poseen. Esto es debido a la existencia de ambientes en los que se puedan sentir marginadas o rechazadas y, a pesar de que en otros contextos son activas, pueden sentir que no son reconocidas como iguales o sentir maltrato (Ruiz Bravo 2012 [2009]).

Es en este contexto donde las mujeres crean espacios que les permitan ejercer su participación y agencia, dichos espacios pueden ser organizaciones, comités, colectivos, etc. La función de estos espacios es brindar experiencias enriquecedoras (crecimiento) y oportunidades (Ruiz Bravo 2012 [2009]).

Es así que *“a partir de una interacción cotidiana se va generando los recursos personales que de manera dinámica se van proyectando en otros espacios”* (Ruiz Bravo 2012 [2009]).

Dentro de estos espacios de participación se toman decisiones en colectivo, pero al mismo tiempo, se conserva la individualidad, puesto que cada miembro es importante. De esta manera las mujeres sienten que ganan reconocimiento personal y social (Ruiz Bravo 2012 [2009]; Arora-Jonsson 2012). Una vez que se gana este espacio de reconocimiento, las acciones colectivas llevadas a cabo por mujeres indígenas permiten que estas puedan acceder a cargos más altos en la toma de decisiones.

Dentro de un estudio realizado por Castillo, un claro ejemplo de ello es la Sra. Elva Rosa, quien fuera presidenta del vaso de leche y llegó a ser la vicepresidenta de la FEMAAM⁹, y que actualmente tiene el cargo de defensora de derechos de niños y adolescentes (Castillo 2019).

⁹Federación de las Mujeres Aguaruna del Alto Marañón

Las mujeres integrantes de Asociación de mujeres protectoras de los Paramos – AMUPPA se vieron en la necesidad de capacitarse para poder garantizar la defensa de sus derechos y fortalecerse en el cuidado del medio ambiente. El objetivo era contribuir a la seguridad alimentaria: proteger plantas medicinales, cuidar el medio ambiente, sembrar alimentos, entre otros (Yectling 2019). Por otro lado, las mujeres integrantes del Comité del Frente de Defensa de los páramos tuvieron un rol activo y decidido para la defensa de los bosques. Ellas se opusieron a una explotación minera que ponía en riesgo el acceso a sus recursos naturales (Yectling 2019). Por esa lucha ellas fueron maltratadas, agredidas con bombas y balas, e incluso secuestradas por la empresa y por el personal de seguridad (Yecktling 2019, p.83)

La Organización Nacional de Mujeres indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP) reúne a las mujeres indígenas y amazónicas con el fin de luchar por los derechos individuales y colectivos de las mujeres indígenas (Belaunde 2019). Esto está plasmado en la entrevista que Belaunde (2019) realizó a Kety Marcelo López, quien fuera presidenta de ONAMIAP. En la entrevista se hace hincapié en la participación de la mujer en la gobernanza territorial, así como incentivar la participación de la mujer indígena en las juntas directivas (Belaunde 2019, p.118).

Las mujeres indígenas y organizaciones de mujeres indígenas, también se organizan a nivel internacional para luchar por sus derechos y por su territorio. Esto se ve evidenciado en la presencia que tienen en las conferencias y convenciones realizadas por las Naciones Unidas. Esto se realiza con el fin de lograr mecanismos que promuevan la participación de las mujeres indígenas en el diseño de políticas públicas y la defensa de sus derechos.

Los derechos por los que ellas luchan incluyen derechos de acceso (a educación y educación sexual, a salud, a justicia¹⁰) y derechos de defensa del territorio indígena, al respecto de sus prácticas y conocimientos ancestrales, protección frente al cambio climático, entre otros. Esta lucha ha quedado demostrada en las declaraciones de Beijing (1995), la Declaración de Lima (2003) y recientemente Cumbre de Nairobi CIPD +25 Nairobi (2019)

“Empezamos a articularnos para tener una voz y agenda común en espacios internacionales que nos diera fuerza y nos ayudara a

¹⁰ El derecho al acceso a justicia también implica obtener justicia en casos de violencia doméstica, así como la reducción en la incidencia de este tipo de casos.

cambiar nuestras realidades en los planos nacionales y locales”
(Tarcila Rivera Zea, lideresa indígena)

De esta manera, las mujeres indígenas buscan que los estados fortalezcan sus marcos normativos, buscando que los derechos de las poblaciones indígenas estén protegidos, en especial los derechos de las mujeres. Es así que ellas promueven que los funcionarios de estado estén sensibilizados sobre temas de género, así como crear una institucionalidad estatal que genere un impacto positivo en las poblaciones indígenas.

En conclusión, las acciones de estas mujeres (a nivel local, nacional e internacional) han generado transformaciones en las instituciones y nuevos arreglos sociales y eco-sociales (Mehmood & Parra 2013) que están permitiendo garantizar medios sostenibles de vida para ellas, sus familias y sus comunidades (Schmick & Gomez-Garcia 2015). En consecuencia, se contribuye al desarrollo de oportunidades, capacidades y se fortalecen las organizaciones indígenas.

2.3.2 Identificando factores que influyen en la participación de los Pueblos Indígenas: Educación intercultural bilingüe (EIB)

La educación intercultural bilingüe es fundamental para poder desarrollar capacidades y poder ejercer otros derechos, ya que es una base para tener mayor participación tanto a nivel comunal como a nivel nacional.

En el caso de los pueblos indígenas, tener una educación en su lengua les permite tener un mayor desarrollo de la memoria y el pensamiento divergente, incremento en la capacidad de encontrar soluciones, además de garantizar un mayor desarrollo de autoestima que reforzará su identidad, respeto y sentido de pertinencia cultural (Defensoría del Pueblo N°174 - 2016, p.23; Lopez & Sichra 2008)), lo cual garantiza que se auto reconozcan sin sentir vergüenza, valoren su cultura y que tengan mayores oportunidades laborales y educativas.

En este sentido, tanto el Convenio N° 169 de la OIT como la Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas (2007) implican que la educación bilingüe ayuda a una disminución de las desigualdades estructurales ayudando a garantizar una igualdad no solo a nivel de participación, sino a nivel de reconocimiento y valoración de su diversidad cultural, lo cual se alinea con los Objetivos del Desarrollo

sostenible número 4 (Educación de Calidad) a nivel de educación y podemos añadir los números 5 (Igualdad de Género) y número 10 (Reducción de Desigualdades) más específicamente.

Dichos objetivos no son independientes, sino que para lograrlos es necesario interconectarlos con políticas que se desarrollen de manera transversal en varias áreas; pues por ejemplo el Objetivo de Desarrollo número 3 (Salud y bienestar) es vital para poder lograr el número 4; pues un niño/a desnutrido y con anemia, no podría rendir en los estudios, además de generar problemas en su desarrollo cognitivo.

Adicional a esto, en el propio sistema de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) se dan tres grandes limitaciones: el uso público de la lengua, las carencias estructurales del propio cuerpo magisterial, y la infraestructura (Sanchez y Oliva 2019; Defensoría del Pueblo N°174 - 2016). Ante ello, es posible unificar estas limitaciones desde el uso de la lengua originaria y la infraestructura.

Para poder entender lo importante de estas limitaciones, primero debemos mencionar que a partir del 2012 el MINEDU empezó a desarrollar nuevos instrumentos de gestión para implementar una política nacional, un plan nacional, un modelo de servicio EIB y una propuesta pedagógica que vaya acorde con el fortalecimiento de una educación intercultural bilingüe de calidad (Defensoría del Pueblo N°174-2016). Uno de los aspectos que fueron tomados para este nuevo lineamiento fue precisamente la participación de los pueblos indígenas en su construcción, siendo así que para el 2016 se logró la aprobación de una nueva Política Nacional Sectorial de Educación Intercultural Bilingüe (Defensoría del Pueblo N°174-2016).

Esta nueva política tiene como prioridades la formación y capacitación de docentes, revisar y contextualizar las propuestas pedagógicas (involucrando los saberes culturales de los pueblos indígenas), promover las carreras de EIB, y adaptar el modelo de servicio EIB de acuerdo a los diversos escenarios y realidades socioculturales y lingüísticas.

Sin embargo, es en la implementación donde se dan las limitaciones:

Como ya se ha mencionado, la primera está referida al uso de la lengua originaria. Esto se puede apreciar en los mismos docentes donde no todos conocen la lengua indígena ni el contexto cultural a pesar de ser los responsables de la educación intercultural bilingüe, de tal manera que priorizan el castellano sobre la lengua indígena en muchos casos. De la misma manera, muchos no tienen el dominio de estrategias pedagógicas

que les permitan enfrentar estos contextos lingüísticos y multiculturales, lo que no solo aplica a la forma en que se imparten las clases, sino también a casos donde un docente tiene que enseñar en un mismo salón a niños de diferentes lenguas y grados, siendo la falta de comunicación y estrategias pedagógicas una limitación enorme para el aprendizaje de los estudiantes; ya que en lugar de ganar un reconocimiento y confianza, pueden llegar incluso a sentir vergüenza, lo que es evidentemente un efecto contraproducente.

Del mismo modo hay una carencia del uso de la lengua en espacios públicos/institucionales, a pesar que el Estado tiene la obligación de garantizar la atención en lenguas originarias, especialmente donde haya una mayoría poblacional donde la lengua materna no sea el castellano. Esto en la práctica no se ve representado, un ejemplo se puede apreciar en la Sentencia del Tribunal Constitucional EXP N° 00889-2017-PA/TC, donde se hace evidente que la Municipalidad Provincial de Carhuaz ejerce actos discriminatorios, vulnera el derecho a la protección lingüística y libertad de trabajo contra una mujer indígena quechua hablante y analfabeta en castellano al no haber proveído información en su lengua materna (a pesar de encontrarse en una zona mayoritariamente quechua hablante), e incentivarla a aceptar un documento redactado solamente en castellano -que la mujer indígena no entendía -como un acuerdo para limitar sus horas laborales en un espacio público.

Este tipo de ejemplo no se dan solo a un nivel de municipalidades provinciales, sino en centros de salud y otras instituciones estatales, lo cual vulnera los derechos fundamentales de los pueblos indígenas, y aún más preocupación genera que haya una disminución en el número de hablantes de lenguas originarias, pues al no poder obtener servicios en sus lenguas maternas, éstas empiezan a perder “utilidad” lo cual ha puesto en peligro de extinción muchas lenguas originarias, como es el caso de las lenguas Cauqui y el Taushiro que solo cuentan con un hablante cada uno (Sanchez y Oliva 2019).

La segunda gran limitación está vinculada a la infraestructura y el acceso a ésta. En muchos casos, la infraestructura de los centros de EIB necesita de mantenimiento y mejoras, así como contar con servicios de bibliotecas, laboratorios, entre otros (Sanchez y Oliva 2019). Al mismo tiempo la localización –cercanía/lejanía o el efecto del medio ambiente como lluvia o heladas– y el grado hasta donde se brinda el servicio (es decir, si solo brinda educación primaria, cuatro grado de primaria, o solo secundaria), afectan la continuidad de los estudios por parte de los alumnos (Defensoria del Pueblo N°174 - 2016).

Al no poder completar los estudios en un mismo centro EIB, los padres de familia se ven obligados a buscar escuelas en localidades cercanas o bien para que sus hijos puedan concluir el nivel primario o para que puedan cursar el nivel secundario. Lamentablemente, esto implica riesgos de traslado –además de un gasto económico adicional– lo que provoca que la mayoría deserte y no logre completar su educación.

Frente a este escenario, es fundamental que el Estado formule políticas de difusión lingüística, donde sea vital dar a conocer las lenguas originarias a toda la población nacional, ya que al vivir en un contexto de vulnerabilidad y discriminación es la población no-indígena la que también debe valorar, respetar, y fomentar el uso público de las lenguas originarias.

Asimismo, es necesario que se apruebe la Ley de Lenguas y la Política Nacional de Lenguas Originarias, Tradición Oral e Interculturalidad, principalmente para que las políticas regionales sobre las lenguas originarias tengan una adecuada elaboración, diseño e implementación de tal manera que se garantice el uso público y los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas.

2.3.3 Identificando factores que influyen en la participación de los Pueblos Indígenas: Salud, Violencia y Acceso a Justicia

Salud

Los pueblos indígenas tienen su propia visión sobre la salud, y dicha visión varía de sociedad en sociedad (Dodgson & Struthers 2015). Sin embargo, cuando hablamos de pueblos indígenas, podemos generalizar la estigmatización y discriminación de la cual han sido víctimas a nivel global.

Esta estigmatización y discriminación es una marginalización producto del biculturalismo (*Biculturalism*). Esto ha producido un trauma histórico que se ve reflejada en la interacción compleja de las poblaciones indígenas con los proveedores de servicios de salud (Dodgson & Struthers 2015).

El trauma histórico hace referencia a la forma en que una sociedad vivió la destrucción de sus modelos culturales y prácticas tradicionales por los foráneos, así como la llegada de nuevas enfermedades. El biculturalismo pone a los pueblos indígenas en el dilema

de “(...) *walk in both worlds*” (Dodgson & Struthers 2015,4)¹¹ y sin embargo no poder encajar en ninguno.

La interacción compleja dentro del sistema de salud es un reflejo de esas marginalizaciones, donde los indígenas no son escuchados por los practicantes de la medicina occidental; no son entendidos, pues la forma en que ellos ven el mundo es diferente y la forma en que se toman las decisiones son diferentes. Es por esta razón que muchas de sus prácticas tradicionales son desmerecidas, tal es el caso del parto vertical, a pesar que estudios recientes favorecen las posiciones alternativas (Gizzo *et al.* 2014); lo que provoca que los indígenas, en especial mujeres, eviten acudir a los centros de salud, pues son discriminadas en su mayoría.

Al mismo tiempo, enfermedades de transmisión sexual –dentro de las cuales se incluye el HIV –son un riesgo constante, principalmente porque la actividad sexual en las comunidades indígenas empieza alrededor de los doce años (Orellana *et. al.* 2013), lo que deriva también en embarazos adolescentes. A esto se suma la desigualdad de género, pues en muchos casos son los varones los que deciden si emplean un método de protección o no; así como son los varones los que tienen *permitido* una conducta sexual mucho más permisiva tanto con hombres como con mujeres (Orellana *et. al.* 2013)¹².

El medioambiente también juega un papel fundamental en la buena o mala salud que pueda gozar una población indígena. Actividades extractivas que contaminen el aire, la tierra y el ambiente en general de una comunidad indígena van a tener como resultado enfermedades, por plomo o por mercurio, por ejemplo. De la misma manera, el cambio climático, también afecta a las comunidades indígenas, pues con sus olas de calor u olas de frío afecta directamente los ecosistemas en los cuales se desarrollan; y afecta indirectamente con cambios sucesivos del medioambiente y ecosistemas, lo que puede resultar en problemas con las cosechas, propagación de enfermedades, contaminación del aire, entre otros (Follér 2001).

¹¹ “...caminar en ambos mundos”

¹² Orellana *et. al.* (2013) hacen referencia que los hombres indígenas gustan de tener relaciones con otros “machos”, es decir con otros hombres, pero no con personas homosexuales.

Violencia

La violencia que pueden sufrir las mujeres, y en especial las mujeres indígenas, es de diferente naturaleza y con una ocurrencia crónica en muchos de los casos. Puede ser de tipo física, psicológica, económica y política. Patricia Ruiz Bravo (1988) realizó un estudio sobre la violencia doméstica, y reporta que las mujeres solo presentan una denuncia en casos que el abuso haya transgredido ciertos límites. Esto es porque el hombre usa la violencia como ejercicio cotidiano de poder (Ruiz Bravo 1988).

En este estudio, Ruiz Bravo (1988) señala que el hombre ejerce violencia contra la mujer en el momento que siente que ha perdido o está perdiendo la posición de poder, así como cuando descarga conflictos personales sobre ella (p.31). Asimismo, nos hace notar que dentro del núcleo familiar se producen relaciones autoritarias que reproducen y retroalimentan una violencia social (hacia la mujer) (p. 29). Esto quiere decir que la opresión que sufren las mujeres en el hogar es producto de su propia condición de mujer. Esta condición de mujer implica una vulnerabilidad, producto de las relaciones de poder y dominación imperantes en la sociedad (Ruiz Bravo 1988) que han reproducido un patrón donde la mujer no posee igual valor que el hombre y están obligadas a aceptar roles previstos y costumbres sin cuestionar (Sierra 2009, p.18).

El hombre ejerce poder sobre la mujer y éste es expresado en dos formas: la psicológica y la física. La violencia psicológica implica un confinamiento y marginalización. Este confinamiento se ve reflejado en el papel relegado que tiene la mujer como ama de casa¹³, y al mismo tiempo la subyuga a un poder económico (Ruiz Bravo 1988). De la misma manera, ejerce un control sobre su cuerpo, entendiendo el cuerpo como un objeto de placer¹⁴, productora de hijos y ama de casa (Ruiz Bravo 1988). A esto se suman las agresiones verbales (insultos), indiferencia frente a sus opiniones (impidiéndole participar) y un lenguaje corporal que minimiza a la mujer (p. 41). Estos comportamientos ocasionan una desvalorización en la mujer lo que lleva a que ella normalice estas acciones, no las reconozca y las internalice.

¹³Ser ama de casa para un hombre que ejerce poder sobre una mujer implica que es un papel que no posee valor.

¹⁴Ruiz Bravo (1988) explica que la mujer como un objeto de placer hace referencia a que el hombre no toma en consideración las emociones, sentimientos, expectativas ni necesidades de la mujer. Por consiguiente, ella puede sentir temor o rechazar el acto sexual. La autora pone el ejemplo del temor que siente la mujer a volver a quedar embarazada, por verse imposibilitada de acceder a métodos de planificación familiar (anticonceptivos) debido a la oposición del esposo. Todo esto provoca que ella se halle en una situación de opresión, pues está privada de su derecho a elegir la cantidad de hijos que desea tener (pp. 37-38).

La violencia física implica golpes, que en caso extremos provoca la muerte¹⁵, y violencia sexual. Este comportamiento violento es tratado por muchas mujeres como *privado*, y solo es denunciado cuando es excesivo (Ruiz Bravo 1988, p.32). Un ejemplo de esto lo encontramos en Tovar (2009), donde relata cómo las mujeres prefieren callar sobre los golpes que presentan:

“(…) a veces encontramos una señora o una hermana toda amoratada, golpeada, y ella dice que algo le ha pasado, pero nunca dice la verdad. Oculta las informaciones” (Tovar 2009, p. 172).

Como vemos, se suele ocultar que el agresor es el hombre para evitar posibles consecuencias en contra de las mujeres que denuncian los maltratos. Del mismo modo, al estar esta conducta normalizada y efectuarse en el ámbito privado, las mujeres no se sienten seguras denunciando, salvo en casos extremos, donde se ponga en peligro la vida.

Entre los factores que contribuyen a la violencia están la ganancia económica por parte de la mujer y la participación en diversas organizaciones; los celos que pueda sentir el hombre, el estado de ebriedad del hombre, y la insatisfacción que éste sienta con las labores domésticas encargadas a la esposa. Muchos de estos factores implican una falta de control sobre las acciones de la mujer. Esto es evidente en los celos, pues “*son una reacción de quien se cree con el derecho de propiedad sobre la otra persona*” (Ruiz Bravo 1988, p.33).

Otro aspecto importante es la violencia económica, la cual se genera cuando el hombre busca controlar a la mujer al prohibirle trabajar y salir de casa, de tal manera que imposibilita una independencia económica¹⁶. Esto quedó evidenciado en un estudio sobre violencia a las mujeres indígenas en El Salvador, realizado el 2021¹⁷. En dicho estudio se hace referencia a cómo el hombre impide que la mujer trabaje bajo argumentos desmoralizadores como lo son el de “*conseguir un hombre*” o “*no me gusta que andes en la calle*”. Es así, que un 25% de las mujeres indígenas encuestadas identificaron violencia económica. Al mismo tiempo, esta relación de dependencia

¹⁵ En el estudio realizado por Ruiz Bravo (1988) las agresiones físicas contra la mujer son clasificadas en leves, graves y homicidio (p33).

¹⁶ “Él no me deja salir sola o salir a trabajar” <https://mujerindigenaelsalvador.org/wp-content/uploads/2022/01/Violencia-economica.pdf>

¹⁷ “Él no me deja salir sola o salir a trabajar” <https://mujerindigenaelsalvador.org/wp-content/uploads/2022/01/Violencia-economica.pdf>

invisibiliza la labor que la mujer realiza en el hogar y en el cuidado de los hijos, puesto que es visto como resultado del amor de madre (Ruiz-Bravo 2005, p. 77)

Estos actos de sometimiento para con la mujer, son para impedir que ella goce de un ingreso propio, ya que dicha ganancia monetaria es interpretada como una falta de dependencia del marido, lo que es entendido como un acto de insubordinación de la mujer.

Mencionamos anteriormente que la mujer, al pertenecer a un grupo donde experimente un espacio de reconocimiento que le permita ser reconocida y valorada, así como participar de la toma de decisiones colectivas, empieza a cambiar la visión de patrones de opresión que ha normalizado, y ello implica una rebelión contra el poder que ejerce el esposo sobre ella.

Es en este escenario donde las mujeres empiezan a buscar una mayor participación política a nivel local y regional. Lamentablemente, tienen que enfrentar diversos problemas que afectan el desempeño en sus cargos y que influyen negativamente en su vida personal (Ruiz-Bravo y Córdova 2016).

Primero hay que empezar señalando que en el caso peruano existe una ley de cuotas, Ley 27734 del año 2002, la cual tiene dentro sus objetivos una mayor participación de la población indígena en las instancias del gobierno.

“Esta ley estableció un sistema de cuotas por el cual, por lo menos el 15 por ciento de candidatos en las listas electorales tienen que ser indígenas en el caso de ser lugares donde exista población indígena” (Espinosa 2012, p.37).

Sin embargo, existen problemas con la aplicación de esta ley. El primero corresponde con la arbitrariedad que el Jurado Nacional de Elecciones (JNE) y Jurado Electoral Especial (JEE) determinan la aplicación de la norma (Espinosa 2012, p.40). Siendo el caso de localidades con mayoría indígena que no es incluida en las cuotas, así como que el sistema de cuotas solo es aplicable para la lista de candidatos, no a los escaños. (Espinosa 2012).

Otro aspecto hace referencia a los candidatos indígenas que por temor a ser estigmatizados no hacen uso de la cuota indígena; y en muchos casos, ocultan su identidad indígena por temor a la discriminación (Espinosa 2012).

A esto se suma la cuota de género y la cuota de jóvenes. Esto quiere decir que una misma persona se le puede asignar más de una cuota. Por ejemplo, una mujer indígena de 29 años, ocupa la cuota indígena, de género y de joven (Espinosa 2012). Esto se vincula a que, en muchos partidos, solo hacen una lista por cumplir con la formalidad del JNE y JEE, y estas mujeres ocupan los últimos lugares, imposibilitando que puedan ser elegidas, y en el caso de serlo, *“muchas son utilizadas por el alcalde o los otros regidores como asistente o incluso como personal de limpieza del local municipal”* (Espinoza 2012, p.44).

Respecto a esta violencia política contra las mujeres indígenas, Ruiz-Bravo y Córdova (2016) señalan en su investigación que las mujeres electas regidoras han sentido la falta de apoyo y la soledad del cargo (p. 4). Del mismo modo, relatan que el grupo de poder les ha impedido poder ejercer su labor:

“Varias mujeres relatan experiencias diversas que ponen en evidencia la manera en que sistemáticamente el alcalde y el grupo en el poder les impide ejercer las funciones propias de su cargo a partir de ciertas argucias administrativas y de gestión: no las citan a las reuniones con la debida antelación, las desinforman, les esconden las invitaciones, les impiden asistir a eventos y no les dan los viáticos que les corresponden. En breve, un boicot a su trabajo y a su función política de representación de sus votantes” (Ruiz-Bravo y Córdova 2016, p.10).

Del mismo modo, le asignan lo que Ruiz Bravo y Córdova denominan las “comisiones sin poder”. Estas comisiones están vinculadas a la responsabilidad social y cultural; un ejemplo son las comisiones de educación, salud, vaso de leche, medio ambiente y deporte (Ruiz-Bravo y Córdova 2016, p.11). Esto quiere decir que las mujeres no suelen ser asignadas a comisión donde se maneje un mayor poder, como lo son economía, o las comisiones vinculadas a obras públicas (Ruiz-Bravo y Córdova 2016).

Asimismo, la investigación realizada por Ruiz-Bravo y Córdova (2016), señalan que esta violencia política interactúa con la violencia física y psicológica. Es así, que las mujeres

sufren agresiones verbales, amenazas y denuncias, y violencia física; todo esto producto del cumplimiento del rol fiscalizador del cargo (pp14-17).

De esta manera se reproduce “*dentro del gobierno municipal el machismo y racismo presentes en la sociedad peruana*” (Espinoza 2012, p.44). Afortunadamente el apoyo de ONGs que brindan capacitaciones respecto a las funciones públicas, ha permitido que las mujeres puedan enfrentar sus inseguridades y miedos (Ruiz-Bravo y Córdova 2016, 10). Estas iniciativas han permitido el desarrollo de redes de regidoras y alianzas con organizaciones femeninas como el vaso de leche y clubes de madres (Ruiz-Bravo y Córdova 2016, p.10).

Un logro para las mujeres es el manejo de la retórica y el performance (lenguaje corporal) (Ruiz-Bravo y Córdova 2016, p.12). Esto quiere decir que para poder expresarse como autoridades y poder hacerse escuchar, las mujeres han tenido que dominar la oratoria y el manejo de un lenguaje corporal que les permita identificarse con la gente (Ruiz-Bravo y Córdova 2016, p. 20). Este aspecto es considerado como un logro por las mujeres, pues han crecido personalmente, ganando autoestima, perdiendo la vergüenza a hablar en público, comprenden los procesos participativos y los alcances y limitaciones de su cargo (Ruiz-Bravo y Córdova 2016, p.20), como lo expresa un representante de REMURPE¹⁸ “(...) *hay un reconocimiento de su género y de su rol, eso es muy valioso*” (Ruiz-Bravo y Córdova 2016, p. 20).

Acceso a justicia

Frente a la violencia contra la mujer, es necesario que éstas puedan tener acceso a justicia. Esto tiene el propósito de frenar esta clase de abusos a las que son sometidas. Sin embargo, primero hay que entender los mecanismos de justicia de las comunidades indígenas.

Los pueblos indígenas de acuerdo a lo establecido en el Convenio 169 de la OIT (Art. 9.2), La Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Pueblos Indígenas (Art. 34), y las 100 Reglas de Brasilia sobre Acceso a la Justicia de personas en condiciones vulnerables (2008), tienen derecho a que sus métodos tradicionales de impartir justicia sean respetados; a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales, sistemas jurídicos y costumbres; al mismo tiempo deben gozar de acceso efectivo a la justicia sin discriminación (Sanchez y Oliva 2019).

¹⁸ Red de Municipalidades Urbanas y Rurales del Perú

Además, el artículo 149 de la Constitución de 1993 (de la República del Perú) establece que las comunidades campesinas y nativas *“pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona”*.

Del mismo modo, la Ley N° 30364, ley para prevenir sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres e integrantes del grupo familiar, en su artículo 47° regula la intervención de pueblos indígenas y originarios, indicando que aquellos casos de violencia que se produzcan en el territorio de comunidades campesinas, comunidades nativas y rondas campesinas, serán conocidos por sus autoridades jurisdiccionales según lo previsto en el artículo 149 de la constitución política del Perú.

Entonces, estamos frente a una jurisprudencia especial que permite a los pueblos indígenas a acceder a la justicia y seguir perpetuando sus instituciones, cultura y métodos tradicionales de efectuarla. Siguiendo esta línea de articulación, la Corte Suprema en Acuerdo Plenario 001-2009/CJ-116 reconoce que las rondas campesinas son una expresión de su identidad cultural colectiva; y que forman parte de un sistema comunal propio y que constituyen una forma de autoridad comunal donde tienen facultades para ejercer como instancias conciliadoras de resolución de conflictos con capacidad coercitiva siguiendo el derecho consuetudinario (Exp. 001-2009/CJ-116) y penal de ser el caso (Sanchez y Oliva 2019); estableciendo dichos criterios como fundamentos jurídicos como doctrina legal (Exp. 001-2009/CJ-116).

Desafortunadamente, la justicia especial no siempre puede proveer de justicia a las mujeres indígenas en casos de violencia. Esto se da porque en muchas comunidades la visión imperante es machista, y esto ocasiona que el encargado de administrar justicia (normalmente el Apu) presente una tendencia a favorecer al hombre. Esto provoca que la mujer se vuelva culpable automáticamente (Yagkikat 2009).

Ante esto, la justicia ordinaria tampoco ofrece una respuesta efectiva, pues en la mayoría de casos las soluciones que propone son vista como represivas, punitivas, burocráticas e incluso vengativas (Cumes 2009). Esto es porque la visión occidental de justicia no puede satisfacer las necesidades de la población indígena, sino por el contrario, pueden provocar problemas sociales (Cumes 2009). Esto es porque la cárcel como castigo no siempre puede ser beneficioso para una mujer indígena que depende económicamente del hombre. Si el hombre va a la cárcel, ella tendría que asumir su rol como proveedor de sustento diario, sumado a la carga de los hijos y la casa, lo que la pondría en una situación de mayor vulnerabilidad.

Es por esto por lo que los métodos de resolución de conflictos dentro de las comunidades, solo en casos extremos, implican la denuncia frente a la autoridad ordinaria o tribunales.

Esto queda ejemplificado en un caso Mapuche presentado por Ayala & Carreño (2014) donde como medida de castigo decidida por el “consejo”, al esposo de una mapuche se le denunció a los tribunales y fue expulsado de la comunidad.

Vintimilla (2009) identifica tres mecanismos para resolver casos de violencia familiar, los cuales dependen de la gravedad del caso. Entonces, se puede remitir a la autoridad estatal; se puede buscar una conciliación mediante las autoridades de la comunidad; y se pueden dar sanciones comunitarias, que pueden ser multas, amenazas de prisión, entre otras (p. 76). Las autoridades comunitarias pueden aplicar el castigo físico, pero eso es el último recurso y normalmente no es aplicado en casos de violencia contra la mujer.

Respecto al mecanismo de conciliación, Cumes (2009) afirma que solo es posible si hay un mecanismo de ayuda como un alcalde auxiliar, que vele y proteja los intereses de la mujer, ya que, de no ser el caso, solo se estaría perpetuando las jerarquías de género. Por otro lado, un castigo social podría ser más efectivo para lograr un cambio de comportamiento en el varón.

Brandt (2013) asegura que para la solución de conflictos es necesario la participación de los miembros de las comunidades y las autoridades indígenas. En este sentido es importante la participación de las mujeres indígenas como mediadoras para la resolución de conflictos. Un ejemplo de esto son las defensorías comunitarias de las mujeres indígenas donde se oponen firmemente a la visión machista y ancestral de sus comunidades (donde se da preferencia al varón) con el fin de lograr el reconocimiento de sus derechos y el bienestar de sus “hermanas” (Yagkikat 2009). De la misma forma, la participación de las mujeres potencia el proceso de transformación en las relaciones de género mientras se entablan medidas para solucionar los conflictos que no pongan en desventaja a la mujer indígena (Sierra 2008, 26). De esta manera, las defensorías comunitarias de las mujeres indígenas atienden y resuelven casos de maltrato físico, psicológico y de pensiones (Yagkikat 2009)¹⁹.

¹⁹ La comunidad San Rafael se integró a la Federación de Mujeres Bagua, y fue reconocida por el Estado en 1987 mediante decreto de ley N° 24656, el cual les permite elaborar reglamentos internos para solucionar sus conflictos, incluidos faltas y delitos.

Algo similar ocurre con las Rondas Campesinas Femeninas de Cajamarca donde señalan:

“Los objetivos de nuestra institución es ser la unión de hombres y mujeres, haciendo una organización especializada en la defensa no solo de las mujeres, sino en equidad. Lograr que las mujeres dirijan sus propias organizaciones con plena autonomía y que ésta sea reconocida.

Las facultades que tenemos son: como mujeres, administrar justicia dirigida por mujeres; obtener personería jurídica para trabajar proyectos directos, sin intermediarios; fiscalizar los proyectos del gobierno y exigir su cumplimiento. Es más, también la facultad de interlocución con el Estado, como mujeres directamente, por supuesto, y sin necesitar apoyo de los varones para nosotras conversar” (Morales 2009).

Actualmente, la participación de las mujeres indígenas en temas relacionados al acceso de justicia, está vinculada a la innovación de sus propias tradiciones jurídicas, de manera que éstas incluyan una visión de equidad de género, y, al mismo tiempo, dar el mensaje que sus demandas no van en contra de la lucha de sus pueblos (Sierra 2009).

Otro factor importante es poder articular el sistema de justicia especial con el ordinario. En este sentido, el Estado peruano ha creado organismos especializados desde el año 2004 como La Oficina Nacional de Apoyo a la Justicia de Paz (ONAJUPD). El 2007 amplió dichos organismos a nivel distrital, y prosiguió con proyectos y creación de escuelas e instituciones de centros de paz (Sanchez y Oliva 2019).

Es importante también que estos organismos especializados tengan una especial preocupación por problematizar las relaciones de género. Esto quiere decir que las autoridades deben generar confianza para que la mujer no sienta vergüenza, debe tener un abordaje con enfoque de género, ya que, de no ser así, solo denigra a la mujer.

La violencia ejercida contra la mujer no es un asunto personal, está vinculado a un carácter social, pues son las practicas sociales las que han permitido y encubierto este tipo de comportamientos a lo largo del tiempo; por ello es importante que el sistema de justicia tanto especial como ordinario pueda brindar garantías que le permitan a las

mujeres, y en especial a las mujeres indígenas, innovar sus tradiciones jurídicas mientras reivindican el derecho indígena.

2.3.4 Mujeres indígenas y las relaciones sociales: Opresión/libertad

Las normas sociales que colocan a la mujer en una posición de desventaja son la base para una relación de poderes desigual entre hombres y mujeres, y generan limitaciones/opresiones hacia las mujeres indígenas; de tal manera que ellas no podrían generar una innovación social o un cambio deseado para su vida.

Esto se da porque estas normas, prácticas y reglas se encuentran profundamente arraigadas de tal manera que influyen los comportamientos de los individuos, y éstos a su vez reivindican valores y moldean las alternativas de opción o elección que las mujeres pueden tomar (Kabeer 1999).

Este tipo de normalización o internalización de las desigualdades se ven reflejadas en prácticas sociales que pueden ser consideradas parte de la costumbre. Kabeer (1999) hace referencia a varios ejemplos como lo son *el dote*, el cual pone a la mujer en una categoría de subordinación y refuerza las preferencias hacia los hombres, así como la preferencia de los hijos sobre las hijas; o dar a la fertilidad una característica de *status* donde la mujer obtiene mayor *status* a mayor el número de hijos que pueda procrear, yendo más allá de su capacidad de procreación y poniendo en riesgo su salud.

Suderland *et. al.* (2014) nos presenta ejemplos vinculados al acceso a la tierra tanto a nivel del hogar (*household*) como comunal, cuyo acceso depende de la relación con el hombre y el estatus de la mujer; es decir, el acceso se ve afectado si ella está casada, divorciada o es viuda, y por tal motivo (al no gozar de un acceso libre) no son valoradas para la toma de decisiones ni para la elaboración de las reglas de uso de los recursos vinculados al acceso a la tierra, lo que implica que tampoco obtienen sus beneficios; en consiguiente, Suderland *et. al.* (2014) concluye en su análisis que los hombres indígenas obtienen un mayor porcentaje de los ingresos de la venta de productos forestales, tanto procesados como no, que las mujeres; asimismo, a la mujer indígena en muchos casos no se le permite el control de su propia parcela incluida en los títulos de propiedad.

Respecto a este tipo de relaciones de poder, Kabeer (2010) las entiende desde una perspectiva más positiva, donde los procesos de cambios producen empoderamiento

(innovación social en palabras de Mehmood & Parra 2013). Es así que plantea tres dimensiones con tres distintos tipos de poderes:

La dimensión cognitiva / the power within (poder dentro) implica los cambios que las mujeres perciben en ellas mismas, de tal manera que se incremente la agencia y la autoestima. Respecto a esto, tanto Nusbaum (2000) como Agarwal (2010b) consideran que es un factor importante para ganar participación, pues permite poner en funcionamiento capacidades, ya que permite dejar de sentirse intimidado frente a los líderes hombres, por ejemplo. Si seguimos la línea de Amartya Sen, podríamos decir que este tipo de poder se corresponde con el desarrollo de factores de conversión personales.

La dimensión del comportamiento/ the power to (poder para) está entendida en el incremento de la habilidad de las mujeres para tomar decisiones estratégicas y ejercer influencia en la sociedad en la que se desenvuelven. En otras palabras, este poder está vinculado al incremento de la participación empoderada (en términos de Agarwal 2001; 2010b), y por ende de agencia. Al mismo tiempo, puede ser considerado un resultado colateral al *power within* o factores de conversión personales, ya que, al darse las condiciones internas, la participación empoderada es más factible.

La dimensión relacional/ the power with (el poder con) está entendida en referencia a la coexistencia, es decir que ni el hombre ni la mujer viven en aislamiento, sino se interrelacionan entre ellos. Este tipo de poder (*the power with*) conlleva un cambio de actitudes y comportamientos dentro del entorno. Nosotros entendemos este poder como factores de conversión sociales, siguiendo la línea del Enfoque de Capacidades (CA). Kabeer (2010) señala dos cambios, el primero asociado a las mujeres y el segundo a los hombres. Las mujeres se reúnen para reflexionar, cuestionar y actuar sobre el estado de subordinación en el que se encuentran en un espacio de participación y reconocimiento; de tal manera, construyen una fuerza colectiva basada en el interés común de generar un cambio que implique un incremento en su bienestar. Es así que este poder está basado en el apoyo mutuo, la solidaridad, colaboración, reconocimiento y respeto de las diferencias, reconociendo los diferentes conflictos en las relaciones de poder y transformándolos o disminuyéndolos en busca de un objetivo común: vivir la vida que tienen razones para valorar (Miller *et. al.* 2006). Nosotros entendemos este cambio posible gracias al ejercicio del *power within* y al *power to*; es decir se desarrollan factores de conversión personales que influyen en la capacidad de participar empoderadamente; pues al tener una mejor concepción de sí mismas y al poder

participar y tomar decisiones, tienen la capacidad de actuar como un colectivo y ser una fuerza o un agente de cambio.

La interacción de estas tres dimensiones es la única forma posible de cambiar la lógica de género vigente (ver imagen 5). Esto quiere decir que es necesario transformar las significaciones y símbolos que se han elaborado sobre la diferencia sexual (Patricia Ruiz Bravo 1995). Es así que, mediante la interacción de estas tres dimensiones, se fortalece la agencia y autoestima (*power within*), el cual influencia la capacidad de tomar decisiones de las mujeres (*power to*), y estas decisiones a su vez afectan el entorno social en el que se desenvuelven, generando un cambio de actitudes y valoración (*power with*) que antes no gozaban; este cambio de actitudes del entorno se ve expresado en un cambio de actitud en los hombres, los cuales reconocen el rol de la mujer y su importancia. De esta manera, los hombres a su vez influyen los cambios que puedan lograr las mujeres. En consecuencia, ellos están dispuestos a aliarse en la lucha por una justicia social y de género, y mientras lo hacen habrá un reforzamiento poderoso para un cambio en las relaciones de poder donde las mujeres serían actores claves.

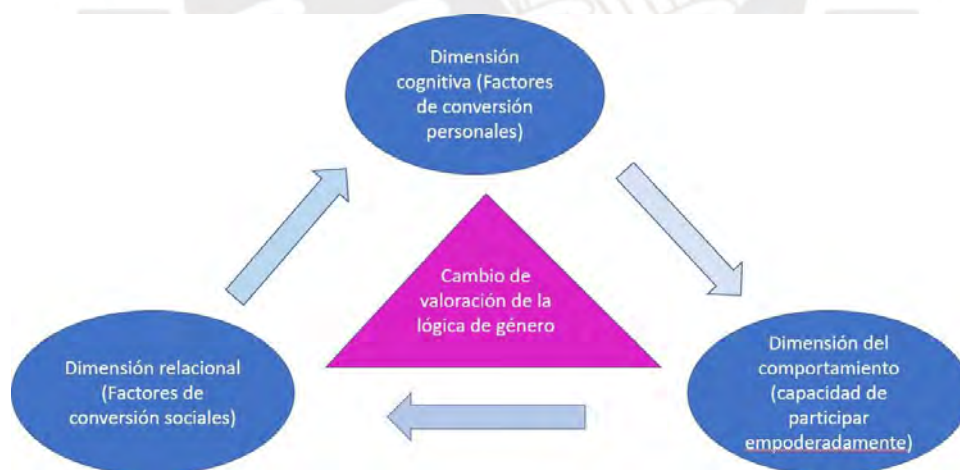


Imagen 5. Interacción de las dimensiones cognitiva, de comportamiento y relacional. Elaboración propia

2.3.5 Cambios hacia el empoderamiento

Las mujeres indígenas están convirtiéndose en actores claves para una transformación social en donde se reconozca su capacidad de participar, de valorarse a sí mismas y de valorar sus conocimientos ancestrales.

Primero, es necesario entender el concepto de 'estar empoderado'. Para poder estar empoderado fue necesario primero una carencia, es decir *estar desempoderado*. Este desempoderamiento está definido como la falta de *poder elegir*, es decir, la capacidad de elegir libremente. Entonces *estar empoderado* hace referencia a los procesos por los cuales al que se le negó el poder, adquiere la capacidad de volver a elegir. Por lo tanto, el empoderamiento implica un proceso de cambio (Kabeer 1999).

La capacidad de poder elegir implica la posibilidad de posicionarse frente a alternativas, las cuales Kabeer (1999) clasifica como de primer orden y de segundo orden. Las primeras relacionadas a esas decisiones estratégicas para vivir la vida que tienes razones para valorar -en palabras de Sen -como lo son las relacionadas al sustento familiar, la decisión de casarse y tener hijos, entre otras.

Las de segundo orden se caracterizan por ser decisiones que, si bien toman en cuenta la calidad de vida, no definen sus parámetros. De esta manera, estar empoderado no solo significa tener la capacidad de ejercer una elección en un contexto donde previamente se ha estado desempoderado, sino expandir la posibilidad de elección en relación a elecciones estratégicas (de primer orden) para la vida. De esta manera, estas elecciones se pueden dar desde un punto de ventaja o de desventaja, entendida, ésta última, como la ausencia de alternativas. Un ejemplo es un contexto cultural donde la mujer es subordinada al hombre.

La capacidad para ejercer esta elección, es entendida según Kabeer (1999) en tres dimensiones. Recursos (pre-condiciones), Agencia (proceso) y Resultados (p. 437). Los recursos incrementan la capacidad de elección mediante recursos materiales, humanos y sociales. Miller *et. al* (2006) los clasifica en económicos (tierra, dinero, empleo, herramientas, etc.), políticos (organizaciones representativas, liderazgo, educación e información, autoconfianza, experiencias en la esfera pública) y tiempo. La agencia, según Kabeer (1999), es la capacidad de definir metas y actuar para conseguirlas, por ello, dentro de esta dimensión se encuentran *power within* y *power to* (Factores de conversión personales y la capacidad de actuar empoderadamente). Los resultados

pueden ser entendido también como funcionamientos alcanzados (*achieved functionings*).

Entonces *estar empoderado* implica que comprendemos la posición en la cual nos encontramos, ya sea esta una posición de ventaja o desventaja. Desde esa posición ejercemos la capacidad de poder elegir buscando siempre realizar cambios positivos, significativos y transformadores en nuestra vida de tal manera que se confronte y desestabilice las desigualdades sociales. Por consiguiente, estar empoderado implica necesariamente implementar competencias personales para devolver el poder al individuo que ha sido arrebatado de poder por la construcción social. En otras palabras, tener la capacidad de elegir realizar cambios transformadores y significativos que afecten los aspectos estratégicos de nuestra vida y que devuelva al individuo el poder arrebatado por la construcción social, de tal manera que podamos vivir la vida que tenemos razones para valorar.

De esta manera, *el estar empoderado* y la participación se traslapan o actúan en conjunto. Esto es porque al momento de ejercer la participación empoderada (es decir elegir actuar en tus propios términos para influir en la toma de decisiones y generar cambios estratégicos en tu vida) culmina el proceso de acción de estar empoderado.

Esto hace referencia al incremento en la capacidad de autodeterminación (Kabeer 1999), por lo que los cambios de poder ocurren tanto en la dimensión cognitiva, de comportamiento y relacional. Esto se ve representado en un cambio del sistema de valores imperante en un contexto social y cultural. Un ejemplo claro es el valor de la mujer, el cual pasa de ser desvalorado a tener valor (aunque no en todos los contextos).

En el caso de la mujer indígena, que ella tenga el control sobre la toma de decisiones que afecten su vida, un mayor acceso a recursos y que sus saberes tradicionales femeninos sean respetado y valorados, es una representación de este cambio de valoración. Este nuevo sistema de valoración se verá reflejado en nuevas reglas²⁰ tanto

²⁰ Ballet et. al. (2013) Explica claramente como el Enfoque de Capacidades (CA) está basado en un sistema de valoración siendo éste descriptivo más no prescriptivo; sin embargo, al ser este sistema de valores crucial para poder tener un juicio (ético) dentro de cada sociedad y contexto es considerado también una teoría de justicia –contrario a lo que cree Robeyns (2017).

Añadido a esto nosotros argumentamos que al darse un cambio en el sistema de valores en una sociedad, definitivamente se afecta sus normas sociales, lo que permitirá que dicha sociedad cree su propio sistema prescriptivo que transformará luego en reglas/leyes.

para el modo de vida de las mujeres dentro y fuera de su comunidad como para las reglas del manejo de los bosques y sus recursos –entendiendo esto como cambios en las relaciones de poder e innovación social- de esta forma se estarían generando también factores de conversión sociales.

2.4 Aproximaciones de Género en Programas Relacionados al Manejo del Bosque (REDD+)

Antes habíamos hablado sobre la capacidad de los programas REDD+ para ser generadores de factores de conversión. Ahora indagaremos sobre el rol de la mujer en dichos programas.

Las normas sociales influyen las relaciones de los hombres y mujeres indígenas y la capacidad que ellas tienen de participar en el manejo de recursos. Esto se da porque tradicionalmente la mujer ha estado vinculada a su hogar y no al manejo de los recursos del bosque. Por lo tanto, es importante dotar a las mujeres de recursos adicionales para que puedan tener un desarrollo de capacidades (Rodgers 2012).

Lamentablemente muchos de los programas REDD+ no toman en cuenta la variante del género, y como consecuencia las mujeres indígenas terminan siendo marginalizadas (Rodgers 2012). A este obstáculo tenemos que sumar la falta de escolaridad de las mujeres, lo que en muchos casos impide su participación. Otro aspecto son las jornadas laborales de las mujeres, que en muchos casos se tienen que encargar de los hijos, del hogar y de la chacra, de la comida, dejándolas imposibilitadas para poder ser parte de las reuniones (Demetriades & Esplen 2008; Rodgers 2012). En este sentido, es vital establecer políticas reformadoras que ataquen estas desigualdades, las prácticas culturales, de discurso y también políticas generadoras de vulnerabilidades de género (Resurrección 2013; Durán *et. al.* 2018).

Ante esto también es importante notar que las mujeres indígenas –y mujeres en general– han estado ausentes –en su mayoría– de la formulación de políticas y la toma de decisiones.

En el caso particular de las políticas, planes, estrategias y programas concernientes al cambio climático, así como el manejo de los bosques y tenencia de la tierra (lo cual es de vital importancia para las mujeres indígenas); las mujeres indígenas se han visto

relegadas, a pesar de que dichos programas afectan directamente su modo de vida y la relación que ellas tienen con sus recursos y el bosque (Mukherjee 2013). Esto se da principalmente porque el bosque tiene un significado espiritual y cultural para las mujeres indígenas y para los pueblos indígenas en general (Arora-Jonsson *et. al.* 2019; Sangha *et. al.* 2015). Este significado no es igual al significado que le asignan en una visión más occidental, así como el significado, uso y relación que las mujeres indígenas entablan con el bosque difiere de la de los hombres indígenas.

Por esto, es necesario entender el sistema de dinámicas y conexiones desde una perspectiva más amplia, de tal manera que permita un análisis de las diferentes posiciones del hombre y de la mujer en la sociedad y cómo éstas se entrelazan (Arora-Jonsson *et. al.* 2019).

Para ello, primero hay que entender la posición en la que se encuentra la mujer indígena. Si bien ya hemos mencionado que está vinculada al *hogar* y que tiene un papel vinculado a la subsistencia, ésta también se encuentra vinculada al manejo y toma de decisiones del bosque y de su comunidad, muchas veces de forma no reconocida o escondida, donde sus conocimientos y habilidades no son valorados públicamente (Durán *et. al.* 2018). En un estudio realizado en Uganda, Indonesia y Perú se mostró que a pesar que las mujeres puedan participar sobre el manejo del bosque, esta participación no implica en la mayoría de los casos un poder de decisión (Monterroso *et. al.* 2019).

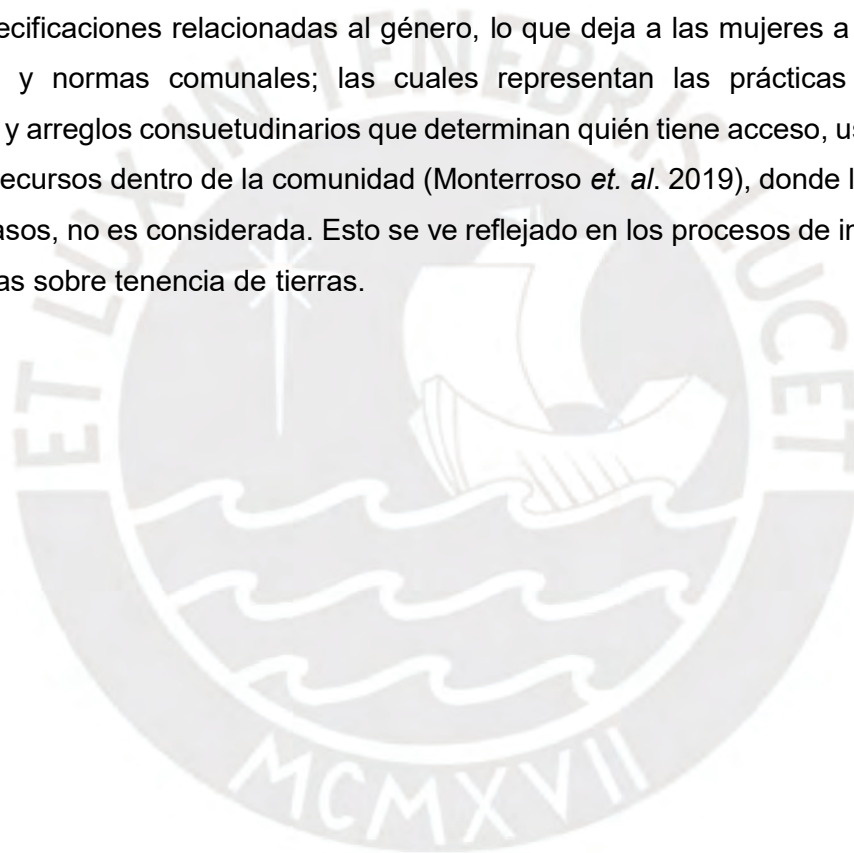
Entonces, podemos observar que la mujer tiene responsabilidades del hogar, responsabilidades con la comunidad y responsabilidades con el manejo del bosque:

Las primeras, como su nombre lo indica, se vinculan al trabajo en el hogar y la atención a los hijos, lo que ocupa gran parte del tiempo, e implican tareas que no siempre son reconocidas como importantes o valoradas (Durán *et. al.* 2018; Arora-Jonsson *et. al.* 2019), a pesar que éstas son las que permiten que puedan realizarse las actividades y labores relacionadas al bosque (Arora-Jonsson 2012).

Las segundas, se vinculan con la comunidad, lo que indica un aspecto social, donde sus conocimientos sobre el manejo de la tierra, plantas, y en general el manejo de recursos, junto con sus habilidades para el manejo de conflictos, y reconocimiento del territorio, juegan un papel fundamental para la subsistencia de la comunidad (Durán *et. al.* 2018; Arora-Jonsson *et. al.* 2019). Sin embargo, esto no siempre aplica con el reconocimiento de los bosques, pues esa valoración que la mujer logra en el ámbito comunal no se ve trasladada al ámbito público, donde los acuerdos, talleres y reuniones respecto al

manejo del bosque no tienden a contar con su participación directa (Durán *et. al.* 2018). Esta situación se da a pesar de existir instrumentos internacionales que incorporan las consideraciones de género en el acceso a recursos y tenencia de tierras que han sido ratificados por diversos países²¹ (Monterroso *et. al.* 2019; Larson *et. al.* 2019) y que por ende deberían incluir políticas y reformas que sean sensibles al género en los instrumentos de manejo forestal, así como fomentar las mismas dentro de la toma de decisiones de las comunidades fomentando un cambio de valoración en la organización comunal.

Respecto a la tenencia de la tierra, existen políticas nacionales que consideran al género. Sin embargo, la tendencia es que la legislación sobre la tenencia de la tierra no tenga especificaciones relacionadas al género, lo que deja a las mujeres a merced de las reglas y normas comunales; las cuales representan las prácticas culturales, creencias, y arreglos consuetudinarios que determinan quién tiene acceso, uso y control sobre los recursos dentro de la comunidad (Monterroso *et. al.* 2019), donde la mujer, en muchos casos, no es considerada. Esto se ve reflejado en los procesos de implementar las reformas sobre tenencia de tierras.



²¹CEDAW - Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer
UNDRIP - Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas
OIT 169 - Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales.
VGGTs - Directrices Voluntarias sobre la Gobernanza Responsable de la Tenencia de la Tierra
ODS - Objetivos de Desarrollo Sostenible

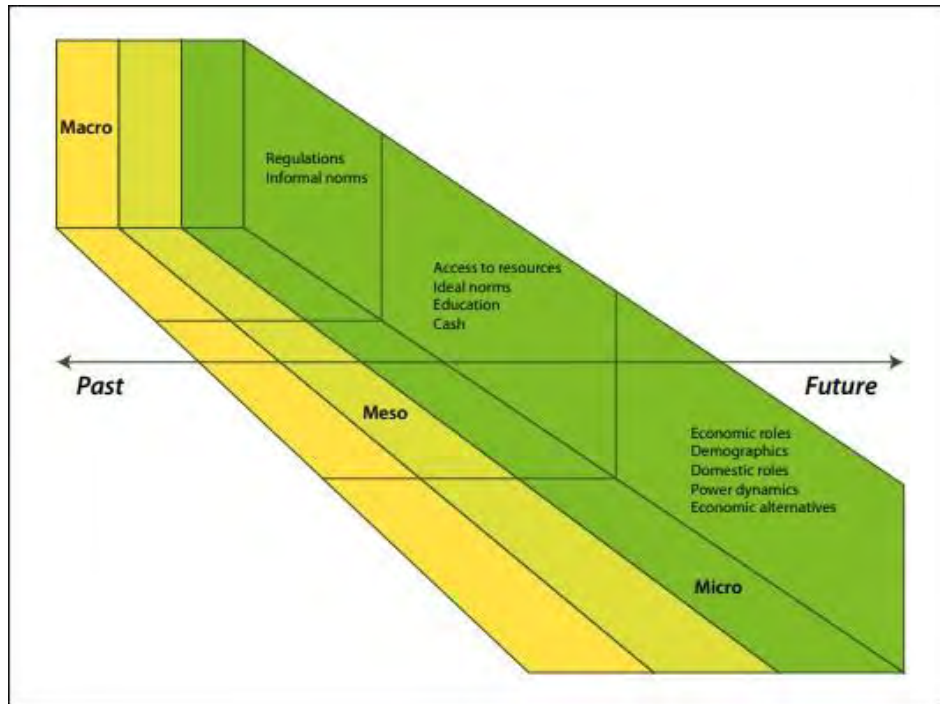


Imagen 6. The Gender Box. Fuente: A framework for analysing gender roles in forest management. Fuente: Colfer 2013

Esta implementación se considera desde la esfera gubernamental y desde la esfera comunal. La esfera gubernamental se vincula a nivel macro y a nivel meso. Como vemos en el cuadro de Colfer (2013), El nivel macro se vincula a políticas y ésta a su vez, a leyes, mientras que el nivel meso se relaciona a la aplicación de esas leyes y si genera una transformación positiva en la población.

Si llevamos esto al contexto de bosques y género, quiere decir que los funcionarios encargados de llevar a cabo estas reformas deben ser sensibles a las nociones de género. Lamentablemente, este no siempre es el caso. Monterroso *et. al.* (2019) señala por ejemplo que Uganda tuvo 23% de funcionarios que consideran las cuestiones de género como un aspecto importante en definir los objetivos de la reforma; mientras en Perú e Indonesia los funcionarios que consideran las cuestiones de género corresponden a menos del 5%.

De la misma manera Larson *et. al.* (2019) en un estudio para Perú encuentra que 3 de 21 (14%) funcionarios brindan consideraciones especiales a las mujeres en relación a las actividades de apoyo al acceso a los bosques; 3 de 32 (9%) funcionarios consideró

a la mujer como meta especial de la reforma; y ningún funcionario reportó haber participado en la incorporación de la perspectiva de género (p. 2).

Asimismo, al cuestionar a los funcionarios respecto a si consideraban a la mujer beneficiaria de la reforma, muy pocos o incluso ninguno la consideraban beneficiaria, en Uganda solo el 13%, en Indonesia 11% y en Perú, ninguno (Monterroso *et. al.* 2019). Algo similar ocurre en Nicaragua, donde hay un solo funcionario para temas de género en las instituciones estatales de La Región Autónoma del Atlántico Norte (Mairena *et. al.* 2013).

En la esfera comunal, la falta de presencia por parte de las mujeres indígenas está relacionada con diferentes factores. El principal es la idea que la mujer tiene un rol predefinido en la sociedad, es decir un estereotipo que puede variar de acuerdo con las ideas imperantes en la comunidad. Durán *et. al.* (2018) menciona que las mujeres no son percibidas como “comuneras legítimas”, lo que las coloca en un lugar inferior al hombre, determinando así los ámbitos de acción “correctos” para las mujeres (Durán *et. al.* 2019); lo cual también se ve reflejado en el ámbito de gestión y político, pues son las mujeres las que suelen sufrir exhaustivos escrutinios o comportamientos hostiles por parte de sus pares hombres (Durán *et. al.* 2019), puesto que éstos no las ven capaces de gestionar asociaciones (Arora-jonsson 2011).

A nivel político se ven expuestas a la discriminación, por ejemplo, en las cuotas, donde las mujeres indígenas son puestas de “relleno” o para “completar” plazas, ya que se encuentran en los últimos lugares (Espinosa 2012). Al no haber una verificación de cuota al culminar los procesos de exclusión, se da libertad a que las mujeres sean excluidas, tachadas o “renunciadas” lo que lleva a admitir listas con menor cuota de mujeres (Uchuaypoma y Zambrano 2015, p. 32) y no haya ninguna sanción por ello (Uchuaypoma y Zambrano 2015, p. 33; CEPAL 2013, p. 111).

Otro aspecto que limita a las mujeres es la recarga laboral (Arora-Jonsson *et. al.* 2019; Durán *et. al.* 2018); pues al manejar todo lo relacionado a la casa y los hijos, se les añade las diversas actividades vinculadas con el manejo del bosque y los diversos programas gubernamentales y no gubernamentales ligados a ellos, esto motiva a que muchas mujeres prefieran no participar (Durán *et. al.* 2018) o sientan que sus opiniones son efectivamente transmitidas por sus esposos (Larson *et. al.* 2016). De esta manera las mujeres se encuentran en un dilema sobre decidir participar o no. Esta decisión está enmascarada en una aparente ‘libertad’ de participar, ya que si están ocupadas con las labores domésticas pueden elegir no participar; asimismo, si necesitan un ingreso,

pueden decidir participar (Colfer *et. al.* 2020). Es de esta manera que dicha 'libertad' de participar es falsa y solo refuerza una desigualdad.

De la misma manera, la violencia de género dentro del hogar y comunidad acarrea una posición de mayor desventaja y vulnerabilidad para la mujer dentro de la sociedad. Los 'celos' que el hombre puede sentir, y el entorno agresivo que esto conlleva (Duran *et. al.* 2018; Ruiz-Bravo 1988), genera una violencia psicológica hacia las mujeres y, en muchos casos, física. Del mismo modo, la generación de ingresos económicos al hogar por parte de la mujer, puede ocasionar que ella sienta que debe compensar el haber tomado la responsabilidad del hombre; de esta manera, ella desempeña su rol de mujer asignado, el cual puede incluir sumisión (Arora-Jonsson 2019, p. 163). Es así que la generación de ingresos económicos no siempre significa igualdad de género (Westholm y Arora-Jonsson 2018).

Otro factor es la violencia que sufren al defender su medio ambiente, principalmente de contratistas de empresas multinacionales y otros agentes externos al bosque:

“Las defensoras de la tierra y de los derechos humanos son asesinadas con menos frecuencia, pero son más a menudo objeto de violencia sexual y es menos probable que sean capaces de denunciar estos abusos (Arora-Jonsson *et. al.* 2019).”

Es por esto que El Acuerdo Regional sobre el Acceso a la Información, la Participación Pública y el Acceso a la Justicia en Asuntos Ambientales en América Latina y el Caribe (Acuerdo de Escazú), debería ser ratificado por los diferentes países. Dicho acuerdo es un instrumento jurídico internacional en materia de protección del medio ambiente y derechos humanos, el cual busca dentro de sus objetivos que los pueblos indígenas y poblaciones vulnerables puedan acceder a la justicia en asuntos referentes al medio ambiente y participar en la toma de decisiones públicas ambientales; al mismo tiempo busca defender y garantizar los derechos de los defensores ambientales, los cuales son maltratados, asesinados, perseguidos políticos o son considerados criminales por ejercer su derecho a defender sus territorios.

La educación es un aspecto que no corresponde con la esfera comunal, pero que está vinculado a la falta de participación de la mujer indígena. Este aspecto es importante porque para poder asistir a reuniones con actores externos a la comunidad es necesario

mínimo manejar dos idiomas: el nativo o lengua indígena y el español²² en el caso peruano (Durán *et. al.* 2018; Colfer *et. al.* 2020); lo que dificulta la participación, pues son los hombres lo que dominan principalmente el segundo idioma (español), y las mujeres predominantemente solo manejan la lengua nativa (Durán *et. al.* 2018).

Asimismo, puede haber requerimientos inalcanzables para las mujeres indígenas. Durán *et. al.* (2018), menciona que, para la conformación de brigadas en los procesos de titulación de las comunidades, se requiere saber leer y escribir, o tener la secundaria completa, conocimiento técnico y del uso de computadoras, esto en aras de que la formalización de la comunidad “se haga bien” (p. 4). De esta manera, se limita más a la mujer indígena en su participación y en su capacidad de influir en las decisiones de su comunidad.

La participación de la mujer en la toma de decisiones respecto al manejo del bosque puede generar cambios transformadores. Un ejemplo de esto se da la región de río Piedras en Madre de Dios, donde durante el proceso de formalización de la tenencia de tierras, se modificaron los estatutos comunales, lo cual permitió que las mujeres solteras tengan acceso a la tierra donde antes era necesario tener una familia para lograrlo (Larson *et. al.* 2019). Lamentablemente, la falta de participación de la mujer indígena, así como el poco interés de los funcionarios sobre los temas de género, generan que su papel en el manejo del bosque se vea limitado.

2.5 Participación de Mujeres Indígenas en Programas REDD+

Para generar cambios en los roles a nivel de comunidad y del hogar (*household*), es necesario que las mujeres indígenas estén involucradas en las diferentes iniciativas sociales y políticas que vayan y estén afectando su modo de vida, de tal manera que puedan tener una participación empoderada para lograr las metas y aspiraciones que ellas deseen alcanzar. Este tipo de participación es lo único que puede garantizar que sus demandas y derechos sean respetados, así como su ideología, cosmovisión, y cultura sean plasmadas en el desarrollo de estas iniciativas.

Los programas REDD+ (PES) son una forma de esta iniciativa. Si bien es cierto están orientados a un pago por preservación/conservación, este tipo de servicios monetarios

²² El segundo idioma varía dependiendo del país y el idioma predominante de los actores gubernamentales y no-gubernamentales.

implican alrededor del 11% de todos los beneficios que tiene una iniciativa REDD+ (Larson *et. al.* 2018, p. 96). Los beneficios no-carbono son los que influenciarán el desarrollo de factores de conversión ambientales, sociales y en buena medida personales al fomentar la participación empoderada de las mujeres indígenas.

Sin embargo, si queremos que estos programas sean un factor importante para la innovación social, es fundamental que sean conceptualizados desde una perspectiva de género desde sus inicios.

REDD+ como estrategia nacional de política pública para reducir la deforestación tiene tres fases: *readiness, implementation y accountability*. En las tres fases, a lo largo de las diferentes escalas que implican, la participación de las mujeres indígenas es fundamental. Consideramos que esto es así, pues su participación generará cambios a nivel del hogar (*household*) y a nivel comunitario. Del mismo modo, ayudará fortalecer los instrumentos de gestión del bosque, así como lograr un mayor involucramiento en el manejo de éstos. Además, su intervención garantiza que las actividades productivas se enfoquen en generar una seguridad alimentaria, generando un bienestar en su hogar y comunidad.

Para lograr una participación empoderada por parte de las mujeres indígenas, es necesario primero entender que los programas REDD+ deben tener un enfoque de género que busque una justicia social. Esto es importante, pues si la conceptualización de género fuera solamente instrumental, no se generaría un cambio real en los roles sociales (Kabeer 2010).

Este cambio de roles se basa en el acceso a los recursos del bosque, incremento de la participación en la toma de decisiones y obtención de su propia fuente de ingresos. En este sentido los programas REDD+ se enfocan en generar dinámicas sociales que creen una innovación social a nivel de comunidad y del hogar (*household*).

Por ello es fundamental que desde el diseño de la estrategia se reconozca el rol de la mujer y se fomente su participación para poder generar las estrategias a implementar sobre el manejo de los bosques, ya que la incorporación de sus conocimientos genera una mayor conservación y regeneración de los mismos (Agarwal 2009). Además, es necesario tomar en cuenta los efectos que estas estrategias tendrán en su modo de vida, pues hay que tener en cuenta que un manejo de bosques en programas REDD+ implica un menor uso del bosque –ya que se hace énfasis en su conservación– así como un aumento en el trabajo para la mujer indígena.

Al mismo tiempo se tienen que considerar los otros productos no relacionados al bosque o *Non Timber Forest Product* (NTFP)²³ los cuales son desarrollados principalmente por las mujeres indígenas.

Entre ellos se encuentran las artesanías u otros productos que se convierten en una fuente de ingresos secundario, lo que en teoría genera empoderamiento y mayores ingresos para la familia. Sin embargo, eso solo es posible si las mujeres indígenas tienen control sobre su desenvolvimiento²⁴ y conocen las implicancias para la sostenibilidad del bosque (Arora-Jonsson *et. al.* 2019). Esto quiere decir que las mujeres deben tener la capacidad de tomar decisiones sobre dónde, cómo y qué comercializar; así como tener sus propias reglas y no depender en exceso de las demandas del mercado²⁵

Adicionalmente, tanto el desarrollo del *power within* y el *power to*, o factores de conversión personales y la capacidad para participar empoderadamente, son fundamentales para poder conseguir que haya más mujeres en los órganos de toma de decisiones de la comunidad, de tal manera que puedan influir en las nuevas reglas (del manejo de bosques) que se implementarán.

Lamentablemente, las diferentes iniciativas en programas REDD+ no han demostrado tener un enfoque de género que haya fomentado realmente la participación de las mujeres. La implementación REDD+ en Nepal por ejemplo (Khadka *et. al.* 2014) encontró que la inclusión de mujeres era insuficiente para abordar las dinámicas de poder establecidas en la sociedad, es decir de desigualdad de género.

Larson *et. al.* (2016) en un estudio comparativo de REDD+ realizado en Brasil, Perú, Camerún, Tanzania e Indonesia da como resultado la baja participación y conocimiento de las mujeres indígenas sobre la iniciativa REDD+ local.

En el caso peruano el estudio se centró en las regiones de Madre de Dios y Ucayali, donde participaron ocho comunidades. Los resultados frente a la percepción y/o sentir que tienen las mujeres indígenas sobre su representación en la toma de decisiones es de un 88%, y sobre su capacidad de influenciar la toma de decisiones, la cual asciende

²³ Productos No Maderables del Bosque

²⁴ Arora-Jonsson *et. al.* (2019) hacen referencia a no permitir que los hombres tomen las decisiones respecto al precio y dónde se comercializará el producto

²⁵ Arora-Jonsson *et. al.* (2019) identifican que la presión del mercado por un producto puede llevar a una degradación ambiental. Este fue el caso en Burkina Faso, donde la presión del mercado internacional para proveer *shea nuts* llevó a una degradación ambiental (Elis & Arora-Jonsson 2017)

a un 78%. Sin embargo, solo un 48% de mujeres formaba parte de algún órgano de toma de decisiones (pp. 74 – 76; 80).

Esto nos da cuenta de que la percepción de las mujeres está distanciada de la participación empoderada que poseen, en otras palabras, no existe una participación equitativa real. Siguiendo el mismo estudio, la percepción respecto a la participación sobre el manejo de bosque fue menor en comparación con la toma de decisiones comunitarias en general (p. 77).

Una forma de explicar estos resultados –como en el caso peruano– está vinculada a los esposos de las mujeres. Esto es porque muchas mujeres asocian que su esposo también las representa y expone y vela por sus intereses (el de ellas), por lo que ellas no necesitan participar real ni directamente (Larson *et. al.* 2016). No obstante, ello no siempre es correcto.

Como ya hemos visto, cuando se hace referencia al manejo de los bosques, la percepción no es igual que en el manejo de la comunidad, eso hace referencia a que no se está respetando los deseos de las mujeres indígenas asociados a su *hogar* y a sus saberes tradicionales, los cuales son beneficiosos para la biodiversidad y el sistema de manejo forestal y deben por lo menos considerarse al momento del cuidado de los bosques (Larson *et. al.* 2016).

Otra de las razones por la cual la participación de las mujeres se ha visto menguada puede explicarse debido al modo de implementar las iniciativas relacionadas a NTFPs²⁶, pues si bien estas iniciativas también generan ingresos económicos, lo ideal es que produzcan un empoderamiento real. Sin embargo, mientras no se aborden los problemas relacionados a la carga extra de trabajo generado sobre las responsabilidades de la mujer indígena (labores domésticas), y el tiempo extra necesario para asistir a las actividades del programa; estas iniciativas se convierten en una desventaja (Arora-Jonsson *et. al.* 2019), pues no consideran la carga laboral extra que tienen que asumir las mujeres dentro de sus hogares, así como tampoco consideran la disponibilidad de tiempo de la mujer.

²⁶ *Non-Timber Forest Products* o productos no maderables del bosque

En este capítulo nos enfocamos en resaltar la interrelación que existe entre el desarrollo sostenible y el desarrollo humano, y cómo los servicios ecosistémicos pueden ser generadores de factores de conversión. Al afirmar esto, nosotros teorizamos que los servicios ecosistémicos al ser generadores de factores de conversión también tienen un potencial para incrementar el desarrollo de capacidades. Dentro de este contexto, REDD+ (PES) se convierte en un generador de factores de conversión.

Frente a esto, nosotros teorizamos que las salvaguardas al buscar garantizar los derechos y la participación de los pueblos indígenas, son fundamentales para contribuir a un desarrollo de factores de conversión (y por ende de capacidades), puesto que, de cumplirse adecuadamente, generan un bienestar y un contexto favorable para el intercambio de ideas y generar un debate consciente e informado de las aspiraciones de los pueblos indígenas. Sin embargo, para lograr esto, es necesario una participación empoderada.

Lamentablemente, esa participación empoderada no siempre está garantizada, en especial en el caso de las mujeres, es por esto, que nosotros identificamos factores que potencian la participación en la mujer indígena como lo son la educación intercultural bilingüe, acceso a salud (física y mental), a un ambiente libre de violencia, así como acceso a justicia.

Nosotros argumentamos que mediante el desarrollo de factores personales, sociales y ambientales, se desarrolla la capacidad de participar empoderadamente y ésta a su vez retroalimenta y refuerza un cambio en los factores de conversión sociales, llevando a un cambio de valoración respecto al género y el valor de la mujer en la sociedad, expresado en nuevas normas sociales. De esta manera, la mujer indígena tiene la capacidad de elegir actuar en sus propios términos y generar cambios que considera importantes para su vida, de tal manera que pueda vivir la vida que ella valora.

Capítulo3 Metodología

Esta investigación se centra en entender si los programas REDD+ (PES) promueve o no la incidencia de las mujeres en la toma de decisiones respecto a su hogar, comunidad y manejo del bosque. Este estudio se focaliza en la región Loreto, en la cuenca del río Ampiyacu-Apayacu en los distritos de Pebas y Las Amazonas; y las comunidades ubicadas en el distrito de Lamas en la región San Martín.

El objetivo principal de la metodología empleada es poder reconocer los cambios en el empoderamiento hacia la mujer en el transcurso del Programa Nacional de Conservación de Bosques para la Mitigación del Cambio Climático (PNCBMCC), entendido como las Transferencias Directas Condicionadas. Para este fin, la investigación se centra en la mujer indígena tanto dentro de su hogar como dentro de su comunidad y, si es posible, a un nivel intercomunitario. En este sentido se quiere evaluar el nivel de participación de la mujer indígena en la toma de decisiones en sus diferentes esferas en el espacio del PNCBMCC.

Con esta finalidad, nosotros empleamos un análisis principalmente cualitativo. De esta manera buscamos entender los cambios en las percepciones en las propias mujeres y en la comunidad. De esta forma, podremos identificar las normas sociales subyacentes que rigen los patrones de comportamiento de las comunidades y los factores de conversión que permiten un cambio social. Para lograr esto, primero nos concentramos en una revisión bibliográfica sobre los temas de género y género en relación a la participación de la mujer indígena respecto al manejo del bosque. Segundo, analizamos la data adicional obtenida por colegas investigadores sobre las áreas de estudio generada por los miembros del proyecto '*Triggering Sustainable Development and Indigenous Social Inclusion Through Community-based REDD+ in the Peruvian Amazon Forest*', dentro del cual se enmarca esta investigación. Tercero, se realizó un viaje de campo al área de Lamas en la Región San Martín.

Empleamos entrevistas semi-estructuradas para la recolección de información directa de campo, porque nos permite una indagación profunda sobre percepciones y valoraciones, así como comprender los deseos y motivaciones de las mujeres indígenas a nivel del hogar, comunidad y el PNCBMCC. Se realizaron entrevistas semi-estructuradas a funcionarios de organizaciones indígenas como a los responsables de implementar el PNCBMCC en la zona.

En complemento a las entrevistas semi-estructuradas, se empleó como una herramienta la observación en todo el proceso de la investigación en campo, porque nos permite entender las interacciones de la vida cotidiana mediante el lenguaje verbal y no-verbal, así como las interacciones “silenciosas” entre los diferentes actores. Las herramientas como la entrevistas semi-estructuradas y la observación en conjunto nos brindan información sobre la estructura imperante en la sociedad.

Las comunidades que analizadas dentro de esta investigación son cinco (5) comunidades que tienen contratos con el PNCBMCC y dos (2) comunidades que no tienen contrato. Usamos esta estrategia para tener a las comunidades sin contrato como un grupo de control para poder comparar los cambios que ha generado el programa.

Las comunidades que conforman esta investigación son:

	Loreto	San Martín
Comunidades con PNCB	Yanayacu	Chirikyacu
	Boras de Pucaurquillo	
	Huitotos de Pucaurquillo	
	Brillo Nuevo	
Comunidades sin PNCB	San José de Piri	Aviación

Tabla 4. Comunidades que forman parte de la investigación

En la Región San Martín encontramos a las Comunidades de Chirkyacu y Aviación. En la Región Loreto encontramos a las comunidades Boras de Pucaurquillo, Huitotos de Pucaurquillo, Brillo Nuevo, Yanayacu y San José de Piri.

El viaje de campo se realizó solo a la región San Martín, a las comunidades de Chirikyacu y Aviación, para la región Loreto nos apoyamos en información de campo recogido por otro equipo de investigación. El viaje de campo a San Martín tuvo lugar desde el 20 de septiembre del 2021 al 29 de septiembre del 2021. Cuatro días fueron usados para entrevistar a actores que no pertenecían a la comunidad como el presidente

de la federación FEPIKRESAM y el alcalde la comunidad nativa Wayku, así como funcionarios representantes del PNCBMCC, y solo cinco días se utilizaron para entrevistar a los actores dentro de la comunidad.

Las entrevistas semi-estructuradas realizadas a los miembros de las comunidades de Chirkyacu y Avición en la región San Martín, contaron con cinco dimensiones generales, dentro de las cuales se tocaron temas más específicos. Las cinco dimensiones fueron: educación, relaciones de poder en la familia (*household*), capacitaciones, participación dentro de la comunidad y manejo del bosque, y empoderamiento.

Cada dimensión estuvo compuesta por preguntas que abordan dichos temas o temas más específicos. La dimensión de relaciones de poder en la familia, abordó temas como el poder de decisión dentro del hogar, la independencia económica, el uso del tiempo libre y los emprendimientos en los que participan las mujeres. Del mismo modo, la dimensión de empoderamiento, abordó el tema de cooperación de las mujeres dentro de la comunidad y la autoestima.

En el caso de la región San Martín, los actores a entrevistar consistieron en la autoridad regional del PNCBMCC, así como autoridades indígenas (como el presidente de la FEPIKRESAM). A nivel local, se buscó entrevistar a la autoridad (APU), así como entrevistar a la presidenta de Warmi Awadora (local) y a un número aleatorio de mujeres según disponibilidad de los participantes, poniendo énfasis en las mujeres que pertenecen a la asociación Warmi Awadora.

Una de las preguntas fue la siguiente: *¿Cómo distribuye y organiza su tiempo entre las actividades de su hogar y las actividades de Warmi Awadora?* Al analizar esta pregunta observamos una respuesta diferenciada entre las mujeres que cuentan con ayuda en el hogar, y las que no, como lo vemos en las siguientes respuestas:

“Tengo que hacer, pues, uno tiene que ser consciente para seguir siendo la organización, si no, no.” (...) “De mí, mi esposo ya...si voy a ir a la fiesta [feria], tengo que ir. Mi hija queda uno [para atender a su esposo], la otra, pues, se va...”

“Primero va a ser lo que debe ser, parte de la casa [quehacer domésticos]. Ya cuando tengo tiempo ya hago, sentada a hacer eso [tejidos warmi].”

A continuación, se presenta el cuadro de entrevistas. No se menciona el nombre de los entrevistados para salvaguardar su identidad.

Región San Martín

En la región San Martín se realizaron un total de 28 entrevistas entre miembros de la comunidad y funcionarios.

Numero de entrevistados	M	H	Comunidad Nativa
18	10	8	Chirkyacu
7	6	1	Aviación

Tabla 5. Número de entrevistados por comunidad nativa - San Martín

Nombre de funcionario	Asociación
Walter Sangama	Presidente de (FEPIKRESAM) ²⁷
Mario Sangama	Alcalde CN Wayku
Dulhy Pinedo	PNCBMCC – San Martín

Tabla 6. Funcionarios entrevistados - San Martín

²⁷ Federación de Pueblos Indígenas Kichwas de la región San Martín

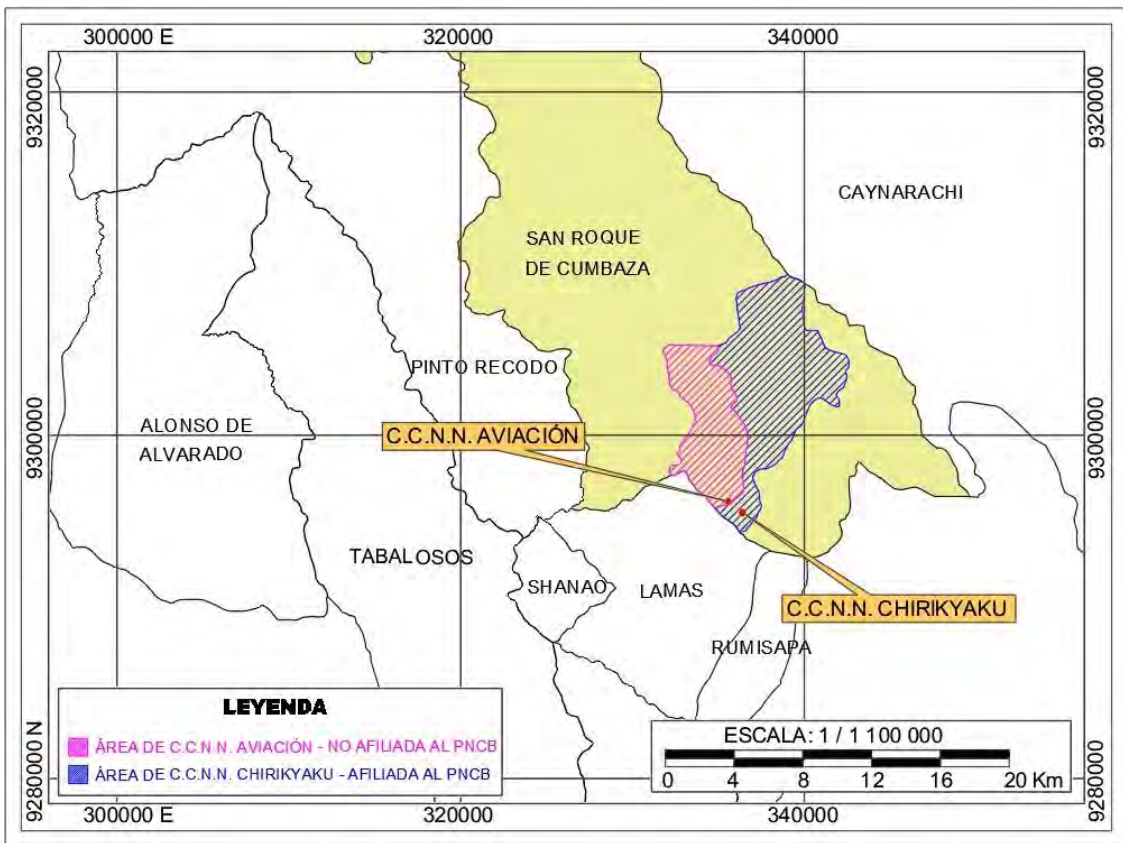


Imagen 7. Mapa de localización de las comunidades previstas en esta investigación en la región San Martín. Elaboración propia.

Región Loreto

La base de datos utilizada en Loreto corresponde con un total de 36 entrevistas, las cuales fueron realizadas por colegas investigadores en el marco del proyecto '*Triggering Sustainable Development and Indigenous Social Inclusion Through Community-based REDD+ in the Peruvian Amazon Forest*'; a las que tuvimos acceso completo.

Número de personas entrevistadas	M	H	Comunidad Nativa
6	2	4	Brillo Nuevo
5	2	3	Yanayacu
7	4	3	Boras de Pucaurquillo
5	2	3	Huitotos de Pucaurquillo
8	2	6	San José de Piri

Tabla 7. Número de personas entrevistadas en las comunidades nativas – Loreto

Nombre de funcionario	Asociación
Erlan Torres	PNCBMCC - Loreto
León Torres	PNCBMCC- Loreto
Rolando Panduro	FECONA ²⁸
Raquelmer Calhuache	FEPYRA ²⁹
Zoila Merino	ORPIO ³⁰
Genoveva Freita	IBC ³¹

Tabla 8. Funcionarios entrevistados - Loreto

²⁸ Federación de Comunidades Nativas del Ampiyacu

²⁹ Federación de Pueblos Yaguas del río Apayacu

³⁰ Organización Regional de los Pueblos Indígenas del Oriente

³¹ Instituto del Bien Común

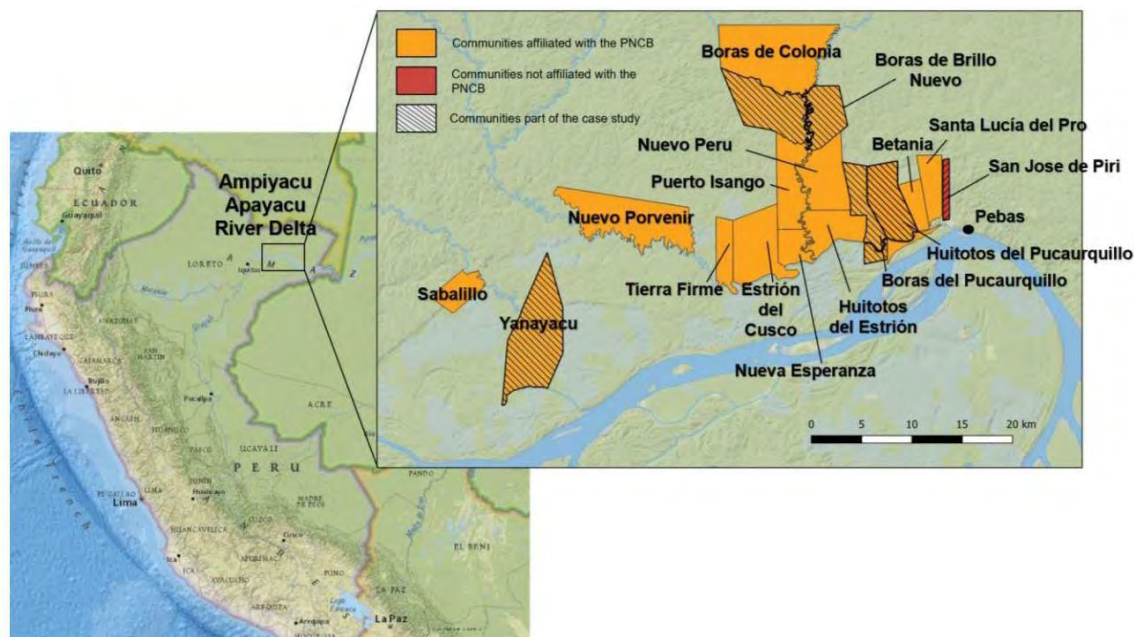


Imagen 8. Mapa de localización de las comunidades prevista en esta investigación en la región Loreto.

Fuente: Lipsky 2021

3.1 Limitaciones en la investigación

La principal limitación en la investigación fue la pandemia por la Covid19 que retrasó el viaje de campo y redujo el tiempo de permanencia en las comunidades. Originalmente, se tenía planeado ir a las comunidades en Loreto y en San Martín, pero por restricciones de acceso dentro de las propias comunidades, así como a nivel nacional, solo se pudo viajar a San Martín. El tiempo que se esperaba permanecer en las comunidades también se vio reducido a solo cinco días.

Con respecto a la región Loreto, tuvimos que basarnos en la data recolectada por el proyecto, la cual incluye entrevistas, documentos de investigación y fotografías.

Los limitantes dentro de la comunidad de Chirikyacu y Aviación fueron el idioma. Las mujeres hablan el castellano, pero no siempre lo entienden bien, entonces nos vimos obligados a modificar nuestra herramienta de entrevista.

Respecto a esta modificación, principalmente parafraseamos la pregunta para hacerla más entendible. En muchos casos una pregunta fue dividida en varias preguntas para que fuera más comprensible. También nos vimos obligados a enfocarnos en las esferas que no habían sido cubiertas por las entrevistas realizadas por colegas investigadores

del proyecto '*Triggering Sustainable Development and Indigenous Social Inclusion Through Community-based REDD+ in the Peruvian Amazon Forest*', es así que nuestras principales esferas fueron relaciones de poder en el *household*, en especial sobre el uso del tiempo entre el hogar y Warmi Awadoras; así como la esfera de capacitaciones y empoderamiento.



Capítulo4 Programa Nacional de Conservación de Bosques, políticas de género y mujer indígena

El Programa Nacional de Conservación de Bosques para la Mitigación del Cambio Climático (PNCBMCC) es creado el 14 de julio del 2010 bajo el decreto supremo N° 008-2010-MINAM, teniendo como objetivos centrales la reducción de GEI mediante la conservación de 54 millones de hectáreas (MINAM 2021).

Este programa es impulsado desde el Estado en cooperación con Noruega y Alemania expresada en la Declaración Conjunta de Intención (DCI)³². Esto establece como factor primordial la participación de las poblaciones indígenas. Para esto, el Perú incorpora salvaguardas como las de Cancún, del Banco Mundial, el Sistema Nacional para la evaluación de impactos ambientales, entre otros; de esta manera, la participación de la población indígena está incorporada desde los primeros lineamientos.

Al mismo tiempo, desde el Ministerio del Ambiente (MINAM) se mantiene un enfoque de género vinculado al ODS 5: Igualdad de Género. De esta manera, el mecanismo por el cual se implementa el PNCBMCC (el mecanismo de Transferencia Directas Condicionadas (TDC)) debe ser realizado con la participación de los actores involucrados, en este caso, los pueblos indígenas.

La participación de los pueblos indígenas también está garantizada por medio del Convenio N° 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes; mediante la Ley N° 27783 - Ley de Bases de Descentralización, se busca democratizar el proceso de toma de decisiones a través de los mecanismos de participación pública, la que en su art. 17 promueve la participación en la formulación, debate y concertación de los planes de desarrollo y presupuestos; y la ley N° 28611 - Ley General del Ambiente, la cual garantiza a los pueblos indígenas el acceso a la información y participación en el proceso de toma de decisiones de gestión ambiental. De esta manera, se busca promover la participación pública mediante el diálogo y el consenso (Wielard & Farfan 2015).

Asimismo, la Ley N° 29763 - Ley Forestal y de Fauna Silvestre adopta los principios de igualdad e inclusión social, no obstante, no hace una diferenciación entre los derechos

³² En el año 2014 el Estado Peruano firma un acuerdo voluntario de cooperación los gobiernos de Noruega y Alemania para lograr la reducción de gases efecto invernadero producidos por la degradación y deforestación de los bosques en el Perú.

y acceso a la tierra del hombre y la mujer, puesto que el derecho está garantizado a nivel local y colectivo (Monterroso *et. al.* 2019), lo cual puede menguar la participación de la mujer indígena al no ser obligatorio que sea considerada su participación en las brigadas en los procesos de titulación de las comunidades (Durán *et. al.* 2018).

Como puede apreciarse hasta el momento, la participación indígena es fundamental para una implementación de iniciativas REDD+ como lo es el PNCBMCC. Sin embargo, garantizar la participación indígena no implica que dicha participación provenga de las mujeres indígenas. Como mencionamos, diversos estudios (Larson *et. al.* 2016, 2018; Khadka *et. al.* 2014; Brown 2011) muestran que la participación de mujeres en estos proyectos no ha sido representativa.

En este contexto, en el año 2007 se aprobó la Ley 28983 - Ley De Igualdad de Oportunidades entre Mujeres y Hombres, la cual mediante su art. 4, tiene la obligación de implementar políticas públicas bajo una perspectiva de género. De esa manera, se sentaron las bases para la aprobación del Plan Nacional de Igualdad de Género (PLANIG) en el 2012.

Finalmente, el MINAM crea el Plan de Acción de Género y Cambio Climático (2016), el cual es el instrumento que realmente garantiza la participación de las mujeres indígena.

El Plan de Acción de Género y Cambio Climático (PAGCC) vincula la política nacional y los acuerdos internacionales en materia de género y cambio climático y tiene como objetivo incorporar el enfoque de género en sus políticas e instrumentos de gestión, de tal manera que fortalezcan las capacidades de las mujeres, mientras contribuyen a reducir las emisiones de GEI³³ y adaptación al cambio climático (PAGCC-Perú 2016, 2019)³⁴.

El PAGCC toma ocho áreas prioritarias: bosques, recursos hídricos, energía, seguridad alimentaria, residuos sólidos, salud, educación y gestión de riesgos. Este instrumento de política pública utiliza estas áreas para transversalizar los enfoques de género, interculturalidad y cambio climático. De esta manera tiene cuatro objetivos específicos se alinean en todas las áreas prioritarias: 1. gestión de la información, 2. fortalecimiento

³³ Gases Efecto Invernadero.

³⁴ Dentro de las actividades propuestas se encuentra el desarrollo de talleres de sensibilización en enfoque de género a funcionarios y guías que incorporen el enfoque de género, así como el desarrollo de estudios con enfoque de género que plasmen las experiencias exitosas de los diferentes programas.

de capacidades, 3. política de instrumentos de gestión y 4. medidas de adaptación y mitigación.

Al mismo tiempo, para su elaboración fue necesario recurrir a una data estadística, la cual puso en evidencia las brechas de género en cada área en el país. Sin embargo, cuando revisamos los indicadores para los objetivos específicos notamos que el enfoque de género se ve reducido a número de capacitaciones en género brindadas a funcionarios, número de capacitaciones y estrategias brindadas en enfoque de género y número de mujeres participantes. Nosotros consideramos que los indicadores deberían reflejar también si lo brindado en las capacitaciones a funcionarios es aplicado en la práctica, así como correlacionar si el número de participantes mujeres (asistentes) realmente indica una mayor participación empoderada de éstas.

Dentro de sus indicadores, el PAGCC también contempla la elaboración de guías y manuales sobre cómo incorporar el enfoque de género en las políticas e instrumentos de gestión de manejo y aprovechamiento de los recursos en las ocho áreas. Esto es realmente importante, porque implica que los proyectos exitosos en enfoque de género están obligados a elaborar una guía que sirva como un instrumento de información y de fortalecimiento de capacidades para poder ser replicado en otros proyectos.

En el plan Nacional Bicentenario: El Perú hacia el 2021 (decreto supremo N° 054-2011-PCM) es prioritaria la reducción de las diferencias sociales, las cuales incluyen las brechas de género. Al mismo tiempo, en la Evaluación Ambiental y Social Estratégica (2017) se reconoce que la mujer indígena amazónica está en estado de vulnerabilidad por tener menor escolaridad, mayor nivel de analfabetismo, alta tasa de fecundidad y sufrir de violencia física y sexual; los cuales son limitantes para su participación.

Asimismo, en el 2019 se aprueba la Política Nacional de Igual de Género (PNIG) con el decreto supremo N° 008-2019-MIMP, la cual contempla la elaboración de un plan estratégico multisectorial de igualdad de género. Esto quiere decir que los planes estratégicos multisectoriales, los planes estratégicos institucionales y demás instrumentos de política pública deben generar mecanismos para la recolección de datos sobre la aplicación de los indicadores de la PNIG. De esta manera, se puede reportar avances respecto a la Ley de Igualdad de Oportunidades entre Mujeres y Hombres; así como tener un mecanismo que proporcione data sobre actividades relacionadas a un enfoque de género.

Sin embargo, a pesar que el estado peruano tiene un marco normativo que contempla leyes, planes y políticas públicas que contemplan el tema de género y los derechos indígenas, en la práctica estos lineamientos no llegan a aplicarse a cabalidad. En el caso particular de las mujeres indígenas, los temas vinculados a género suelen quedar limitados a la teoría.

Durante los años 2009 – 2017 (periodo en el que se empieza a implementar la primera fase del PNCBMCC), esta fase es conocida como *Readiness phase*, la cual tiene dos partes:

La primera parte (2009 -2013) es conocida como *Preparation package (R-PP)*, mientras que la segunda corresponde al *Implementation of the RPP*.

La segunda fase del PNCBMCC corresponde con la implementación de este en las comunidades. El desarrollo de estas fases buscó crear normativas a nivel institucional para mejorar la gobernanza de los bosques, así como para detectar cuáles son las principales razones de la deforestación. Al mismo tiempo, se definió los aspectos técnicos para la línea base, el monitoreo y el modelo de resultados.

Es así que, en el año 2010, el PNCBMCC empieza con el proceso de compromiso de las comunidades hasta el año 2013. Después ocurre una interrupción hasta el año 2016, año en el que se retoman las actividades con nuevos contratos con las comunidades. A partir del año 2020 se están contemplando contratos con las comunidades que tengan una duración de diez (10) años.

Aplicación de Políticas de Género Vinculadas a la Conservación de Bosques

El Gobierno Peruano, al tener un marco normativo que considera la implementación de un enfoque de políticas de género como parte de un desarrollo, tiene compromisos a nivel nacional y nivel subnacional. Esto implica que las coordinaciones para la implementación se hacen a nivel local y también regional, de tal manera que se logra un sistema integrado del PNCBMCC a nivel nacional.

Desde este enfoque interconectado del PNCBMCC, Colfer (2013) plantea una propuesta de enfoque de género que va desde la escala macro a la escala micro. De la misma manera, Perkins (2017) menciona que aplicar políticas a una escala no es de

utilidad, pues los beneficios se encuentran a toda escala; por lo que las políticas deben ser aplicadas en conjunto a diferentes escalas³⁵.

En el caso peruano, la escala macro está cubierta, pues en la legislación se encuentran políticas sobre los territorios indígenas, así como políticas a nivel educativo y de salud. Colfer (2013) hace referencia al empoderamiento como parte de las políticas y leyes, principalmente porque son éstas las que promueven que las mujeres posean una “voz fuerte”, y a su vez esa voz genera una transformación social.

A nivel meso, Colfer (2013) hace referencia al acceso a recursos, acceso a educación, acceso a normas ideales³⁶, acceso a recursos monetarios, acceso a justicia, acceso a información, entre otros. Para poder trabajar estos temas desde las políticas vinculadas al ODS 5, como lo son la normativa del Plan Nacional de Igualdad de Género, el Plan de Acción de Género y Cambio Climático, y recientemente la Política Nacional de Igualdad de Género; así como incorporar el enfoque de género en las salvaguardas que recoge la Hoja de Ruta para las Salvaguardas Sociales y Ambientales en conservación de bosques para pueblos indígenas y Amazónicos (2015); es necesaria la implementación de políticas bajo el sistema *bottom-up*.

Para lograr esto en el PNCBMCC se diseñó una ‘Hoja de Ruta para las Salvaguardas Sociales y Ambientales en Conservación de Bosques para Pueblos Indígenas y Amazónicos’. Esta hoja de ruta fue diseñada con la participación indígena a través de talleres informativos sobre el cambio climático.

Las organizaciones nacionales de los pueblos indígenas participaron activamente con el fin de contribuir a construir una hoja de ruta para salvaguardas sociales y ambientales en conservación de bosques para pueblos indígenas (MINAM 2015, p. 5). De esta manera se generaron espacios participativos donde diversas organizaciones y miembros de los pueblos indígenas promovieron y generaron las salvaguardas centrales sobre gestión de territorio, actividades productivas y conservación de bosques. Los talleres tuvieron una participación de 73 organizaciones indígenas, a la cual asistieron

³⁵ Perkins (2017) hace referencia las políticas aplicadas en conjunto a diferentes escalas para tener un mayor impacto en la reducción de gases efecto invernadero, pero nosotros la aplicamos también para poder lograr una mayor equidad en género, pues la aplicación de un *polycentric approach* no solo es beneficioso para un objetivo concreto, sino para varios.

³⁶ Normas ideales hace referencia al cambio que debe darse en las normas comunales preestablecidas que, en muchos casos, representan una limitación para la participación de las mujeres indígenas.

104 delegados varones y 36 mujeres, dando un total de 140 personas participantes (MINAM 2015, p.5).

Mediante estos talleres y con la participación del pueblo indígena se trabajaron las salvaguardas dirigidas para cada región. Se puede notar la baja participación femenina, pero según la 'Hoja de Ruta para Salvaguardas Sociales y Ambientales en Conservación de Bosques para Pueblos Indígenas y Amazónicos' (2015), este bajo número de lideresas tuvo una participación empoderada.

De la misma manera, en las salvaguardas trabajadas para las diferentes regiones, si bien se tocan temas relacionados a los saberes y competencias de las mujeres indígenas como el mecanismo de control de alimentos, o sobre los conocimientos de las plantas tradicionales y fortalecimiento de organizaciones económicas (alguna posiblemente lideradas por mujeres), así como temas ligados a educación como la promoción de becas; no hay ninguna salvaguarda que se enfoque en el empoderamiento femenino *per se*; es decir, en abordar las necesidades subyacentes de las mujeres indígenas³⁷ Un aspecto de esto lo vemos con la becas (las cuales se otorgarían mediante un convenio entre el gobierno regional y el nacional), principalmente porque la mayoría de mujeres indígenas no terminan el colegio, dando como resultado que los únicos que podrían beneficiarse de estas serían los hombres.

Al mismo tiempo, la baja participación de las mujeres indígenas en los talleres para el desarrollo de las salvaguardas nos hace cuestionarnos la calidad de información transmitida a las mujeres indígenas. Estas circunstancias nos conllevan a ciertas interrogantes cómo ¿Las mujeres indígenas conocen el contenido de un programa como el PNCBMCC? ¿saben su duración? ¿saben el contenido del contrato? ¿las mujeres tienen tiempo para asistir a las reuniones del PNCBMCC?

En la escala micro es interesante observar las relaciones de poder entre hombres y mujeres tales como la distribución de labores domésticas dentro del hogar (*household*) o si el acceso a la tierra por parte de las mujeres indígenas es por estaciones o por cultivo; al mismo tiempo, analizar si estas relaciones de poder generan conflicto o si hay convergencia, o si tanto el hombre como la mujer pueden tener poder de negociación de acuerdo a sus roles y labores dentro del hogar (*household*).

³⁷ Derechos de tenencia de tierra, normas (patrones) familiares y sociales, acceso a justicia, acceso a educación, acceso a salud.

En este sentido los programas deberían implementarse pensando en lograr un cambio positivo en la percepción que tiene el hombre sobre la mujer, promoviendo un reconocimiento de su valor e importancia mediante la revalorización de los conocimientos y actividades propias de las mujeres. Larson et. al (2015, p. 49; 2016, p.69) sugiere para la implementación de un enfoque de género: (1) Mujeres tienen voz fuerte en la toma de decisiones, (2) Mujeres tienen un rol fuerte en la elaboración de normas forestales, (3) Mujeres usan los recursos del bosque tanto o más que los hombres, y (4) Iniciativas toman un enfoque explícito de género para REDD+.

Estas cuatro condiciones plantadas, presuponen que las mujeres indígenas ya gocen de una participación empoderada y que los funcionarios estén sensibilizados en enfoque de género. Por lo que para poder implementarlas es necesario considerarlas desde el diseño de la estrategia de intervención y al mismo tiempo generar indicadores que permitan medir dicha participación, la cual va más allá de asistir o no a las reuniones. Respecto al bosque, es necesario monitorear las áreas de uso de las mujeres y la frecuencia de uso, como también las necesidades por lo que lo hacen (subsistencia, enfermedad, fabricación de artesanías) – teniendo en cuenta que los hombres y las mujeres tienen diferentes necesidades. Por lo que es vital poner atención a las prácticas políticas, culturales y de discurso que son detonadores de desigualdad de género.

Teniendo esto en cuenta, es importante que no se implementen políticas basadas en antiguos roles y atributos asignados a la mujer indígena *a priori* (Cornwell 2007, citado por Resurrección 2013), pues es importante notar que la mujer indígena no posee roles ni atributos fijos, sino que es un ser cambiante que busca un reconocimiento y una participación de acuerdo a sus propias necesidades personales y locales, las cuales varían en el espacio y en el tiempo, y no son fijas ni estables.

En el caso peruano, la elaboración de la 'Hoja de Ruta para las Salvaguardas Sociales y Ambientales en Conservación de Bosques para Pueblos Indígenas y Amazónicos' (2015) tuvo solo un 27% de participación femenina en los talleres, por lo que no es posible afirmar que hay un real enfoque de género en el programa.

De la misma manera no queda claro cómo se van a monitorear las salvaguardas planteadas desde un enfoque de género o si ello se ha considerado. Al mismo tiempo, sería interesante que como adicional a las reuniones para la planificación del proyecto se den talleres donde se busque que las mujeres desarrollen el *power within*, entendidos también como factores de conversión personales, ya que estos al promover un desarrollo de capacidades, se fomenta la puesta en funcionamiento de éstas (*power to*).

De tal manera que mediante esas acciones se promueve un *power within* o factores de conversión sociales, los cuales eventualmente generarán una transformación social.

De esta manera, mediante el desarrollo de factores de conversión personales y el desarrollo de su capacidad de agencia (*power within y power to*), estamos incidiendo en acciones estratégicas para fomentar la participación de las mujeres en la toma de decisiones del bosque y su comunidad.

Desarrollar este tipo de poderes es importante porque es necesario tener incentivos que incrementen el deseo de participación en las mujeres indígenas. La autoestima, autoconfianza y el sentirse parte de un grupo son importantes para dicho fin (Nussbaum 2001; Agarwal 2010), ya que son fundamentales para vencer la timidez y/o intimidación que las mujeres sienten frente a los hombres. De tal manera que puedan generar acciones colectivas que lleven a cambios en las relaciones de poder y a nivel de las instituciones imperantes. Por consiguiente, se busca generar espacios donde las mujeres indígenas puedan ejercer su participación libremente, poniendo sus diferencias de lado para enfocarse en metas comunes.

4.1 Mecanismo de Transferencia Directa Condicionada (TDC)

Las transferencias directas condicionadas son el mecanismo financiero que usa en el Programa Nacional de Conservación de Bosques. Palacios (2018, p.18) explica que hasta el 2017 los contratos tienen una duración de 5 años e incorporan y a partir del 2018 los contratos serán de 3 años, y luego podrán renovarse por 2 años más, llegando a cumplir los 5 años. El requisito principal para afiliarse al PNCBMCC es tener la titularidad, esto quiere decir que la comunidad a intervenir debe estar reconocida y titulada, así como contar con suficiente territorio para conservar. Una vez afiliados al PNCBMCC las comunidades podrán acceder al TDC. Para poder lograrlo deben seguir seis pasos.

Paso 1	Focalización
	Bosques selecciona a la comunidad nativa según los índices de priorización
	Las comunidades son elegibles en base a los siguientes criterios: Nivel de pobreza, proximidad a áreas protegidas, número de familias, biodiversidad, superficie del bosque primario, área del territorio de la comunidad nativa (>3000 ha), e índice de deforestación
Paso 2	Admisión
	Bosques se presenta a las comunidades y las invita a participar
	Se realizan talleres para introducir al programa Bosques a la comunidad y se los invita a participar
Paso 3	Afiliación
	Incorporación oficial de la comunidad al mecanismo TDC
	Convenios, Planes de Vida y de Gestión del Incentivo o de Inversión son firmados
	El Plan de Gestión del Incentivo (PGI) detalla las actividades en base a los 4 componentes del TDC (ambiental, social, gestión y económico)
	Creación del Comité de Vigilancia
	Creación de otros comités (si es que aplica a la comunidad)
Paso 4	Liquidación de Transferencias
	Bosques transfiere el dinero en la cuenta bancaria de la comunidad correspondiente
	Los incentivos en efectivo se usan según las diversas actividades del PGI
	Se informa a la comunidad mediante las Asambleas Comunales Informativas
	Solo la Junta Directiva está a cargo de la administración y distribución del dinero
Paso 5	Cumplimiento de Condicionalidades
	Monitoreo del cumplimiento del PGI
	Se presentan Informes Trimestrales, así como un informe anual sobre el uso del dinero y avances en las actividades del PGI
	Capacitación y asistencia técnica se provee constantemente
	Las comunidades tienen reuniones internas por cada comité para revisar los avances en su parte correspondiente del PI.

	Graduación
	La comunidad sale del mecanismo
Paso 6	La comunidad está preparada para continuar por sí sola en las prácticas de conservación de bosques y proyectos productivos que le generen ingresos a la comunidad

Tabla 9. Pasos del TDC. Fuente: Palacios (2018).

En el paso 3, una vez la comunidad se encuentre afiliada se desarrolla el Plan de Gestión del Incentivo (PGI) antes conocido como Pan de Inversión (PI).

El Plan de Gestión del Incentivo (PGI) tiene como objetivo mejorar la calidad de vida de los miembros de la comunidad. Esto se realiza mediante el desarrollo de actividades económicas sostenibles que garanticen la preservación de los bosques en el marco del Convenio de Conservación de Bosques entre las comunidades y el Programa Nacional de Conservación de Bosques. Este documento, también permitirá a la comunidad implementar las actividades que ellas (las comunidades) decidan priorizar, pues cada PGI es independiente para cada comunidad.

Este plan se caracteriza por tener cuatro componentes: Ambiental, Económico o Productivo, de Gestión, y Social.

El componente ambiental busca preservar los recursos del territorio comunal y bosque de conservación. Este componente comprende las acciones de vigilancia y monitoreo del bosque de conservación, así como la demarcación y señalización del territorio.

El componente económico o productivo busca fortalecer las capacidades locales para el aprovechamiento de especies maderables y no maderables. Esto implica la adquisición de equipos y herramientas, así como capacitaciones a los miembros de la comunidad para el uso de éstos. Adicional a esto, este componente busca el fortalecimiento de los diversos emprendimientos comunales, como lo son las actividades artesanales.

El componente de Gestión tiene como finalidad fortalecer las capacidades de la junta comunal y de los comités de vigilancia. Esto incluye aspectos administrativos y de

documentación, tributarios y técnicos³⁸. Además, se busca lograr un liderazgo, por lo que temas como la resolución de conflictos, la gobernanza, y la planificación también son parte de este componente.

El componente social se caracteriza por la realización de actividades que fortalezcan las costumbres y cultura de la comunidad. Este componente tiende a estar representado por el fortalecimiento de las actividades artesanales³⁹ con miras a lograr un mayor valor monetario de las artesanías en el mercado (ferias). Otras actividades relacionadas a este componente son la preservación de la lengua nativa como parte importante de la identidad cultural de la comunidad.

De esta manera, las actividades a desarrollarse dentro de las comunidades deben cumplir con estos cuatro componentes.

4.2 Indicadores de Género del PNCBMCC

El Programa Nacional de Conservación de Bosques para la Mitigación del Cambio Climático, dentro de la Política Nacional de Igualdad de Género (PNIG), tiene dentro de sus Objetivos Prioritarios el garantizar el ejercicio de los derechos económicos y sociales de la mujer indígena (Objetivo 4). Dentro de este está el lineamiento de incrementar el acceso y control de los recursos naturales, productivos y patrimoniales de las mujeres, mediante el servicio de gestión de la conservación, recuperación y uso sostenible de los ecosistemas y recursos naturales. Para lograr esto es necesario la participación de las mujeres indígenas.

³⁸ Esto hace referencia a la elaboración de los informes trimestrales donde las comunidades deben dar una rendición de cuentas sobre el uso del dinero, así como a las capacitaciones en el uso de herramientas informáticas, entre otras.

³⁹ Estas actividades se relacionan con mejorar el acabado de las piezas, mejorar la técnica de tejido y/o sobre los tintes naturales.

Objetivos Prioritario	4	Garantizar el ejercicio de los derechos económicos y sociales de las mujeres
Lineamiento	4.2	Incrementar el acceso y control de los recursos naturales, productivos y patrimoniales de las mujeres
Servicio	4.2.1	Gestión de la conservación, recuperación y uso sostenible de los ecosistemas y los recursos naturales, con participación de las mujeres, en un contexto de cambio climático

Tabla 10. Objetivo Prioritario de la Política Nacional de Igualdad de Género del PNCBMCC. Fuente: DECRETO SUPREMO N° 008 -2019-MIMP.

Con este objetivo (objetivo 4) el Programa Nacional de Conservación de Bosques aplica los indicadores 4.2.4.1 y 4.2.4.2 de la PNIG

- Indicador 4.2.4.1: El porcentaje (número) de participación de mujeres en la elaboración y seguimiento de instrumentos de gestión para la conservación, recuperación y uso sostenible de ecosistemas y recursos naturales
- Indicador 4.2.4.2: El porcentaje (número) de espacios de gestión de la conservación, recuperación y uso sostenible de ecosistemas y recursos naturales en los cuales participan mujeres

En este marco, el PNCBMCC mide la participación de las mujeres en base a estos indicadores. Sin embargo, esta medición solo se ha dado en asistencia, es decir, que dicha participación no implicaba que las opiniones de las mujeres fueran tomadas en cuenta para las decisiones finales.

Desde este punto, primero analicemos la participación de las mujeres en la Junta Directiva de la Comunidades⁴⁰

⁴⁰Las tablas empleadas corresponden con el cuarto informe trimestral

N°	Área Zonal	Departamentos	Número de comunidades	Miembros de Junta Directiva (JD)		
				N° de mujeres participantes	N° total de personas participantes	% de participación de mujeres en JD
1	AZ SAN MARTÍN	SAN MARTÍN Y LORETO	16	6	89	7%
2	AZ AMAZONAS	AMAZONAS	21	17	131	13%
3	AZ CUSCO	CUSCO Y JUNIN	18	26	135	19%
4	AZ LORETO	LORETO	41	55	227	24%
5	AZ PASCO	PASCO	33	40	201	20%
6	AZ UCAYALI	UCAYALI	37	48	234	21%
7	AZ MADRE DE DIOS	MADRE DE DIOS Y CUSCO	16	33	100	33%
8	AZ JUNÍN	JUNIN	23	25	150	17%
TOTAL			205	250	1267	20%

Tabla 11. Consolidación del número de mujeres miembros de la Junta Directiva. Fuente: Matriz de indicadores de género del PNCBMCC. Áreas Zonales 2019.

Como vemos, a nivel nacional, la participación de las mujeres en las Juntas Directivas de sus comunidades es bastante reducida, alcanzado solo un 20%.

Esto se ve reflejado al tomar en cuenta el Indicador 4.2.4.1 de la PNIG aplicado en el PNCBMCC, nos concentramos en las Asambleas Comunales donde se dio la aprobación y las actualizaciones de los PGI. Observamos que el porcentaje sigue siendo bajo, llegando a un 36%. Esto es algo a considerar, puesto que son en esas asambleas donde se elaboran y se dan seguimientos los instrumentos de gestión, los cuales van a priorizar las actividades a realizar, y al no contar con una alta presencia de mujeres, implicaría que sus visiones, opiniones y deseos no están siendo tomados en cuenta.

N°	Área Zonal	Departamentos	Número de comunidades	Participación de mujeres en asambleas comunales (AC) promovidas por el PNCB		
				% de mujeres en AC de aprobación de PGI	% de mujeres en AC de actualización de PGI	% de mujeres en AC de rendición de cuentas de PGI
1	AZ SAN MARTÍN	SAN MARTÍN Y LORETO	16	0%	34%	20%
2	AZ AMAZONAS	AMAZONAS	21	37%	40%	36%
3	AZ CUSCO	CUSCO Y JUNIN	18	35%	41%	54%
4	AZ LORETO	LORETO	41	41%	38%	45%
5	AZ PASCO	PASCO	33	35%	37%	38%
6	AZ UCAYALI	UCAYALI	37	36%	35%	35%
7	AZ MADRE DE DIOS	MADRE DE DIOS Y CUSCO	16	40%	36%	44%
8	AZ JUNÍN	JUNIN	23	37%	31%	34%
TOTAL			205	37%	36%	36%

Tabla 12. Consolidado del porcentaje de Mujeres Participantes en Asambleas Comunales. Fuente: Matriz de indicadores de género del PNCBMCC. Áreas Zonales 2019.

Con relación al Indicador 4.2.4.2, la participación de las mujeres es más alta (70%). Esto está relacionado a las actividades que realizan las mujeres para la conservación, tal como la reforestación de chambira (que se usa para sus artesanías), o la participación

en actividades relacionadas a la siembra y cosecha en la chacra (la cual es comunal). Además, en muchos casos también forman parte de los comités de vigilancia⁴¹. Sin embargo, este alto porcentaje no está reflejando una participación empoderada, pues las mujeres pueden participar de dichas actividades (por ejemplo en un comité de pesca), pero su porcentaje de participación sigue siendo menor en comparación con la de los hombres. Esto se hace más evidente cuando tomamos en cuenta la baja participación de las mujeres en la Junta de Directiva y asambleas que es el espacio de tomas de decisiones.

N°	Área Zonal	Departamentos	Número de comunidades	Indicador 4.2.4.2		
				N° de espacios de gestión de la conservación, recuperación y uso sostenible de ecosistemas y RR.NN en los cuales participan mujeres	N° total de espacios de gestión de la conservación, recuperación y uso sostenible de ecosistemas y recursos naturales	% de espacios de gestión de la conservación, recuperación y uso sostenible de ecosistemas y recursos naturales en los cuales participan mujeres
1	AZ SAN MARTÍN	SAN MARTÍN Y LORETO	16	5	16	31%
2	AZ AMAZONAS	AMAZONAS	21	11	21	52%
3	AZ CUSCO	CUSCO Y JUNIN	18	12	18	67%
4	AZ LORETO	LORETO	41	32	41	78%
5	AZ PASCO	PASCO	33	27	33	82%
6	AZ UCAYALI	UCAYALI	37	27	37	73%
7	AZ MADRE DE DIOS	MADRE DE DIOS Y CUSCO	16	15	16	94%
8	AZ JUNÍN	JUNIN	23	15	23	65%
		TOTAL	205	144	205	70%

Tabla 13. consolidado de participación de mujeres en espacios de gestión de la conservación, recuperación y uso sostenible de ecosistemas y recursos naturales. Fuente: Matriz de indicadores de género del PNCBMCC. Áreas Zonales 2019.

De esta manera nosotros podemos notar que hay una correlación respecto a la pertenencia de mujeres indígenas a las Juntas Directivas de sus comunidades, la aprobación, actualización y rendición de cuentas de los PGI, y la participación de los espacios gestión de la conservación, recuperación y usos sostenible de ecosistemas y recursos naturales.

Esto se hace evidente si comparamos las comunidades con mayor y menor participación de mujeres (ver tabla 14). De esta manera, mientras más mujeres ocupen cargos en la junta directiva, esto se ve reflejado en una mayor participación en los indicadores de participación en los PGI y los indicadores de gestión sobre los recursos naturales.

⁴¹ Este análisis no comprende participación específica respecto a los comités de vigilancia de bosques comunales porque las áreas zonales no presentaron datos al respecto.

ÁREA ZONAL	Número de Comunidades	Miembros de Juntas Directivas (JD)	Participación de mujeres en asambleas comunales (AC) promovidas por el PNCB			Espacios de Gestión de recursos naturales
		% de mujeres en JD	% de mujeres en AC de aprobación de PGI	% de mujeres en AC de actualización de PGI	% de mujeres en AC de rendición de cuentas de PGI	% de espacios de gestión de la conservación, recuperación y uso sostenible de ecosistemas y recursos naturales en los cuales participan mujeres
AZ MADRE DE DIOS	16	33%	40%	36%	44%	94%
AZ PASCO	33	20%	35%	37%	38%	82%
AZ LORETO	41	24%	41%	38%	45%	78%
AZ SAN MARTÍN	16	7%	0%	34%	20%	31%

Tabla 14. Correlación entre la participación de las mujeres en la junta directiva con la participación en los espacios de gestión de los recursos naturales. Fuente: Matriz de Indicadores de Género del PNCBMCC.

Áreas Zonales 2019. Elaboración propia.

Una forma de explicar esta correlación se relaciona al involucramiento tradicional que las mujeres han tenido con el manejo del bosque. Si tomamos de ejemplo el AZ Loreto, las mujeres necesitan del bosque para sus actividades como lo son las artesanías (reforestación de chambira), así como para la subsistencia alimentaria del hogar. De esta manera, las mujeres indígenas tienen un conocimiento del bosque y una relación con éste. Al mismo tiempo, las mujeres en el área son conocidas por tener mayor capacidad de agencia, lo que facilita su incorporación en las juntas directivas, así como hacer valer su demandas y opiniones respecto a su comunidad y el manejo de los bosques.

En el caso del AZ San Martín, las mujeres indígenas no tienen un involucramiento tradicional con el manejo del bosque. Esto quiere decir que la mayoría de mujeres no va al bosque ni utilizan sus recursos. Esto se hace evidente en las actividades diarias que realizan, en las cuales no emplean recursos del bosque. La subsistencia alimentaria es obtenida principalmente de la chacra, y sus actividades artesanales se basan en tejidos, donde la materia prima (hilos) es comprada, no producida por ellas. A esto se añade que en muchas ocasiones las mujeres asisten a las juntas en representación de sus esposos, en decir, están presentes, pero no prestan una opinión sobre los temas a tratar.

Del mismo modo, podemos argumentar que estas diferencias entre la participación en actividades relacionadas a la conservación (70%) y la participación en las juntas directivas – liderazgo (20 – 36%) demuestra un sobre-uso del trabajo de la mujer no remunerado bajo un compromiso obligatorio de participar, lo que lleva a que el PNCBMCC puede percibirse como un programa exitoso, pero en el cual no se incluye a la mujer en la toma de decisiones. Si tomamos el ejemplo de Loreto y la reforestación

de chambira, notamos que ésta trae una retribución a las mujeres porque ellas la usan como materia prima, pero al tener que hacerlo (reforestar) como requisito del programa, éstas usan más tiempo y trabajo del necesario que el empleado si solo reforestaran pensando en su utilización como recurso personal. De esta manera, hay una sobrecarga de trabajo que va más allá de la retribución generada por la reforestación.

Asimismo, nosotros argumentamos que en vista que el PNCBMCC involucra diferentes contextos culturales, así como diferentes patrones sociales y roles de género; es necesario que al momento de su implementación éste se adapte a cada contexto, dependiendo de las necesidades, limitaciones y barreras estructurales por las que atraviesan sus miembros y en especial las mujeres indígenas. Al fallar en esto, el PNCBMCC no está promoviendo un enfoque con perspectiva de género que tenga como objetivo la participación empoderada de las mujeres indígenas, pues sus indicadores no se enfocan en las necesidades de las mujeres, sino en una participación nominal, la cual no significa influencia en la toma de decisiones. Algo evidente, pues las áreas zonales donde mayor participación de mujeres en actividades sobre la toma de decisiones queda restringida a zonas donde las mujeres han demostrado una mayor capacidad de agencia previa a la intervención del programa.

Esta falta de perspectiva de género y participación de mujeres indígenas en el manejo de recursos del bosque en San Martín, contrasta con las actividades económicas con enfoque de género promovidas por el PNCBMCC (como lo es Warmi Awadora), las cuales tienen mayor impulso en esta región. Cabe mencionar, que dichas actividades son basadas en conocimientos tradicionales de las mujeres en el área, sin embargo, dichos conocimientos no vinculan a las mujeres con el bosque.

Capítulo 5 Población del Ampiyacu – Apayacu: Boras, Huitotos y Yaguas

Las poblaciones que se encuentran en la cuenca de los ríos Ampiyacu y Apayacu no siempre fueron locales de esa zona. Ellos todavía recuerdan las historias contadas por sus padres y abuelos, donde remontan sus orígenes a la cuenca del Putumayo, de la que tuvieron que salir producto de la explotación cauchera y la guerra que se libró entre Colombia y Perú entre los años 1932 y 1933 (Linton 2010, pp. 47-48; Córdoba 2011). En este sentido, las poblaciones Bora, Huitoto – murui - muinani, y Ocaina habrían migrado desde el Putumayo, siendo los Yaguas la etnia local. Esto se ve expresado en las palabras de un indígena bora que nos relata la historia de sus ancestros:

“Porque ellos estaban esclavizándoles a ellos, a sus papás también, ya no soportaban la situación que ellos vivían allá, y se escaparon para que vengan por acá. Y por eso han llegado en la cabecera de Yahuayacu, por allí han llegado y, de ahí, ya han bajado a hacer ya su...con toda su familia, a formar sus pueblos. Y la lancha que le salvaron a ellos venían por la vuelta...” (Entrevista Carlos⁴² – CCNN Brillo Nuevo).

Mientras que las poblaciones Bora, Huitoto y Ocaina provenían del Putumayo, las poblaciones Yaguas, serían originarias de Pebas, y posteriormente fueron instalándose a lo largo de los ríos Ampiyacu y Yahuasyacu, esto a raíz de enfermedades como la malaria y la viruela (MINAM 2016b).

Estos dos orígenes geográficos de las poblaciones que ocupan la cuenca del Ampiyacu, se ven reflejados en el uso de la yuca brava como alimento tradicional que no era oriundo de la zona. Esto queda claro en las entrevistas realizadas para la presente investigación, donde los comuneros de Yanayacu, hacen hincapié en que la yuca brava fue traída de fuera, y es por esa razón que mientras los Yaguas consumen masato -que se prepara usando la yuca blanca como alimento tradicional; los Bora y Huitoto-Murui⁴³ usarían tradicionalmente la yuca brava como ingrediente principal para el ají negro. Un poblador huitoto nos relata cómo los Yaguas no consumen tradicionalmente la yuca veneno (yuca brava):

“(…) Ellos [los yaguas] nunca tenían yuca veneno. Tenían pura yuca

⁴² Se cambió el nombre para proteger la identidad de la persona.

⁴³ La étnica huitoto – murui son los pobladores de huitotos de Pucaurquillo, mientras que los Huitoto – muinani son los pobladores de Estirón del Cuzco.

buena para hacer su masato. Ahora los muruis han traído yuca veneno. De la yuca blanca no sale ají negro. Feo. [De] yuca brava se hace”. (Entrevista a Graciela⁴⁴ – CCNN Huitotos de Pucaurquillo.

Es por esta razón, que las poblaciones yaguas no consumen tradicionalmente el ají negro, pero sí el masato. Esta utilización diferenciada de la yuca brava y la yuca blanca caracteriza y es evidencia de las diferentes tradiciones de los pueblos, uno local, y el otro foráneo.

5.1 Conflictos y Crisis

Como mencionamos, estas poblaciones indígenas (Bora, Huitoto y Ocaina) llegaron a asentarse en la cuenca del río Ampiyacu huyendo de la explotación y los conflictos, sin embargo, como pueblos indígenas tuvieron que hacer frente al petróleo, a los foráneos que saqueaban sus recursos y a la ausencia del estado.

Uno de los más recientes conflictos ocurrió entre los años 2006 y 2010. Según un estudio realizado por Finer y Orta-Martínez que se llevó a cabo en el 2010, se afirma que la Amazonía peruana fue entregada mediante contratos a compañías de petróleo y gas, y que los procesos de concesiones se hicieron mucho más activos durante el año 2009 (Chirif 2010, p. 2).

Esta época corresponde con el Tratado de Libre Comercio Perú-Estado Unidos, promovido por el entonces presidente Alan García Pérez, el cual eliminó las restricciones sobre 45 millones de hectáreas de tierra amazónica para promover el desarrollo de la zona. Sin embargo, esto fue hecho sin consultar con las comunidades que ya ocupaban el territorio. Al mismo tiempo, el presidente García proclamó diversos decretos que promovían la inversión privada y la privatización sobre los derechos de tierra y agua en la Amazonía (Linton 2010, p. 49)

Frente a esto, las comunidades Boras, Huitoto, Ocaina y Yaguas, fueron las que tenían mayor preocupación, pues PetroPeru con sus trabajos exploratorios, podrían pretender expandir su territorio hacia la zona del Ampiyacu (Linton 2010, pp. 50-51). Esto era

⁴⁴Se cambió el nombre para proteger la identidad de la persona.

preocupante, pues en el 2009 existían 64 lotes licitados, los cuales cubrían el 72% de la Amazonía Peruana. De estos 64 lotes, 20 se superponían a once reservas comunales y zonas reservadas; 58 a territorios titulados de comunidades nativas; y 17 lotes se yuxtaponen a áreas con planes de propuestas para creación de reservas territoriales (Chirif 2010, p.2).

Otro problema relacionado se vincula con la tala ilegal que estaba causando depredación en los bosques que las comunidades Bora, Huitoto y Ocaina ocupan; el nivel de daño fue tal, que es posible observar, mediante imágenes satelitales, las alteraciones en el dosel del bosque a lo largo de los ríos (Linton 2010, pp.51).

Ante esto se generaron protestas, pues es mediante ellas que las comunidades encuentran una forma de hacer escuchar sus demandas. Estas protestas se tornaron violentas. El 5 de junio del 2009 la policía empezó a disparar a un grupo de indígenas que estaban cerrando el camino hacia una planta petrolera. Ante eso, las comunidades reaccionaron y asesinaron a decenas de policías, todo esto llevando a la muerte de más de cincuenta personas entre policías e indígenas (Linton 2010).

Frente a este conflicto, la comunidad internacional, así como varias ONGs acusaron al gobierno de violar la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Indígenas, así como la vigencia del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas. Finalmente, el 8 de Junio del 2009, los decretos (1015, 1073, 1090, 1064) fueron derogados (Linton 2010, 51; Stetson 2012, pp. 85). Y el 31 de agosto del 2011, el Congreso Peruano aprobó la Ley N° 29785, Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios, reconocido en el convenio 169 de la OIT (Stetson 2012, p. 91; Ley 29785)

Las comunidades asentadas en la cuenca del Ampiyacu y Yahuasyacu no participaron físicamente de las protestas, sin embargo, sí las apoyaron y las consideran como un medio de negociación (Linton 2010). Es importante recalcar que como comunidades se organizaron para poder combatir a los foráneos que depredaban sus bosques e impedir que avance el petróleo y la tala dentro de su territorio. A pesar de esto, los lotes petroleros siguen existiendo y pueden ser explotados, puesto que se encuentran dentro del ACR y éste es de uso directo, lo que quiere decir que hay una extracción y aprovechamiento -sostenible- de recursos naturales en la zona, lo que permitiría una extracción petrolera. Afortunadamente, para dicha actividad se necesita el consentimiento de las poblaciones indígenas; y es ante la negativa de éstas que las actividades petroleras han cesado en la zona.

Además de las actividades petroleras en la zona, actualmente, la siembra de coca ilegal es un tema de preocupación dentro de las comunidades; especialmente debido a que ya ha entrado a comunidades como CCNN Nuevo Perú, CCNN Nuevo Esperanza y CCNN Estirón del Cusco. Además, durante nuestra investigación, hemos recibido reportes (mediante las entrevistas) que personas de diferentes comunidades van a trabajar allí con siembra y tráfico de coca por necesidad de ingresos económicos - principalmente los jóvenes, - y especialmente en tiempos de pandemia. Sin embargo, las comunidades no están de acuerdo con esta actividad ilegal, por lo que esto se ha reportado a las jefaturas del ACR.

Un caso particular ocurre en la CCNN Brillo Nuevo, donde la vicepresidenta Fabiola⁴⁵ se enfrentó a coccaleros con el único objetivo de proteger su comunidad. De este modo, organizó a su comunidad para no permitir la siembra ilegal de coca, demostrando una vez más la fortaleza de las mujeres indígenas en la cuenca. La señora Fabiola nos relata cómo ocurrió el suceso y que en un primer momento la comunidad sí estaba de acuerdo con la introducción de la siembra de coca ilegal:

“(…) Vino a presentarse un trabajo ilícito de coca, aquí en la comunidad. Y en ese tiempo, todavía yo he sido como vicepresidenta, porque seis años he gobernado, vice presidenta con presidenta. Y total que el presidente, (…) él estaba de acuerdo para que pueda entrar el trabajo de coca acá en la zona. (…) Y vino pues, esos trabajadores [de coca] con su gente. Aquí también ya casi, la mayor parte de la comunidad estaba de acuerdo con ellos “ (Entrevista a Fabiola – CCNN Brillo Nuevo).⁴⁶

De esta manera, los coccaleros ya estaban entrando a la reserva. Sin embargo, la señora Fabiola y otras mujeres de la comunidad no estaban dispuestas a permitir el ingreso de los coccaleros. La señora Fabiola nos relata que se sintió amenazada, pero no estaba sola. Otros miembros de la comunidad y mujeres la apoyaron e incluso le dijeron que se ponga “fuerte” con el fin de no permitir el ingreso de la coca ilegal a su comunidad. Adicional a su postura, la señora Fabiola había recolectado firmas de miembros de la comunidad que se oponían a que la siembra de coca ilegal entre en la comunidad,

⁴⁵ Fabiola es un nombre inventado empleado para resguardar la identidad de la persona.

⁴⁶ Énfasis propio

estando esto expresado en actas. Primero, le informaron que un grupo de cocaleros ya estaba entrando a la comunidad a hacer las chacras:

“Algunas partes [de los cocalero] ya entraban a hacer chacra por la reserva, por el ACR, ya pues. Y entonces vino una señora, yo estaba aquí en mi casa, y vino ella a decirme: "Tú que eres vice presidenta, hágase fuerte", me dijo. Yo no sabía de qué hablaba, pues ella. Me dijo: "ahí está un grupo de trabajo que ya está entrando a hacer la chacra de coca y vaya a llamar al encargado". Yo de mujer, digo cómo, di. "Ya", le digo. Y justo teníamos una reunión de no aceptar ese trabajo. Yo ya tenía mi libro de actas como setenta firmas que decían, no”(Entrevista a Fabiola – CCNN Brillo Nuevo) ⁴⁷.

Luego, la señora Fabiola se enfrenta a ellos (los cocaleros) afirmando que los indígenas no trabajan en cosas ilícitas:

“ Yo le digo: "Joven, me va a escuchar, así como yo te he escuchado. Mira joven, aquí nosotros somos un pueblo indígena Bora. Y los indígenas no trabajan ilícito. Sí tienes un pedazo para que puedan mambean [forma tradicional de consumir hojas de coca], si eso es su cultura. Pero para esas cosas [siembra de coca ilegal], está bien prohibida que la comunidad indígena puede trabajar esto. Y así tú necesitas pues, joven, escucha al pueblo, que trabajos hay. Allá [en otras comunidades donde la siembra de coca está permitida] puedes trabajar, pero aquí no te permito yo. Y tengo que respetar esto, estas firmas y esta acta, porque la gente me ha elegido para yo luchar por ellos, para yo cuidarlos a ellos. No para meter mala ” (Entrevista a Fabiola – CCNN Brillo Nuevo) ⁴⁸

⁴⁷ Énfasis propio

⁴⁸ Énfasis propio

Ante la negativa, el cocalero le informa a la señora Fabiola que el presidente de la comunidad sí estaba de acuerdo. Ella se reafirmó en la negativa, pero ellos regresan con dinero para tratar de sobornarla y esto ocasiona que la señora Fabiola sienta miedo.

“Pero, señora, el presidente sí. "El presidente, pero yo de mujer no. Porque este es mi pueblo. Aquí he nacido y aquí he crecido y este es mi pueblo y no te acepto". Ya ha comenzado a hablar. Yo dije que no y tengo que respetar eso. (...). Al día siguiente a las siete, otra vez viene, yo tenía miedo ya. Ya con dinero, ya me quería comprar pues” (Entrevista a Fabiola – CCNN Brillo Nuevo)⁴⁹.

Cuando los cocaleros regresaron, de nuevo, la señora Fabiola se enfrentó a ellos nuevamente, rechazando el dinero ofrecido. Nos relata incluso que recibió amenazas de muerte. Los hechos ocurrieron de la siguiente manera:

Primero se acercó a ella el presidente de la comunidad, afirmando que los cocaleros le iban a dar dinero. Ella se niega a vender su comunidad y dice que va a llamar una reunión:

“Ni tampoco voy a vender la firma de mi comunidad, por este dinero. Y mañana mismo mando una comisión a llamar a toda la gente que está en chacra por aquí y mañana tenemos una reunión. Ahí en la canchita de loza", le digo. Justo estaba llegando él [el cocalero]. Y comenzó a formar una comisión y se fue ya. Madrugada por acá estaba llegando, mediodía ya no (Entrevista a Fabiola – CCNN Brillo Nuevo).⁵⁰.

La reunión mostró que muchos miembros estaban de acuerdo en participar de la coca ilegal, principalmente por el dinero. Ante esto, la señora Fabiola les dice que pueden ir a trabajar, pero lejos de la comunidad y que eventualmente algún día podrán regresar.

Era más como seis personas que estaban que no y la mayor parte era sí. He conversado y dice que no, que no, no. Hasta me ha

⁴⁹ Énfasis propio

⁵⁰ Énfasis propio

amenazado de muerte. Se fue. Hemos aceptado, hemos... Yo le digo a la gente: "Si ustedes desean trabajar, señores, vayan con ellos. Y cuando algún día sus sacos están llenos de plata, regresan a la comunidad (...). Se fue [el cocalero] (Entrevista a Fabiola – CCNN Brillo Nuevo)⁵¹.

Al recibir una amenaza de muerte, la señora Fabiola toma la decisión de ir con un juez de paz, para dejar sentado que si algo le ocurre es culpa de las acciones de los cocaleros.

Al día siguiente le digo, pues a mi comunidad, así me han dicho, "Vamos a Pebas". Él, yo, un señor y mi primo Rolando, que estaba en la FECONA, él era presidente del ACR. He conversado con el juez, el libro de actas, las firmas. "Ya señora, cualquier cosa te pasa, ya sabemos dónde". Y así me iba, trabajando, trabajando, poniéndonos de acuerdo con la comunidad, el respeto, todo." (Entrevista a Fabiola - CNN Brillo Nuevo).

La señora Fabiola tomó una posición empoderada frente a la violencia de parte del cocalero al ver a su comunidad amenazada. Esto ocurrió porque otras mujeres también estaban en contra de este actor, e iban con ella para que ella sea la voz que las representara. Esto se sumaba a su cargo de vicepresidenta de la junta directiva de su comunidad, lo que quiere decir que ella tenía autoridad. Ella al increpar a los miembros de la comunidad que quisieran sembrar la coca ilegalmente diciendo que podían trabajarla fuera de la comunidad y eventualmente regresar, hace referencia a una expulsión tácita de la comunidad, pues no tendrían permitido regresar hasta que su actividad ilícita termine. Es esta posición fuerte incluso frente a la amenaza de muerte hacia su persona, fue percibida por toda la comunidad, y ayuda a frenar el ingreso de la siembra ilegal de coca a la comunidad.

Este conflicto demuestra el empoderamiento de las mujeres en la comunidad, las cuales mediante la voz de la señora Fabiola, no permitieron que una amenaza (siembra de

⁵¹ Énfasis propio

coca ilegal) se instale en su comunidad, demostrando que ellas pueden actuar de forma conjunta en beneficio y resguardo de su pueblo.

5.2 Área de Conservación Regional Ampiyacu Apayacu.

Según el antropólogo Richard Smith, en ese entonces director ejecutivo del Instituto del Bien Común (IBC), la creación de un área protegida ha sido un proceso largo y se ha venido buscando desde 1998 (IBC – noticias 2011).

El Gobierno Regional de Loreto (GOREL) para contribuir al desarrollo sostenible de la región crea en el 2006 el Programa de Conservación, Gestión y Uso Sostenible de la Diversidad Biológica de Loreto (PROCREL). Este programa tiene como finalidad:

“(…) contribuir al desarrollo sostenible de la región Loreto, mediante la implementación de políticas públicas y estrategias de gestión de áreas de conservación regional y de los servicios ambientales que brindan, así como de los procesos ecológicos priorizados por su importancia para la conservación y el uso sostenible de la diversidad biológica regional con la consecuente reducción de la pobreza y pobreza extrema de su población” (GOREL – PROCREL 2006, 5)

Asimismo, tiene la facultad de gestionar las Áreas de Conservación Regional en la Región. Hasta la fecha han sido creadas tres ACR:

- Áreas de Conservación Regional Comunal Tamshiyacu-Tahuayo (2009)
- Áreas de Conservación Regional Ampiyacu – Apayacu (2010)
- Área de Conservación Regional Alto Nanay – Pintuyacu – Chambira (2011)

Para los fines de la presente investigación, nos concentraremos en el ACR Ampiyacu – Apayacu, pues son estas áreas las que proveen de recursos a las comunidades involucradas en este estudio.

Actualmente, dieciocho comunidades indígenas usan los recursos proveídos por el ACR Ampiyacu – Apayacu, de éstas, solo una no es titulada. Una vez creada el área, se tiene una Jefatura, la cual está dividida en vocalías por sectores: Ampiyacu, Apayacu, y Yahuasyacu, una vocalía para el IBC y otra para el gobierno regional (Epiquién 2018,

163). De esta manera también se busca que haya representantes indígenas y que su voz, aspiraciones y decisiones puedan ser escuchadas. En este sentido, el presidente fue un representante del pueblo indígena, el señor Rolando Panduro, quien actualmente es presidente de la Federación de Comunidades Nativas del Ampiyacu (FECONA).

La creación de la ACR ha sido fundamental para poder crear los planes de vida de las comunidades y planes de pesca, manejo forestal y de caza, los cuales han sido creados por las propias comunidades apoyadas por el IBC. Asimismo, el IBC ha apoyado a crear comités de vigilancia comunales, los que se organizan en comités de vigilancia por cuencas y pueden intervenir, inmovilizar y avisar a la autoridad forestal. Estos comités de vigilancia han ayudado a que haya una reducción de tala ilegal, así como a evitar la pesca indiscriminada con toxinas y congeladoras (Epiquién 2018, pp.163). Es así que las comunidades tienen sus Comités Locales de Vigilancia Pesquera Artesanal (COLOVIPA) y en el Apayacu está PROMAPE -Asociación de Pescadores Artesanales -la cual facultada por DIREPRO⁵², está facultada para inmovilizar e incautar recursos pesqueros.

El ACR ha permitido crear un manejo de recursos sustentables mediante la formalización de lineamientos de uso (de recursos). Esto hace referencia a las cuotas o límites para ciertos recursos, tanto forestal maderables y no maderables, de caza y pesca. Un ejemplo es cuántos kilos de carne pueden obtener (70 kilos) para venta, más allá de eso no está permitido. De esta manera las comunidades cuidan sus recursos, garantizan su seguridad alimentaria, generan ingresos⁵³ y promueven la sostenibilidad. Y es precisamente este uso sostenible de recursos lo que ha permitido una conservación del bosque, permitiendo así que el PNCBMCC puede intervenir en la zona.

Es importante subrayar la importancia del IBC en el área. Esto es porque al ser un aliado fundamental en la elaboración de los planes de vida, los comités de vigilancia y los planes sobre el manejo de recursos dentro del ACR, el IBC se consolidó como una institución de influencia importante en la cuenca. Es precisamente los instrumentos y lineamientos establecidos para el manejo de recurso en el ACR implementados con apoyo del IBC, los que son la base para el funcionamiento del PNCBMCC en la zona. Del mismo modo, el IBC es la entidad a la cual el PNCBMCC recurre para contactar a

⁵² Dirección Regional de Producción

⁵³ Los ingresos se generan por la venta de los recursos, principalmente carne y pescado. Esto es importante debido a que al existir cuotas o límites, ahora los comuneros pueden comercializar sin miedo a sufrir decomisos por parte de la autoridad.

las comunidades nativas, y eventualmente pedir ayuda para solucionar los conflictos y problemas de la implementación del programa.

5.3 Programa Nacional de Conservación de Bosques – Loreto: “Problema Bosques”^{54 55}

El PNCBMCC en Loreto ingresó el 2018, y a pesar de su corto período ha sido descrito por las personas que participaron en el estudio como un fracaso. Esto es así principalmente porque de las 13 comunidades a las que ingresó el PNCBMCC, solo 6 comunidades han ratificado su segundo año de contrato. Originalmente, el PNCBMCC estaba llamado a coordinar con el IBC y con la FECONA como mediadoras para llegar a las comunidades. Sin embargo, una vez logrado esto, el PNCBMCC dejó de coordinar con estas instituciones adjudicando que ellos eran autónomos, tenían sus propias normas y sus propias directivas.

El PNCBMCC decide contratar técnicos o consultores (externos al programa) que estarían encargados de realizar el Plan de Gestión del Incentivo (PGI) o Plan de Inversión de cada comunidad. Estos planes se centran en cuatro componentes: Ambiental, Gestión, Productivo y Social; y dentro de cada componente se implementan actividades que garanticen una mejora en la calidad de vida y un desarrollo sostenible para cada comunidad.

Para lograr estos planes los técnicos debían contar con la participación de la población indígena, por lo que era importante la realización de talleres dentro de las comunidades, los cuales tomarían alrededor de dos días; sin embargo, estos talleres fueron realizados en medio día y sin la presencia de toda la comunidad, lo que implica que no hubo una participación de todos los miembros de la comunidad. Esa falta de participación inicia un primer conflicto entre los mismos comuneros. A estos conflictos se añaden los problemas con los PGI, los cuales no reflejaban los Planes de vida realizados previamente, es decir, no reflejaban las aspiraciones ni los intereses de las comunidades, por lo que muchas lo sintieron como una imposición.

⁵⁴ La frase “Problema Bosques” hace referencia a la forma en que algunos entrevistados se han referido a PNCBMCC.

⁵⁵ Los miembros de las comunidades indígenas han sido renombrados con el fin de proteger su identidad.

Los conflictos continuaron por la confusión en los comités de vigilancia. Debido a la falta de coordinación con las otras instituciones, el PNCBMCC entabló otros comités de vigilancia, esto quiere decir que realizando una misma función había más de un comité, cada uno designado por diferentes instituciones⁵⁶. El problema no solo queda en la doble función, sino en la repartición de materiales otorgados por el PNCBMCC, ya que esos materiales solo podían ser usados por el comité que había sido formado por el programa, mas no por los otros. Esto volvió a generar conflictos entre los comuneros.

Otro aspecto que generó conflicto entre los comuneros fueron las capacitaciones. En la cuenca capacitaciones sobre reforestación, manejo de pesca y artesanías también han sido dadas por instituciones como las ONGs IBC, CECAMA y recientemente Camino Verde. Adicional a este tipo de capacitaciones, el PNCBMCC también daba talleres de gestión, sin embargo, el principal problema con el PNCBMCC respecto a las capacitaciones fue la rapidez con que la realizaron o “a la volada” que es el término que algunos entrevistados han usado, o porque no capacitaron a todos, sino a unos pocos. Respecto a lo rápido que ocurren las capacitaciones y la falta de compromiso que tienen los técnicos del PNCBMCC para con los miembros de la comunidad, hemos recolectado lo siguientes comentarios:

“Bueno, nos habían dicho que nos iban a mandar técnicos, acá los técnicos venían, vienen así... Yo a veces veo, de esa parte de los técnicos que mandan, vienen solamente a cumplir, no vienen a estar netamente con nosotros haciendo el trabajo. A la volada, solo nos vamos a mirar y ya volvemos. Eso es todo señorita” (Entrevista a Marina⁵⁷ – CCNN Boras de Pucaurquillo).

Se ha dado siempre esos conflictos con los que venían a darnos la información [técnicos del PNCBMCC]. A veces no nos dejaban entender bien, no nos querían explicar. De esa manera que la comunidad siempre teniendo dificultades con los que venían (Entrevista a Fiorella⁵⁸ – CCNN Huitotos de Pucaurquillo).

⁵⁶ Esta creación de comités originó que haya un comité de vigilancia facultado por el ACR, mientras que había otro facultado por el PNCBMCC. Lo mismo ocurrió en los comités de Pesca, un comité estaba facultado por DIREPRO, mientras que otros estaban facultados por el PNCBMCC.

⁵⁷ El nombre ha sido cambiado para salvaguardar la identidad de la persona.

⁵⁸ El nombre ha sido cambiado para salvaguardar la identidad de la persona.

Ahora el problema era que nosotros no hemos capacitado. No entendían cómo criar esa gallina postura y se han enfermado. Se han enfermado. por parte [poner] de plata de nosotros mismos [para] comprar una medicina, sus vitaminas. (Entrevista a Graciela⁵⁹ – CCNN Huitotos de Pucaurquillo)

Del mismo modo, el señor Daniel nos cuenta que el técnico iba a la comunidad un máximo de dos días, y como no había una permanencia, los cambios que generó el PNCBMCC (respecto a la crianza de aves, cerdos, etc) terminó fracasando:

Daniel: Ya, porque venía el ingeniero, el técnico venía, venía un día y se mandaba; entonces, ¿cómo? Entonces, todo eso pues ha afectado, de repente, a la actividad que se estaba haciendo. Él venía, de haber estado acá con nosotros, monitoreando...venía un día, dos días máximo.

(...)

Daniel: No había permanencia. Todo eso vino a fracasar el primer año nuestro, y todo era el comité: "El comité que no está haciendo..." (Entrevista a Daniel – CCNN Boras de Pucaurquillo).

Estas citas hacen referencia a la falta de interés que las comunidades reportan por parte de los técnicos a cargo de la ejecución del PNCBMCC. Ellos, como comunidad, han necesitado ayuda y acompañamiento permanente; y los técnicos no han estado. Sin embargo, en Yanayacu, lo que ocurre es un cambio de técnico constantemente. La comunidad llegaba a un acuerdo con un técnico, pero pasado el trimestre, llegaba otro técnico, entonces los comuneros sentían que tenían que empezar de nuevo con cada técnico. Así lo expresa un miembro de la comunidad de Yanayacu:

“(...) del programa, porque el programa cada temporada, así le llamamos nosotros, cambiaban de profesional. Esa vez venía una y nos orientaba de tal manera. Otro trimestre, y venía otra cosa. Y eso era un problema, no nos ha ido bien en los primeros años” (Entrevista a

⁵⁹ El nombre ha sido cambiado para salvaguardar la identidad de la persona.

Javier⁶⁰ – CCNN Yanayacu).

A finales del 2018 el PNCBMCC cambia de profesionales tanto en el Área Zonal Loreto como respecto a sus técnicos, y es ahí cuando es evidente el mal manejo, pues todas las comunidades tienen problemas al rendir sus cuentas. En su mayoría habían cometido malversación de fondos; los casos varían, desde un mal gasto del dinero gastado, casos de robos y casos donde el dinero fue confiado al técnico y éste nunca pudo responder con el comprobante. Esto ocasionó otra vez que entre los mismos comuneros haya conflicto.

Respecto a esto, el señor Javier de la comunidad Yanayacu nos comenta:

“Bueno, de que habían orientado mal a la directiva [el PNCBMCC], tanto al presidente y a la tesorera. O sea, como el programa Bosque aquí en la comunidad se hace el PGI de las necesidades, tanto si hay un comité, ese comité qué es su necesidad. Y ahí tanto de la necesidad y qué cosas van a comprar para que mejoren. No han hecho lo que decían, lo que el comité [de la comunidad] ha pedido. No se ha hecho ninguna de esas cosas. (...) Han comprado hartas cosas que no deberían de comprar” (Entrevista a Javier – CCNN Yanayacu).

El señor Javier hace referencia a que el programa ha asesorado mal a la directiva de la comunidad, y que ello ocasionó que no se cumpla lo que la comunidad consideraba prioritario. De esta manera, las adquisiciones que se hicieron no serían las adecuadas para los PGI de la comunidad.

Además, nos cuenta el señor Javier, que ellos – como comunidad – han pedido que sean los técnicos quienes tengan que rendir cuentas por el dinero perdido. Así nos lo expresa:

“Hasta justamente hemos pedido que los que nos orientan que por qué no le ponen a ellos [a rendir cuentas]. El tercer trimestre del primer año era el problema grande que se ha dado, donde había desaparecido 13 mil soles” (Entrevista a Javier – CCNN

⁶⁰El nombre ha sido cambiado para salvaguardar la identidad de la persona.

Yanayacu).

Del mismo modo, nos comenta que los técnicos copiaban firmas de los miembros de la comunidad para presentar en sus informes:

Javier: O sea, nosotros como comunidad ya, a partir que mi persona ha sido una de las personas que más ha podido ver de cerca ese tema [gasto de dinero], que había facturas a mano, que han adulterado y había cosas que nosotros teníamos que la comunidad saber de qué manera se hizo el gasto, el retiro, el monto ejecutado; todo eso tenía que ser proyectado. Y ellos no lo hacían. (...) *Había estrategias también de que las firmas. En la reunión general se dan esas firmas. Le han adjuntado pegando copia para que presenten sus informes.*

E: Pero esas reuniones nunca se daban.

Javier: Sí se daban las reuniones, como todo mes se da la reunión general. Y todos los que participan en la asamblea firman su presencia. Y eso de ahí sacaban copia para presentar.

E: Como si todos estuvieran de acuerdo con el informe.

Javier: Exactamente. Ahí ya pudimos ver más de cerca lo que estaban haciendo.

Como apreciamos, las firmas que presentaban los responsables del PNCBMCC sobre la aprobación de las actividades a realizarse no contaban con la aprobación de los miembros de la comunidad. Además, la comunidad no tiene conocimiento de cómo se hizo el gasto; esto quiere decir que los técnicos no brindaron el conocimiento necesario a la comunidad sobre el uso del dinero; asimismo, la comunidad reporta que había facturas adulteradas. Todos esos malos manejos por parte del PNCBMCC llevó a que muchas comunidades no pudieran hacer el rendimiento de cuentas necesario para poder continuar dentro del programa.

El PNCBMCC buscó la ayuda del IBC para poder buscar una solución a los informes que tienen que presentar las comunidades. Es ahí cuando el IBC da cuenta que los informes anteriores (presentados trimestralmente) también habían estado mal y, a pesar de eso, el PNCBMCC continuó dando los desembolsos de dinero.

Por esta razón, el PNCBMCC y el IBC realizaron un análisis y descubrieron que los técnicos habían falsificado las listas de asistencia y que los talleres o capacitaciones en realidad no se dieron con la metodología participativa que debía hacerse. Así nos lo confirma la señora Genoveva (IBC):

“Cuando nosotros nos reunimos con el Programa Bosques hacemos un análisis de todo esto, este mal procedimiento que habían hecho le decimos: "¿Pero cómo acá se ha podido hacer así? los concejales [consultores] nunca [han brindado los talleres]... "No, los concejales han ido a dar la capacitación y ellos tienen acá acta de lista de asistencia [firmas] que han hecho" [informaban funcionarios del PNCBMCC]. Hacían las listas que no eran, nunca se han dado estos talleres, nunca les han dado talleres con una metodología, realmente, que los pueblos puedan entender cómo van a manejar esos fondos, cómo son los formatos, cómo van a hacer... Es una mentira, nunca les han dado” (Entrevista a Genoveva Freitas – IBC).

Este testimonio sumado al testimonio del señor Javier sobre el uso que los técnicos les daban a las firmas de las reuniones generales de la comunidad para reemplazar las firmas de sus informes, nos confirma el mal manejo que tuvieron los consultores o técnicos del programa en la región. Ante este mal manejo, el PNCBMCC con el apoyo del IBC decidieron realizar nuevos talleres para generar un nuevo PGI que involucre la visión de las comunidades sobre su desarrollo. Lamentablemente, empezó la pandemia y no se pudo llevar a cabo estos talleres.

En junio del 2020, el PNCBMCC quiso coordinar con el IBC sobre ayuda para el trabajo virtual con las comunidades. El IBC solicita al PNCBMCC que realice un plan de trabajo sobre las actividades a desarrollarse con las comunidades en el contexto de pandemia y de acuerdo a eso ellos iban a brindar el apoyo necesario. El PNCBMCC nunca realizó el plan ni se comunicó con el IBC. Es así, que el PNCBMCC decide trabajar solo en la cuenca.

Entre septiembre y octubre del año 2020, el PNCBMCC se vuelve a comunicar con el IBC para solicitar ayuda porque a las comunidades (nuevamente) les está yendo mal, pues casi todas las comunidades de la cuenca del Ampiyacu tienen el convenio

anulado⁶¹. Esto demuestra una descoordinación entre el PNCBMCC-Lima y la sede zonal Loreto, pues mientras uno solicita ayuda, en Lima se anulaban los convenios. Asimismo, los convenios se anularon adjudicando que sí había un seguimiento virtual en pandemia, algo que no era cierto.

La gran limitación del PNCBMCC es que no logra integrar la visión de las comunidades en su implementación, así como no realiza actividades donde las comunidades participen activamente.

5.4 Comunidades de la Cuenca del Ampiyacu-Apayacu

Las comunidades que forman parte de esta investigación son la CCNN Brillo Nuevo, la CCNN Boras de Pucaurquillo, la CCNN Huitotos de Pucaurquillo, la CCNN Yanayacu y la CCNN San José de Piri.

	Comunidades	Titulación	N° familias	Area comunidad	Area conservación	Etnia	Actividades	Distrito	Provincia	Presidenta mujer
PNCB	Brillo Nuevo	1975 ampliación con 2015	51	5,290	9794	Bora	agricultura, pesca, crianza de animales, caza fauna, artesanías	Pebas	Mariscal Ramón Castilla	Anterior a la actual
	Boras de Pucaurquillo	1975 (Ampliación 2015)	63	1.395Ha	13040.00Ha	Bora	agricultura, pesca, crianza de animales, caza fauna, artesanías	Pebas	Mariscal Ramón Castilla	Actual presidenta
	Huitotos de paucurquillo	1991	49	5834.38Ha	8634.84Ha	Huitotomurui	agricultura, pesca, crianza de animales, caza fauna, artesanías	Pebas	Mariscal Ramón Castilla	
	Yanayacu	1991	36	9496.646Ha	8924Ha	Yagua	agrícola, pesca, palmeras	Las Amazonas	Maynas	
SIN PNCB	San José de Piri (NO PNCB)	reconocida 1978, titulada 1992	54		Solicitud de Ampliación	Yagua	agrícola, pesca, palmera, crianza de animales	Pebas	Mariscal Ramón Castilla	Actual presidenta

Tabla 15. Cuadro de comunidades nativas en la región Loreto

De estas comunidades la única que no presenta un contrato con el PNCBMCC es la comunidad de San José de Piri, ubicada en el distrito de Pebas, provincia Mariscal Ramón Castilla. Esta comunidad nos sirve como comunidad control en la cuenca, pues nos permite analizar los cambios que ha generado el PNCBMCC.

5.4.1 San José de Piri: Comunidad sin PNCB

Primero, debemos mencionar que San José de Piri es una comunidad que sí quiso pertenecer al PNCBMCC, pero que no lo logró debido a la falta de aprobación de una solicitud de ampliación en sus límites territoriales, la cual fue solicitada por ellos mismos.

⁶¹ De las comunidades estudiadas para esta investigación, solo la CCNN Yanayacu ratificó su convenio. La CCNN Brillo Nuevo tenía que subsanar observaciones para poder ratificar su convenio, mientras que la CCNN Huitotos de Pucaurquillo tenían que subsanar observaciones y firmar la adenda. Sin embargo, al término de esta investigación no quedó claro si la CCNN Huitoto de Pucaurquillo ratificó su segundo año.

Esta solicitud de ampliación actualmente se encuentra en proceso; por lo que su territorio no es lo suficientemente extenso para ser parte del programa de conservación.

A nivel de comunidad, San José de Piri se caracteriza por el aprovechamiento de recursos de la chacra para consumo y para venta. Los recursos pesqueros son principalmente para sustento, pues ellos no tienen cochas, y si quieren pescar necesitan ir al río. El río que usan para este fin es normalmente el río Amazonas, pues para pescar en el Ampiyacu necesitan un permiso⁶².

Respecto a la toma de decisiones en la comunidad, todo es por asamblea y tanto mujeres y hombres participan. Actualmente, la presidenta de la Junta Directiva es una mujer.

Respecto a las capacitaciones recibidas, éstas se han dado por parte del ACR para el manejo de la fauna, bosque y títulos de propiedad. Los entrevistados reportar talleres sobre manejo de plantas, plantas medicinales y sobre el manejo forestal. Sin embargo, la principal actividad se concentra en el trabajo de su purma.

Respecto a sus tradiciones, los comuneros reconocen como una tradición el 'masato', el cual es considerado un alimento tradicional de los pueblos yaguas. Éste está elaborado a base de la yuca blanca, la cual es rallada y luego es convertida en bebida. Otra tradición es la danza del Bujurqui, donde tocan el tambor y la flauta de Pifano. Los tejidos de chambira también son tradicionales, y su elaboración es transmitida de madres a hijas. Los tejidos que realizan son principalmente hamacas, icras y canastas.

A nivel del hogar (*household*), la división de labores entre hombres y mujeres se corresponde con las otras comunidades. Tanto los hombres como las mujeres se encargan de la chacra, ambos pueden ir a pescar si lo desean, y es principalmente la mujer la que se encarga de los alimentos. También es la mujer la que realiza las artesanías y las vende para generar ingresos. Cabe recalcar que esta venta es de carácter individual, pues no hay ninguna asociación de artesanos o de mujeres en San José de Piri.

Como podemos observar, San José de Piri es una comunidad que tiene un origen local, y que a pesar de ello vio limitado su acceso de recursos producto de la formación del ACR, pues limitó su acceso al río Ampiyacu. Sin embargo, sí ha recibido capacitaciones

⁶² Tradicionalmente, esta comunidad tenía acceso al río Ampiyacu, pero desde la creación del ACR el acceso al río se restringió debido a que es necesario tramitar un permiso.

como parte de los comités de vigilancia del ACR, las cuales han ayudado en la gestión que tiene la comunidad sobre sus recursos y territorio. Asimismo, podemos notar que las actividades concernientes a la chacra son realizadas tanto por hombres como por mujeres. Del mismo modo, tanto hombres y mujeres participan en las asambleas de la comunidad para la toma de decisiones, y resalta que tengan una presidenta de la junta directiva de la comunidad mujer.

5.4.2 Comunidades con PNCB

Las comunidades que firmaron el convenio con el PNCBMCC son CCNN Brillo Nuevo, CCNN Boras de Pucaurquillo, CCNN Huitoto de Pucaurquillo y CCNN Yanayacu. De estas comunidades solo la CCNN Yanayacu ratificó el convenio, pues CCNN Brillo Nuevo y CCNN Huitotos de Pucaurquillo tenían observaciones por levantar, de tal manera que, si lograban subsanar las observaciones, podían ratificar el convenio.

Al finalizar el trabajo de campo en el presente estudio, la comunidad Huitotos de Pucaurquillo aún no había firmado la adenda, y por ello no podrían ratificar el contrato.

Las características de las comunidades de la cuenca son similares en muchos aspectos. Primero a nivel inter comunal, el ACR surge como un integrador para las medidas de protección de recursos. Esto se ve en los planes de manejo forestal, de fauna y de pesca, así como en los comités de vigilancia. A este nivel, la participación de los comités está conformados tanto por hombres como por mujeres, aunque es cierto que la participación de las mujeres es menor.

A nivel comunal, se encuentran también los comités de vigilancia y COLOVIPA⁶³, ambos conformados tanto por hombres como por mujeres de la comunidad. Aunque en los comités tienen a haber mayor presencia de hombres que mujeres, la presencia de las mujeres en los comités pesqueros es mayor a la de los comités de vigilancia forestal.

Respecto a la toma de decisiones en la comunidad éstas se dan en asambleas y tanto hombres y mujeres pueden dar su opinión. En dos comunidades -sin contar San José de Piri -ha habido o hay actualmente presidentas mujeres: CCNN Brillo Nuevo y CCNN Boras de Pucaurquillo. El caso atípico respecto a este tema es la CCNN Yanayacu, donde las mujeres entrevistadas reportan que sienten vergüenza o nervios al expresar sus opiniones incluso si los hombres de la comunidad se las piden, esto es porque “no

⁶³ Comité Local de Vigilancia de Pesca Artesanal

están acostumbradas”. Así nos lo expresa la siguiente cita, donde nos evidencian que no suelen opinar en las reuniones y que no saben qué pueden decir:

“Es porque nosotras no estamos acostumbradas. Por ejemplo, acá el presidente.... Parece que me acuerdo [de] todo de mi mente, le digo. Me he puesto nerviosa, señorita. No decimos nada. Qué voy a opinar yo. No sé ni qué voy a opinar” (Entrevista a María⁶⁴ – CCNN Yanayacu).

Esta falta de participación denota una falta de confianza en ellas misma. Esto queda evidenciado no solo en su nerviosismo, sino en el poco valor que le dan a su propia opinión. Esta falta de participación por parte de las mujeres se ve reflejada en la comunidad. Así, la comunidad de Yanayacu es la única comunidad -dentro del PNCBMCC -que no tiene una asociación de mujeres. Al mismo tiempo, la venta de artesanías (realizadas principalmente por mujeres) es realizada de forma individual. Frente a esto, ellas fueron cuestionadas sobre la formación de una asociación, a lo que respondieron:

E: Y en algún momento no han pensado asociarse, juntarse 4 o 5 o 6 mujeres y decir "vamos a formar nuestra asociación". Y de repente proponer a la FEPYRA que les apoye o a la directiva.

María: *No, no hemos pensado eso nosotras.* (Entrevista a María – CCNN Yanayacu)

Esto nos evidencia, una vez más, la falta de participación respecto a sus intereses y cómo fortalecerse como mujeres dentro de la comunidad. Las referencias a ‘no saber qué se va a opinar’ o ‘no haber pensado la formación de una asociación de mujeres (artesanas u otra)’ es un indicativo de que ellas como mujeres no pueden marcar una diferencia entre las actividades comunales y las actividades propias. Es decir, pueden organizarse para realizar actividades en beneficio de su comunidad como los son los comités de vigilancia, pero nunca han pensado organizarse ellas mismas aprovechando los conocimientos ancestrales propios de las mujeres.

Lo opuesto a esta situación ocurre con las mujeres en las comunidades Bora y Huitoto, pues éstas se organizan en asociaciones para comercializar sus productos. Estos

⁶⁴Se cambió el nombre para proteger la identidad de la persona

productos son una expresión de su cultura, por lo que son un capital cultural que al ser comercializados se convierten en un capital económico. Las mujeres Bora y Huitoto realizan artesanías a base de la fibra de chambira y venden sus productos en ferias, de tal manera que pueden generar un ingreso para el hogar. Asimismo, las comidas típicas -que también son consideradas parte de sus tradiciones -están hechas a base de yuca o yuca rallada. De la yuca obtienen el ají negro, el casabe y la fariña; productos que son de consumo y para ser comercializados en las ferias locales o mediante asociaciones.

Esta iniciativa de organizarse denota una mayor capacidad de agencia por parte de las mujeres, y una concepción que implica una igualdad entre las mujeres y los hombres. Las mujeres nos relataron que ese empoderamiento fue un proceso producto de diversos talleres y charlas que las motivaron a cuestionar los roles del hombre y la mujer dentro de la comunidad. De esta manera, ahora ellas entienden que tanto el hombre como la mujer tienen los mismos derechos. Así nos lo han expresado:

“Bueno, señorita, somos pues líderes hoy en día. somos mujeres que defendemos nuestros derechos.

(...)

Uy, señorita, [antes] éramos maltratadas. Legalmente, a veces éramos maltratadas, quizás psicológicamente, verbalmente. Pero hoy en día, ya no. Ya sabemos nuestros derechos que somos

(...)

Ha sido un proceso, señorita, porque antes que nos vengán a organizar, hemos sufrido bastante. Pero hoy también, eso se ha superado mucho” (Entrevista a Fiorella⁶⁵ – CCNN Huitoto de Pucaurquillo)

“Es que antes también, vamos a decir, solo respetaban a la mujer del curaca, pero ahora todo es el hombre y la mujer, vamos iguales. Ahora las mujeres están adelante. Antes las mujeres pura... [maltrato] vivía antes la mujer. Pero, ahora las mujeres también son autoridad” (Entrevista a

⁶⁵ Se cambió el nombre para proteger su identidad.

Graciela – CCNN Huitoto de Pucaurquillo).

“Sí. Decían que los hombres venían de su trabajo, pero se iban a trabajar los dos con su mujer. Se iba echar a su hamaca y la mujer pobrecita cansada, ella cocina y todavía ‘ve a comer acá’ y el hombre echado. Pero, ahora no debe ser así. Viene de trabajar y ya debe estar parando la olla, prendiendo la candela. Es un avance en la vida” (Entrevista a Graciela – CCNN Huitoto de Pucaurquillo).

Además, ellas son conscientes que tienen la posibilidad de opinar y participar de las asambleas y juntas de su comunidad, así como a ocupar cargos y de participar de diferentes eventos (nacionales e internacionales); es decir ahora ellas son lideresas.

“...hoy también hemos salido adelante nosotras las mujeres. Participamos en diferentes eventos que se dan. Llegamos a ser líderes. Como también digo, algunas somos buenas líderes, como algunas somos malas líderes. Eso no falta. En todo hay eso. Lo bueno y lo malo.

(...)

Ellos [hombres] también opinan. Pero, ahora se dan cuenta que nosotras antes no podíamos ni opinar, pero opinábamos, llevábamos cargos como ellos. Quizás no somos iguales, pero tenemos el mismo derechos del hombre de llevar un cargo, de opinar” (Entrevista a Fiorella – CCNN Huitoto de Pucaurquillo)

A nivel del hogar (*household*), los roles del hombre y la mujer son compartidos, aunque recaen en mayor medida en la mujer. Esto es, porque la mujer se encarga principalmente de los alimentos, pero para poder prepararlos necesita de la ayuda de su pareja. Por ejemplo, para preparar el ají negro, las mujeres entrevistadas señalan que son ayudadas por sus esposos e hijos -en especial si es para venta -y ese patrón se repite también en las actividades de artesanías. Si bien es cierto que la mujer es quien realiza la actividad, la obtención de la materia prima es hecha en compañía del

hombre, quien ayuda a cortar el cogollo. Un ejemplo de esto se aprecia en el fragmento de la entrevista realizada a la señora Jimena⁶⁶ de la comunidad Boras de Pucaurquillo:

Jimena: Con mi esposo, a veces él madrugaba. Él llegaba 10, 11 de la mañana acá, con doce cogollos de Chambira.

E: ¿Normalmente apoyan los hombres a cortar?

Jimena: A cortar porque [es] peligro[so], señorita. Pero ahora yo saco [cogollo], a veces, yo solita. Como ya estaba reforestado ya no es peligroso, ya. Es lindo, tú te vas nomás (Entrevista a Jimena – CCNN Pucaurquillo).

Otro ejemplo hace referencia a las actividades que son consideradas pesadas para la mujer como la obtención de madera para el hogar o cargar yuca desde la chacra. Dichas actividades son realizadas por el hombre para la obtención de materia prima que luego será transformada en alimento:

“Bueno, el rol de los hombres es sacar leña. Cargar la yuca de chacra y las mujeres empiezan a rallar, comienza a exprimir. Y el rol es sacar leña, para que puedan atizar, para que puedan convertir en ají negro; [para obtener] el caldo de la yuca.” (Entrevista a Rodrigo – CCNN Brillo Nuevo)

De esta manera el ‘ají negro’ y la obtención de chambira son actividades compartidas porque tanto el hombre como la mujer trabajan juntos para la obtención de la materia prima y el procesamiento, tanto de la yuca como de la chambira. Es así que el esposo *ayuda* a sacar la leña y carga las yucas para la preparación del ají negro. En el caso de las artesanías, el esposo *acompaña y ayuda* a la mujer para la obtención de la materia -chambira.

⁶⁶ El nombre ha sido cambiado para salvaguardar la identidad de la persona.

5.4.2.1 Asociaciones de Mujeres en el Ampiyacu

Estas asociaciones de mujeres fueron formadas independientemente del PNCBMCC y no han recibido ningún beneficio directo del programa -más allá de la capacitación para la siembra de Chambira.

En esta sección queremos explorar el nivel organizativo de las mujeres indígenas de la cuenca del Ampiyacu o la falta de organización de las mujeres respecto a sus asociaciones. Al mismo tiempo, queremos exponer cómo los actores externos pueden o no significar una mejora en la calidad de vida y empoderamiento de las mujeres; del mismo modo, queremos hacer evidente la importancia de la *estandarización del producto* para un mayor alcance de mercado y la implicancia que eso conlleva para las mujeres.

5.4.2.1.1 Ají Negro: Un Emprendimiento como Alternativa al Conflicto

Para entender por qué las mujeres Bora y Huitoto quisieron realizar este emprendimiento, primero hay que hablar del Chef Pedro Miguel Schiaffino. Este Chef es dueño del restaurante Malabar y Amaz en Lima, y como parte de su carta incluye platos que como insumos tiene productos amazónicos, como lo son el almidón de yuca, fariña, túcupi y ají negro (*El Comercio* 2013; *The Worlds 50 Best* 2019).

A diferencia de otros actores dedicados al sector gastronómico, el chef Schiaffino se ha acercado a varios productores rurales amazónicos. El Chef explica que estos insumos amazónicos generan una cadena productiva y rescata la cultura ancestral de la zona, de esta manera se genera una economía privada a largo plazo basada en la compra de estos productos a las comunidades Bora y Huitoto (*The Worlds 50 Best* 2019). ¿Qué implicancia tiene esto para las mujeres del Ampiyacu? Pues el Chef les compra el ají negro que ellas producen. ¿El problema? El grupo que trabaja con el Chef Schiaffino es muy pequeño, por lo que no pueden ingresar todas las mujeres que deseen procesar la yuca.

A raíz de que no todas las mujeres pueden ser miembros del grupo del Chef Schiaffino, debido a que él trabaja con un número limitado de personas para garantizar la calidad

del producto, es que la lideresa Antonia Rojas⁶⁷ -quien fue miembro del grupo del Chef Schiaffino por poco tiempo -pide ayuda al IBC para poder crear un grupo de mujeres que procesen la yuca. En este grupo, ella sería la presidenta.

En ese sentido, el IBC la asiste en la búsqueda de asociaciones que puedan ayudar económicamente a establecer una asociación de mujeres focalizadas en el procesamiento de la yuca. Por esta razón, la contacta con la Sociedad Zoológica de Fráncfort (Frankfurt) (FZS) y con el SERNANP⁶⁸. Dichas instituciones le brindan la ayuda solicitada y logra conseguir apoyo para formar la asociación de mujeres y trabajar en el procesamiento de la yuca.

El IBC puso en contacto a Antonia Rojas con la DIREPRO⁶⁹, quienes le recomendaron formar una empresa. Esta recomendación se realizó al ser un grupo considerable la cantidad de mujeres pertenecientes a la asociación, y debido a que tener una empresa formalizada les permitiría articularse comercialmente. Para poder realizar transacciones comerciales la empresa necesitaría un registro en SUNARP⁷⁰ y SUNAT⁷¹. De esta manera, al registrarse y formalizarse el grupo, se formó la empresa denominada 'Hijas Procesadoras de la Yuca'.

Para la formalización de la empresa, el IBC apoya con el pago a registros públicos, al notario y a DIREPRO; mientras que los gastos del viaje a Iquitos los costean las socias. Frente a esto hay versiones encontradas, porque mientras el IBC dice que todo eso ya estaba discutido, la socia Marina dice que ellas no sabían que ese viaje era para formalizar la empresa, pensaban que era una feria para exponer el 'ají negro'. Del mismo modo, se crea una confusión respecto a la repartición de los beneficios del módulo.

Empecemos primero por saber cuántas eran las socias originales y por comprender la estrategia que emplea Antonia Rojas para la recolección de su producto. Antonia crea una asociación de originalmente 15 mujeres asociadas y aproximadamente 15 más estaban de apoyo. Las mujeres asociadas pertenecían a las CCNN Bora de Pucaurquillo

⁶⁷ Se le ha renombrado a la persona para salvaguardar la identidad de la persona.

⁶⁸ Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado

⁶⁹ Dirección Regional de Producción

⁷⁰ Superintendencia Nacional de los Registros Públicos

⁷¹ Superintendencia Nacional de Aduanas y Administración Tributaria

y CCNN Huitoto de Pucaurquillo; las mujeres de apoyo pertenecían a la CCNN Brillo Nuevo.

La mecánica que empleaba Antonia para poder vender el ají negro consistía en recolectar el preparado de cada una de las mujeres, juntarlos y obtener el producto final.

El primer conflicto surge por la competencia que siente el grupo del Chef Schiaffino frente al grupo formado por Antonia Rojas. El grupo del Chef pretendía tener la exclusividad de la producción de ají negro. Esta exclusividad no es posible, porque el ají negro es una tradición culinaria que se enseña de madres a hijas y es compartida por todas las comunidades Boras y Huitotos; es decir es parte de sus conocimientos ancestrales.

El 2018 el IBC realiza un diagnóstico con el fin de articular estas asociaciones de ají negro con empresarios. Es así que a la comunidad llegan visitas de Chefs invitados por el IBC. Estos le aconsejan que trabajen unidas. Esto es porque para poder tener un buen producto es necesario estandarizar la preparación, pero esta estandarización no ocurría con el producto del grupo de Antonia Rojas, puesto que cada miembro traía el preparado de su casa y luego lo juntaba con el preparado de las otras miembros. El problema es que al juntar los diversos preparados de diferentes texturas se alteraba o degradaba el sabor de la mezcla.

Para evitar la degradación de la mezcla, Antonia busca ayuda para crear un módulo de procesamiento, y es allí cuando la FZS la contacta con la Embajada Alemana. La embajada le solicita una propuesta de proyecto. El IBC ayuda a Antonia con esa tarea y eventualmente ella obtiene el financiamiento para el módulo.

La Embajada Alemana pedía que una institución ya sea el IBC o la FZS administre el fondo ganado⁷². Entonces, había tres partes en la administración y gasto de este fondo. Una parte era la asociación 'Hijas Procesadoras de la Yuca', otra el IBC y otra la FZS. La asociación 'Hijas Procesadoras de la Yuca' se encarga de la mano de obra e insumos (madera); el IBC financia la gasolina para transformar la madera en listones; y la FZS compra los equipos en compañía de Antonia (ralladoras, bandejas, etc.). Toda esta información fue brindada a las socias⁷³.

⁷² El IBC sugiere a Antonia que sea la FZS la que administre el fondo, esto es principalmente porque el IBC siempre se queda con un porcentaje de los fondos que reciben.

⁷³ Esta información fue obtenida gracias a una entrevista realizada a Genoveva Freitas, quien pertenece al IBC.

El segundo conflicto se origina producto de la confusión y mala comunicación en la asociación en los temas referentes a la formalización de la empresa. Las socias no tenían conocimiento sobre los detalles para la formalización de la empresa, ellas pensaban que el viaje a Iquitos era para participar en una exposición del ají negro. Esto queda expresado en la siguiente comunicación:

“Yo le digo: "Hermana, yo no voy a poder viajar contigo". Le digo así: "Si tú me dices que estas yendo a exponer el "ají negro", mejor vete con mi mamá, ella que sabe mucho mejor de cómo preparar el "ají negro", vaya con mi mamá", le digo. "Ya", me dice. "Sí, tenemos que ir hoy, mañana mismo tenemos que ir ya" (Entrevista a Marina – CCNN Bora de Pucaurquillo).

En esta entrevista, la señora Marina, nos relata cómo desde un primer momento ella hace referencia al viaje a Iquitos como una exposición referente al ají negro, esta es la razón por la cual quería que su mamá vaya, ya que ella es la que más conoce sobre la preparación del ají negro. Frente a esto, Antonia no hace ninguna aclaración sobre el viaje.

La señora Marina, nos sigue relatando los sucesos de este viaje y la posterior falta de organización y comunicación respecto a los insumos obtenidos por el convenio con la Sociedad Zoológica de Fráncfort (Frankfurt) (FZS):

“Vera, mi mamá se fue pensando que solamente era la exposición del "ají negro", total señorita no era así. Total, llegando a Iquitos, ellos no eran para que se queden ellos, era directamente para que ellos vayan a Lima, ya a firmar el convenio de esta empresa. Señorita, nosotros no sabíamos esto. Entonces, cuando viene mi mamá, me dice... Ni ella [Antonia] no sabía esto. Viene [a la comunidad], nos reunimos señorita, hicieron la asamblea; en esa asamblea ella nos dice que las cosas ya estaban viniendo ya. "Pero ¿cómo?", le digo: "pero no estaba bien planificado, ya si vienen las cosas que sea como tú nos habías contado". En cuanto llegan las cosas, eran para dar mitad al grupo de allá y mitad para este lado. Total señorita, cuando llegan los materiales, las cosas ya no eran así. Hicimos la asamblea, ella [Antonia] dice que: "no era posible, que va a ser repartido las cosas en partes iguales, si no, que solamente la empresa quiere una sola casona, que se haga una sola casona"; ya no era como que ella nos había venido a decir. Y entonces señorita, en esa

asamblea casi mayoría de las mujeres de este lado se habían desanimado ya. Y ellos dicen que “ellos no van a aceptar eso”, porque ellos: “Así, ella no ha venido a contar que solamente una casona, ella nos ha dicho que nos va a dar nuestra parte” (Entrevista a Marina – CCNN Bora de Pucaurquillo)⁷⁴.

La FZS manejó la financiación de la construcción de la casona que iba a servir para el procesamiento de la yuca en la comunidad Bora de Pucaurquillo. Es en este momento que surge un tercer conflicto. Esto se da principalmente porque, según nos cuenta Marina, originalmente habría dos centros de procesamiento, uno en cada comunidad. Sin embargo, luego se enterarían que solo habría uno. A pesar de estos malos entendidos y falta de comunicación, la asociación “Hijas procesadoras de la yuca” prosiguió.

Entre los malos entendidos y conflictos producto de esta mala comunicación, surgieron predisposiciones a la desconfianza. Esto queda evidenciado por el cuarto conflicto al rendir cuentas sobre la fabricación de la maloca (módulo de procesamiento).

Para construir la maloca donde estaba el módulo, las mujeres trabajaron arduamente e incluso pidieron ayuda a sus esposos. Debido a esta ardua labor, los miembros de la comunidad esperaban recibir un incentivo por el trabajo de varios días. Este incentivo nunca llegó, pues de acuerdo a lo establecido la asociación iba a contribuir con la mano de obra -valorada en 5000 soles. Esto generó un cuarto conflicto que se originó en otro malentendido como veremos en la siguiente cita:

“Yo voy a viajar”, ella la señora Antonia me dice: “Yo voy a viajar hermana”, me dice... Pero, me dice... En cuanto terminamos nosotros nos reunimos con el IBC ahí en mi casa, con la señora Ana Rosa y la señora Genoveva (miembros del IBC); y entonces los hombres, que no han sido considerados, eran como diez hombres también que han [trabajado]. ¿Qué tú crees, que nosotros las mujeres vamos a armar una casa?, no, es trabajo de hombre. Y entonces, al término del trabajo nos reunimos con ellas, con las dos señoras de ahí, del IBC, donde que los hombres, nosotros todos también, así como alegres por el término del trabajo, le

⁷⁴ Énfasis propio

pedimos... Así, quizás como digo yo, en nuestra manera de indígena, le decimos: "Señora Ana Rosa, nosotros "... Los varones más que todo, yo tengo uno, mi cuñado que él es el que se ha sacado el ancho para que esa casona se termine, dice: "Señora Ana Rosa, nosotros al menos queremos, si quiera, un pequeño incentivo; al menos por la alegría del trabajo que nosotros hemos terminado.

Entonces, la señora Ana Rosa nos ha aceptado encantadísimo, diciendo que: "A vos hermana, sí vamos a venir trayéndoles el incentivo de lo que ustedes están pidiendo". Y nosotros espere el incentivo que habíamos pedido" (Entrevista a Marina – CCNN Bora de Pucaurquillo).

Es evidente que tanto las representantes del IBC como los miembros de las comunidades no pudieron entenderse. Este mal entendido ocasionó una predisposición contra Antonia que luego terminaría en un conflicto más grande.

Para poder terminar el módulo, la FZC contrata una constructora que se encarga del cemento, el piso, la instalación de la bomba, etc. El costo es de 15 mil soles. Este hecho genera otro conflicto. Al momento de rendir las cuentas, la empresa constructora da una factura con precios que la comunidad considera elevados. Un ejemplo de este es el saco de cemento a 36 soles, cuando en Pebas cuesta 26 soles. A raíz de esto, las socias piensan que esos diez soles de diferencia entre un precio y otro es porque Antonia está robando dinero; sin embargo, las socias no consideran el transporte y el gasto que este genera; es decir el flete y desembarque.

A fines de marzo se programó que representantes de la embajada alemana vinieran a entregar el módulo, lamentablemente por la pandemia no se pudo dar. Al mismo tiempo, Antonia Rojas se encontraba fuera de la comunidad participando en una feria de artesanías. Entonces, ella no se encontraba en la comunidad al momento de la cuarentena obligatoria causada por la transmisión del virus SARS-COVID 19. Debido a esto Antonia no puede regresar a la comunidad, por esto, la señora Marina se queda a cargo del módulo y decide cerrarlo por la pandemia. Lamentablemente, la señora Marina se ve obligada a viajar de emergencia para buscar atención médica para un familiar, debido a que este ha enfermado de COVID 19.

La señora Antonia y la señora Marina permanecen fuera de la comunidad hasta el mes de junio, que es cuando finalmente pueden regresar. Es en ese momento que número de socias se queja con la señora Marina sobre la actitud de la señora Antonia, pues ella quiere seguir trabajando en el módulo incluso en tiempos de pandemia. Además, aprovechan para tener una reunión y preguntar sobre el incentivo del IBC, y es en ese momento que Antonia les informa que no hay incentivo.

En esta cita apreciamos el relato de la señora Marina respecto a la actitud de Antonia sobre el trabajo y la reunión donde se discutió el incentivo prometido por el IBC:

“Entonces yo vengo, me dicen las demás compañeras, me dicen: "Pero la casona sigue trabajando, la casona no está cerrada, a pesar de que la gente está muriéndose, vuestra señora Antonia no respeta nada", me dice así. Bueno, yo le digo, tarde me voy y le digo: "Hermana Antonia, ¿qué está pasando acá?, mira ve, esta casona debería de estar cerrada por esta enfermedad, nada se está trabajando hermana y las demás compañeras de allá me están pidiendo una última reunión". Hicimos la reunión, ella invocó a la reunión donde que ya le piden las compañeras, diciendo: "¿Dónde está el pequeño incentivo que nos han ofrecido los del IBC?... Queremos". Ya señorita, para qué, ya se empieza el problema, donde que ella dice que no había nada de incentivo, que no había más plata” (Entrevista a Marina – CCNN Bora de Pucaurquillo)⁷⁵.

Estos eventos ocasionan que se pierda la confianza en Antonia y que las socias perciban a Antonia Rojas de forma negativa, como mencionamos anteriormente, se va generando una predisposición en contra de Antonia, la cual se va incrementando conforme pasan los inconvenientes, malos entendidos y desilusiones por parte de las socias.

A pesar de los problemas las socias deciden seguir trabajando para quedar bien con la empresa, ya que habían recibido una orden de 300 kilos de tapioca, 200 de fariña y otro tanto de “ají negro”. Sin embargo, los problemas siguieron debido al uso que Antoniale

⁷⁵ El énfasis es propio

daba a la maloca donde estaba el módulo, y al mal uso que le daba a la furgoneta que le donaron a la empresa. Esto queda evidenciado en las siguientes citas:

“Ella [Antonia] le había hecho a esa empresa como fuera su vivienda, ahí en esa casona ella hacía su minga, su familia; ya no era una empresa, era como fuera ellos vivían ahí, en esa casona ya”. (Entrevista a Marina – CCNN Bora de Pucaurquillo)

“(…) teníamos una furgoneta que también nos habían donado para acarrear nuestra yuca; pero esa furgoneta señorita, su hijo le manejaba como fuera de él”. (Entrevista a Marina – CCNN Bora de Pucaurquillo).

Las socias se sentían molestas con Antonia por la forma en que usaba la maloca y la furgoneta. Este malestar general acompañado con la predisposición de ver a Antonia de forma negativa empeoró con el tiempo. El momento climax de este malestar llegó cuando el hijo de Antonia sufrió un accidente mientras estaba manejando la furgoneta de la empresa.

Este evento ocasiona un quinto conflicto que llega a instancias que van fuera de la comunidad, involucrando denuncias penales. La señora Marina denuncia a Antonia frete a un Juez de Paz. Producto de esta denuncia se organiza otra reunión, pero las otras socias pertenecientes a la comunidad Huitoto empiezan a pedir su “parte para que ellos también hagan sus trabajos” en la otra comunicad. La discusión escala a un nivel donde la policía se hace presente. La señora Marina nos relata los hechos:

“Le digo: "Mira, ve Antonia... Ta bien que tú serás la gerenta, pero no eres la dueña de esta furgoneta, esta furgoneta es de quince mujeres". Señorita ahí empezamos a discutir, yo y ella hemos empezado a discutir.

Me dice: "Así donde te vayas tú no vas a sacar nada, puedes hablar lo que tú quieras, no vas a sacar nada". Y ya le digo “no voy a sacar nada, ya Antonia yo he confiado mucho en ti, pero no para que tú me hables así, pues me digas que yo no tengo derecho a nada”. Pero si aquí ha venido el juez, ha personado le digo a ver... Me voy todavía donde él, le pregunto: "¿Señor juez cómo puede hacerle?, yo tengo este problema", le he empezado a contar que esto era así, "pero eso es de una empresa" me dice, “eso no es de ella”. Verás que yo asenté mi denuncia, yo asenté

mi denuncia ahí, nos llamaron, donde que el juez le dice a ella: "Está mal lo que tú estás haciendo, porque si una cosa es de una empresa no es para que tu hijo manosea y lleve, peor la policía lo agarre. A ver ustedes qué tal, acuerden, traten de solucionar bonitamente". "Veras, hagas tus asambleas con tus quince socias y soluciona", le dije a ella. Veras señorita, eso hemo hecho, eso hemos tratado de solucionar, no" (Entrevista a Marina – CCNN Bora de Pucaurquillo).

Como vemos en la cita, el Juez de Paz les pide solucionar pacíficamente. Es por esta razón que ellas organizan una reunión. La señora Marina nos sigue relatando:

"(...) Y señorita, hicimos la reunión. La primera reunión, ya de este lado, ellos absolutamente no querían saber nada. Ellos solo... Lo que ellas [miembros de la comunidad Huitoto de Pucaurquillo] pedían era que les den sus partes, para que ellos también hagan allá sus pequeños trabajos, y ella [Antonia] se quede también con mitad de las cosas acá. Tres reuniones hicimos donde que buscábamos soluciones alternativas, cómo quedamos, porque la mayoría de este lado...ellos no querían saber más nada ya. ¡Ay, señorita!, tú sabes, ya no era fácil, nos hemos metido en problemas, problemas y problemas. Ya, casi nos hemos empezado, quizás, a golpearlos; tanto los hombres de este lado, de este lado también. La policía ha venido, ella nos ha denunciado". (Entrevista a Marina – CCNN Bora de Pucaurquillo)

Como vemos en el relato de la señora Marina, el problema llegó hasta el enfrentamiento físico. Esto es porque ninguno de los dos lados (la perspectiva de Antonia y la perspectiva de la señora Marina) tuvo un entendimiento de lo que implicaba la asociación, el financiamiento, el manejo del dinero, la rendición de cuenta de los gastos y lo que esto implicaba desde un primer momento.

Frente la denuncia interpuesta por Antonia, la señora Marina. pide ayuda a ORPIO⁷⁶. Es así que aconsejada por un abogado, la asociación organiza dos reuniones más, pero no fueron satisfactorias. Según la señora Marina, Antonia se negaba a darles información sobre el trabajo terminado. Eventualmente Antonia denuncia frente a la policía de Pebas a ocho mujeres y cuatro hombres. El relato es el siguiente:

“Y entonces señorita, ya hemos venido donde el juez. El juez dijo: "No puedo hacer nada, la única persona que ha manejado todo esto eres tú señora Antonia". Le dice él a la señora: "Ahora te cierras a no darle informaciones a esta gente que están pidiendo, dale información, infórmale cómo ha terminado este trabajo, o si ya está terminado o no". Ella decía que faltaba terminar este trabajo, pero... Entonces, el juez le dice: "Si falta terminar este trabajo, ¿por qué tú ya le estás trabajando ahí dentro ya?, tú estás trabajando con tu gente, ¿y la demás gente cómo quedan?; ellos también tienen derecho, así como tú tienes derechos ellos también tienen derecho, porque ellos son la mayoría que han trabajado, tanto hombres y mujeres". Nada señorita, se ha cerrado totalmente; nos denuncia a las ocho mujeres y más cuatro hombres, nos denuncia ante la policía de Pebas” (Entrevista a Marina – CCNN Bora de Pucaurquillo).

Es aquí cuando se produce un sexto conflicto, debido a que la policía las orientó argumentando que si son socias y ha sido decisión de la mayoría tomar las cosas no habría problema. Es a raíz de eso que las socias que se encontraban en desacuerdo con Antonia actúan para dismantelar el módulo a partes iguales, es decir, destruyen el propio módulo⁷⁷. La señora Marina nos relata lo sucedido:

“(…) Sí. Le digo: "Señor policía, yo soy una de las socias que vengo [a] ver sobre esta empresa". Él me dice: "*Señora, ha sido por la mayoría de socias tomaron las decisiones de llevar las partes iguales*"; *¡no hay problema señorita!* Así, yo también como uno... Cuando tú no sabes, nunca sabes las cosas. Yo en aquellos tiempos, con lo que él me había

⁷⁶ Organización Regional de los Pueblos Indígenas del Oriente

⁷⁷ No queda claro en las entrevistas en qué momento entra en la discusión también la FECONA (, haciendo reuniones donde acusaban a Antonia de haber robado, fomentando la confusión sobre quién era el responsable de administrar el dinero.

dicho, yo he venido y les doy a conocer... a conocer a la gente de allá, del otro lado [miembros de la comunidad Huitoto] y entonces donde que... *Señorita, nosotros actuamos ya, actuamos de sacar las cosas, partes iguales.* No [a] partes iguales, porque a las finales, la casa, todo, la casa más... El que más hemos sufrido trabajando se ha quedado ahí, al otro lado, ¿cómo le vas a poder sacar?" (Entrevista a Marina – CCNN Bora de Pucaurquillo)⁷⁸.

Como vemos, las socias destruyeron el módulo que servía para el procesamiento de la yuca y tomaron para sí mismas parte de los componentes del módulo como son las ralladoras y las bandejas. Respecto a esta repartición, las socias pertenecientes a la comunidad Bora de Pucaurquillo no quedaron conformes. Ellas consideran que la casona en la que se encontraba el módulo de procesamiento fue lo más difícil de conseguir, pues implicó la obtención de productos maderables y mano de obra por parte de los hombres de la comunidad. Ellas consideran injusto que no se les haya brindado un incentivo monetario por el trabajo realizado en la construcción de la maloca.

La empresa 'Hijas Procesadoras de la Yuca' se encontraba en constante conflicto y malos entendidos y la destrucción del módulo puso punto final a la asociación. Las mujeres miembros se dividieron, de tal manera que formaron dos grupos, uno que apoyaba a Antonia (cinco mujeres) y otro que apoyaba a la señora Marina (ocho mujeres). Se decide hacer otra reunión, pero ni Antonia ni el grupo que la apoya atienden, y es en ese momento cuando el otro grupo (que apoya a la señora Marina) toma la decisión de entregar la casona (módulo) y todas las cosas al pueblo. Sin embargo, la casona y los equipos son de la empresa, no es de uso particular de las socias, por lo cual ellas no tienen potestad para repartirlo a la comunidad.

Los eventos ocurridos en esa reunión son los siguientes:

"(...) En la última reunión, en ese que estamos solucionar ella saca su... Ellos son solo cinco [grupo de Antonia], son ellos, abandonan la reunión ellos, en precisa hora que nosotros ya hemos decidido entregar al pueblo, porque nosotros ya no más queremos... Del otro lado ellos no más piensan volver más a estar ahí, en esa... juntarse nuevamente,

⁷⁸ Énfasis propio

¿no?. *Entonces decidimos entregar la casona y todas las cosas al pueblo.* Al pueblo, ya no va a ser de este grupo nada más, si no que le tome el pueblo ya. Total (...) ellos [grupo de Antonia] abandonan la reunión. Nos hemos quedado en nada otra vez, y el abogado pues, dice: "Ya, las decisiones no se han cumplido"; y ella le faltó al abogado y el abogado muy amargo se fue. El presidente del ORPIO dijo que: "Yo ya nomás no voy a volver", me dice a mí: "Lo siento mucho, hasta aquí les he podido apoyar en esto, yo no veo solución, Telma", me dice el presidente del ORPIO" (Entrevista a Marina – CCNN Bora de Pucaurquillo)⁷⁹.

Asimismo, este grupo de mujeres al ser mayoría (versus el grupo de Antonia) han tomado la decisión de cambiar a la gerenta, según nos cuenta la señora Marina:

"(...) Y entonces, aquí decisiones se han tomado, en que se va a cambiar a la gerenta. Cambiado a la gerenta, se lo entrega al pueblo de Pucaurquillo Boras, la presidenta va a tomar ya esta empresa y va a nombrar a nueva gerenta. Entonces, esa nueva gerenta va a ocupar esa casona con las mujeres que desean irse, lo que quieren estar con esas mujeres que va a ser elegido en esta asamblea (...)" (Entrevista a Marina – CCNN Bora de Pucaurquillo).

Como hemos visto a lo largo de esta sección, la falta de asesoramiento en cada paso del proceso, desde la formación del grupo, cómo se iban a formalizar, las ventajas y desventajas que esto ocasiona y los compromisos que ellas estaban asumiendo. Del mismo modo, cuando se quiso mejorar la producción invitando a los Chefs, era necesario que acompañado a esto se busque una asesoría en producción alimentaria y capacitaciones vinculadas a estrategias de adaptación al mercado. De esta forma se hubiera evitado los malos entendidos, la falta de coordinación y sobre todo el conflicto y resentimiento que quedó entre las mujeres.

El caso de la asociación 'Hijas Procesadoras de la Yuca' es un claro ejemplo de una falta de comunicación entre las partes involucradas, en este caso las socias y las ONGs

⁷⁹ Énfasis propio

que apoyaban y financiaban la iniciativa. Se evidencia también una falta de capacitación para poder organizarse y tener capacidad de gestión. La falta de comunicación llevó a generar mucha especulación entre las mismas socias, que empezaron a dudar sobre el dinero y la distribución de este. A esto hay que añadir que el primer pedido que tuvieron, el cual realizaron a pesar de los conflictos, demoró mucho tiempo en ser pagado a las asociadas, y eso ocasionó también mucho malestar. Adicional a todo esto, se suma un mal asesoramiento por terceros como ORPIO o el personal policial, lo cual motiva a cierto accionar de las socias que termina siendo contrario a la empresa. Así como un reforzamiento de ideas sobre un *robo* cometido por Antonia por parte de autoridades como FECONA. Todo esto sumado a un contexto de pandemia donde el generar ingresos porque las otras actividades están paradas es un catalizador para el desastre.

5.4.2.1.2 Asociación de Mujeres Artesanas de la Cuenca del Ampiyacu

En la cuenca del río Ampiyacu, nosotros hemos podido identificar tres asociaciones de artesanas, dos de ellas están conformadas por miembros tanto de la comunidad Boras de Pucaurquillo como por miembros de la comunidad Huitotos de Pucaurquillo; mientras que una está conformada por mujeres de la comunidad Boras de Brillo Nuevo. La primera es “Mujeres Tejedoras de Pucaurquillo”, la cual inició actividades el 2017, cuya presidenta es la Señora. Jimena Castro⁸⁰. Se compone de 38 socios -32 mujeres y 6 varones. Su junta directiva se compone de la presidenta, secretaria, tesorera y vocal. Esta asociación no solo se dedica a la chambira, tiene entre sus filas pintores y tutumitas.

Respecto a la distribución de funciones en la asociación, todos los socios trabajan los pedidos, sin importar si son hombres o mujeres o el tipo de pedido. Los pedidos se cumplen entre todos, porque la distribución del dinero también es para todos los miembros por igual. Respecto a esto, la presidenta nos explica:

“Por ejemplo, hemos tenido el año pasado [pedidos] de hamaca. Entonces yo le he reunido a ellos. Les he dicho: "mira, tenemos pedidos: tres hamacas", pero así era. Así querían camufladito. No querían hamaca, así como que... Entonces le digo, aquí no van a decir los hombres que no. Aquí van a torcer, vamos a hacer color, vamos a hacer

⁸⁰ Nombre cambiado para proteger la identidad de la persona

todo. Todos tenemos que trabajar porque la plata va a venir para todos, no es para mí solito. Entonces, ahí yo he tenido que aprender a torcerlos, los hombres torcían. Yo tengo en mi celular mis videos que yo le tomo para evidencia también. Así cuando es, a veces nos piden. Por ejemplo, en otra vez doña Zoila me ha pedido, cuando estaba en reunión me dice, (...). Me dice: "toma foto", me dice, "y me mandas". Yo he tomado foto con todos los hombres ahí sacando la Chambira. Y ella me ha pedido, no sé qué estaba haciendo, yo le he mandado a ella. Así todos trabajamos "(Entrevista a Jimena – CCNN Bora de Pucaurquillo)⁸¹.

Esta asociación se encuentra inscrita en registro públicos, pero actualmente el RUC se encuentra inactivo, por esta razón sus documentos no fueron aceptados en un concurso al que postuló donde el premio era de 80 mil soles. La señora Jimena nos relata:

"Inactivo, así me ha explicado el señor Jorge, de MINCETUR de Lima. Y ahora este año me ha llamado para trabajar con asociaciones que están activados, en regla sus documentos, inscritos en el Registros Públicos, en la SUNAT, declarado y todo. A mí me falta sacar el de mi asociación para su CV de todas mis mujeres, de todos está activo. De mí como presidenta, y ahorita él me ha dicho que voy a sacar RUC de la asociación. Que debe de ser una partida de nacimiento para yo presentar. Por eso, ahorita he salido rechazada en ese concurso de 80 mil soles. Yo estaba concursando ahí. Y total he rebotado los documentos, señorita" (Entrevista a Jimena. – CCNN Bora de Pucaurquillo).

Además, la señora Jimena Castro no entiende porque a su asociación aparece en registros públicos como 'privada'. Lo que ella nos explica, es que realizó la inscripción de su asociación como persona jurídica, pero, en su lugar, la han inscrito como persona natural con empresa, lo cual ha limitado a su asociación para ser beneficiadas por un

⁸¹ Énfasis propio

bono. Ella en su relato nos da a entender que no entiende porque aparece como una persona “*platuda*”:

Jimena: Este mi asociación, cuando me he inscrito en los Registros Públicos, será pues, me han puesto privada, ¿dí?; mi asociación privada. Pero nosotros no tenemos pues, cantidad de plata.

Jimena: Ni ingresos mensuales. Como dice la señorita, ellos deben de preguntarnos o sino por sistema que saca de dónde es ello, para que puedan averiguar.

E: Pero tú deberías entonces corregir en qué estado te han registrado, ¿no?. Si te han puesto como persona natural o persona jurídica.

Jimena: Así yo, yo sé señorita, aunque yo sé, como le digo a mis mujeres, "yo no tengo mucho, ¿dí?, pero yo me he inscrito en persona jurídica". No sé cómo es. Así yo me he inscrito, yo no me he puesto que yo he sido platuda, yo tengo sueldo esto. No. (Entrevista a Jimena – CCNN Boras de Pucaurquillo)

De la misma manera, el MINCUL⁸² por tiempos de pandemia se comunicó con la señora Jimena para informarle que un bono de 35 mil soles estaba disponible para la asociación; sin embargo, el bono nunca llegó y eso generó conflicto entre las socias, pues pensaron que las habían engañado y las hicieron gastar por gusto. El malestar generado es relatado en de la siguiente manera:

“Y ahora, yo ya he entrado a un concurso del Ministerio de Cultura porque decía que ahí estaban apoyando, también, ¿dí?. Y quedé en la lista ganadora, en quinta. Ellos han dado primero, segundo, tercero, hasta ahí han dado sus [premios]... Y nosotros hemos quedado en cuarto y quinta pues, dos listas del Ministerio. Así como tú, una señorita...maleante me llamaba y me decía, me ha hecho alegrar también, señorita, como yo no recibía ni bono ni nada. "Señora Jimena", me dice, "en diciembre, 20 de diciembre ya están tus 35 mil soles para tu asociación, por motivo de la pandemia y como tú no has recibido

⁸² Ministerio de Cultura

ningún bono y tu gente que no ha recibido ningún bono, está aprobado para el 20 de diciembre. Va a llegar a tu celular un link, que donde vas a ir a cobrar", me dijo. Señorita, yo he hecho mi esfuerzo, ¡ay! cómo me ha hecho ilusionar. Yo he hecho mi reunión, ya me voy a ir a traer la plata. He engañado yo también. Yo he hecho mi reunión aquí, colaboren con mi pasaje, me voy a traer la plata, le digo. "Hasta que salga yo voy a volver. Yo no voy a volver sin mi plata". Señorita, yo me he ido el 19 de diciembre a Iquitos, esperando. Mire yo he pasado Navidad allá, Año Nuevo he pasado allá. Ay, no, ¡qué bruto!. No había cuando que me digan: ya salió. A lo último, en enero, yo llamo, me dice la señorita: "Ya no señora Jimena, ya se ha anulado. Ya han cambiado a los gestores". Qué voy a venir a decir yo acá, ahora" (Entrevista a Jimena – CCNN Bora de Pucaurquillo).

Como vemos, los miembros de la asociación colaboraron para que la señora Jimena pudiera viajar a recoger el dinero prometido por el MNCUL; sin embargo, el viaje y su estadía en Iquitos fue innecesaria. Al regresar, la señora nos relata que los miembros de su asociación la regañaron, pues se sintieron engañados:

"Ya me han reñido que les he engañado, pues. Yo no he sido que yo le he engañado, sino allá en la central y felizmente la señora Gladys, también ha concursado y ella le ha explicado. "No está engañando la señora Jimena, igual me han dicho a mí. Yo también estoy en esa lista". Y ahorita nos ha llamado una señorita, diciendo que para ir al Ministerio de Cultura llevando los documentos también que yo he concursado para que nos activen. Ojalá que salga siquiera algo, ahí será." (Entrevista a Jimena – CCNN Bora de Pucaurquillo)

En el relato de la señora Jimena, queda evidenciada la falta de organización del Ministerio de Cultura, pues la falta de continuidad de los funcionarios invalida el trabajo realizado, pues pone una pausa a los proyectos en marcha. Ello genera que cada nuevo funcionario en el cargo vuelva a empezar; perjudicando a todos los proyectos y planes que ya se encontraban en proceso de ejecución.

Es interesante notar que, a diferencia del emprendimiento del 'Ají Negro' que tuvo asesoramiento para registrar su asociación y asesoramiento para poder articularse con otras entidades y pedir fondos, en el caso de esta asociación no ha sido así, a pesar que la señora Jimena es vocal en la jefatura del ACR.

Ante esto, la señora hace una referencia a la falta de apoyo del IBC, pues ella necesitaba 150 soles para poder activar su asociación y al no recibir esa ayuda monetaria siente que ellos mienten, pues prometen ayudar a los indígenas, pero al momento de necesidad no lo hacen. La falta de ayuda por parte del IBC es relatada por la señora Jimena de la siguiente manera:

“Una señora, de preferencia que a ella le da. Por ejemplo, yo señorita, yo para ir a activar mi asociación, yo me he ido el mes pasado. Mis mujeres han colaborado 250 soles y total era 300 soles mi actualización. Entonces yo, como yo soy del ACR, tengo derecho a pedir apoyo al IBC, yo le llamo a Rolando, le digo: "señor Rolando, presidente de la FECONA, yo estoy en Iquitos, yo necesito que me apoye con 150 que me falta para actualizar mi asociación. Yo no estoy pidiendo para yo tomar, para yo comer", le digo. "Yo estoy andando por mi asociación. Y yo estoy acá en Iquitos", le digo yo. "Quiero que me apoyen, por favor. O si no me quiere dar la plata, que se vaya junto conmigo a pagar y que diga ya ha pagado". -Ya, me dice él. Vete a la oficina [del IBC], ya le estoy llamando dentro de cinco minutitos que te atiendan. Señorita, yo me he ido dos días a la oficina, tú sabes el pasaje, ¿cuánto está el pasaje? seis soles, todo ese tiempo de la pandemia. Yo me he ido y he vuelto 12 soles. Para que me diga que no me va a atender. Y eso voy a decir en el congreso. Como yo también soy del comité de gestión tengo oportunidad de hablar, yo le estaba diciendo eso. Yo sí le voy a decir, y cuando vienen acá a dar informes, dicen que sí, "a los indígenas que se van de acá nosotros le damos la mano, le damos esto, le damos...". Acá vienen a engañar. Porque en sí, cuando uno se va a su oficina [del IBC], nos cierra las puertas. A doña Zoila, sí puedo decir, porque no he tocado la puerta ese día de ella, porque yo ya no tenía ni pasaje, ni nada. Yo de cólera ese día he vuelto, por esa razón no me he inscrito. Y a Rolando ya le he dicho ese día en reunión, ya no le quiero ver a IBC, no le quiero ver. Imagínate yo soy del comité de gestión, yo tengo derecho de pedir apoyo a ellos, le he dicho. No es para yo traer mis cosas a mi casa, le he dicho; es para mi asociación. No me ha dicho nada él. Y no me han apoyado, señorita”⁸³
(Entrevista a Jimena – CCNN Bora de Pucaurquillo)

⁸³ Énfasis propio

La experiencia de la señora Jimena con el IBC es muy diferente a la experiencia de Antonia Rojas. A la señora Jimena, no le brindaron apoyo, incluso no la recibieron en sus oficinas; mientras que a Antonia Rojas, le brindaron todo el apoyo posible, la asesoraron, y la pusieron en contacto con otras instituciones para que pudiera lograr formalizar, obtener financiamiento y lograr ganancias de su asociación. El IBC ha demostrado un apoyo selectivo cuando se trata de personas individuales. En el caso de Antonia Rojas, ella recibió el apoyo por el reconocimiento que tiene como lideresa, mientras que la señora Jimena Castro, no lo hizo a pesar de ser miembro del comité de gestión. Esto nos hace suponer que dicho apoyo selectivo es producto del prestigio y vínculos de la persona. De esta manera, mientras más reconocimiento y prestigio tenga una persona dentro y fuera de la comunidad, mayor será la probabilidad de obtener ayuda y apoyo por parte del IBC.

La segunda asociación de artesanas son las 'Mujeres Trabajadoras de la Fibra de Chambira'. Esta asociación está formada solo por mujeres y la presidenta es la señora Fiorella García⁸⁴. La junta directiva de la asociación está conformada por presidenta, secretaria, tesorera y vocal. Se formalizó con ayuda de ORPIO⁸⁵ el 2017; y al parecer es ORPIO quien las viene apoyando.

La señora Lorgia nos relata sobre el inicio de la asociación:

“Haber primero estábamos trabajando así nomás como comunidad. Luego, ya nos hemos conformado bien, la junta directiva que formamos. Somos 4, [en] la junta directiva (...). Para formalizarnos teníamos que pedir apoyo, que alguien nos encamine porque nosotras estábamos bien nulo. No sabíamos cómo llegar a los registros...¿dónde?. Bueno, ORPIO nos ha formalizado ya bien para inscribirnos a los registros públicos. De esa manera, llegamos a ser formal” (Entrevista a Fiorella. – CCNN Huitotos de Pucaurquillo).

Con este relato, comprendemos – una vez más – que, aunque las mujeres indígenas tienen la iniciativa de asociarse, es necesaria una ayuda adicional para poder formalizar

⁸⁴ Se cambió el nombre para proteger la identidad de la persona

⁸⁵ Organización Regional de los Pueblos Indígenas del Oriente

las asociaciones. Este tipo de experiencias es una constante en las asociaciones de mujeres en la cuenca.

Respecto a la tercera asociación identificada, es la Asociación “Artesanas Boras de Brillo Nuevo” donde la señora Helena Flores⁸⁶ es la presidenta. Lamentablemente no tenemos mayor información sobre esta asociación, sin embargo, podemos encontrar un patrón en estas asociaciones de mujeres artesanas.

En primer lugar, estas asociaciones han tenido como soporte la reforestación de chambira, para esto han contado con el asesoramiento y talleres brindados por CECAMA, en especial en Brillo Nuevo. El PNCBMCC también ha brindado talleres de reforestación de chambira, según lo mencionado en las entrevistas.

En segundo lugar, necesitan de un asesoramiento para inscribirse en registros públicos y formalizar las asociaciones. También necesitan que las asesoren respecto al tipo de asociación que desean formar, así como con temas relacionados sobre el SUNARP y SUNAT.

En tercer lugar, su mayor fuente de ingresos son los pedidos de turistas y/o ferias. Para esto cuentan con el apoyo del IBC quien les informa sobre las ferias, pero en muchos casos son ellas las que tienen que correr con los gastos. Lo mismo ocurre con el GOREL, en el caso de invitarlas, solo les ofrece el stand, y los gastos del viaje y estadía tienen que ser cubiertos por ellas mismas.

Un cuarto punto que se desarrolla como patrón es que, a pesar de pertenecer a una asociación, siguen vendiendo y participando de ferias individualmente para poder generar un mayor ingreso a sus hogares.

En quinto lugar, encontramos que la asociación no tiene una actividad dedicada a un solo sector artesanal. Algunas de las mujeres de las diferentes asociaciones también se encuentran en la asociación ‘Hijas Procesadoras de la Yuca’, mientras que otras reciben pedidos externos relacionados al ‘ají negro’ (de forma independiente), o han tenido alguna experiencia con la venta del ‘ají negro’ (en varios casos el pago resultó siendo decepcionante).

La participación adicional en actividades relacionadas a la producción de ‘ají negro’ y productos a base del almidón de yuca, es algo natural debido a que dichos productos

⁸⁶ Se cambió el nombre para proteger la identidad de la persona

(ají negro, fariña y túcupi) son tradicionales en su cultura (en mujeres Bora y Huitoto). Estos conocimientos tradicionales han sido empleados por las mujeres para generar ingresos económicos al hogar desde antes que se formaran las asociaciones destinadas al procesamiento de la yuca. Ellas utilizan las ferias y los mercados como un vehículo para ofrecer dichos productos. Sin embargo, estas ventas no eran constantes debido a la dificultad del preparado y al bajo valor en el mercado. Es a raíz de la asociación formada por el chef Schiaffino que la venta del “ají negro” es entendida como un negocio. No obstante, debido al grupo limitado de socias que forman parte del grupo del chef; las mujeres que no pueden participar siguen ofreciendo sus productos a base del almidón de yuca en ferias y mercados. La ganancia es mucho menor a la obtenida si el producto fuera comprado por el Chef, pero también el producto ofrecido es de menor calidad⁸⁷.

Esta calidad ofrecida corresponde con una estandarización del producto, en este caso el ají negro. Esto es una adaptación al mercado que permite uniformizar la calidad, producir en mayor cantidad e ingresar a mayores mercados, de tal manera que genere un mayor ingreso económico. Todo esto presupone recursos financieros y logísticos (módulo de producción, herramientas, materia prima), recursos humanos (tiempo y trabajo), capacitaciones sobre un mismo método de producción, que logre disminuir las diferencias entre los ajíes negros preparados por diferentes mujeres; capacitaciones y conocimiento sobre ventas y métodos de pago (por ejemplo, que un restaurante se puede demorar en hacer el pago un promedio dos meses); una estrategia de articulación con un mercado (como una articulación con restaurantes o diferentes Chefs). Y lo más importante, información clara sobre el uso y gastos de los recursos financieros brindados por las instituciones, así como los pagos recibidos por la venta del producto.

Respecto al conflicto generado en la asociación ‘Hijas Procesadoras de la Yuca’, es importante recalcar que a diferencia de las organizaciones artesanas, el nivel de organización y capacidad de gestión de la asociación se vio afectado negativamente por los actores externos, puesto que éstos se enfocaron en ser proveedores de recursos económicos (financieros) y logísticos, mas no de involucrarse en las actividades que realizaban las mujeres, lo cual generó falencias y conflictos. Es necesario notar, que la principal motivación para la creación de la asociación ‘Hijas Procesadoras de la Yuca’ fue tener un modelo y una ganancia similar a la de la asociación del Chef Schiaffino. Lamentablemente, la asociación no recibió ni el asesoramiento ni contaba con los

⁸⁷ Cuando el ‘ají negro’ se prepara para vender es necesario que sea trabajado con mucho cuidado. El cuidado que las mujeres tienen al prepararlo y procesarlo es diferente respecto al que ellas seguirían si es solo para consumo.

conocimientos adecuados para lograr una estandarización del producto, y tampoco contaba con estrategias para vincularse a un mayor mercado.

Respecto a la presencia del IBC en la cuenca, debemos decir que es algo notable, pues no solo fue el responsable de los planes de vida, y es la entidad a la que el PNCBMCC acudió para contactar con las comunidades y solucionar los problemas de la mala gestión del programa; también es una institución que tiene injerencia en el comité de gestión y en la jefatura del ACR, así como la capacidad para articular asociaciones o personas con otras entidades para conseguir fondos o financiamientos para sus emprendimientos.

Sin embargo, la forma en que reparten su ayuda a las asociaciones parece ser discreta. Un ejemplo de esto lo vemos con el 'Ají negro'; pues el IBC no es una institución que se caracterice por apoyar esa clase de emprendimientos, ya que no es una institución que trabaje netamente con actividades productivas, pues su forma de trabajo es más a nivel de gestión de terrenos y recursos, a pesar de ello, realizó gestiones a favor de la asociación 'Hijas Procesadoras de la Yuca' pensando en cómo podrían articularse con otros empresarios para que sea algo rentable. Este interés por parte del IBC no ha sido notado para otras asociaciones de mujeres en la cuenca.

Respecto a la presencia de otras ONGs en la zona, su principal hincapié es en las artesanías del tejido de chambira; sin embargo, no hemos notado una intención de poder articular las asociaciones de artesanas que existen a nivel de cuenca, todo con miras a generar una venta mayor, y en consecuencia mayores ingresos. Un ejemplo podría ser mediante una plataforma virtual o con diseños que puedan adaptarse más al hombre del día a día.

Es evidente que las comunidades nativas y sus asociaciones buscan un mercado. Respecto a esto, la señora Genoveva Freitas⁸⁸, da a entender que ella es consciente que las comunidades desean un mercado y reconoce que el IBC está dando un asesoramiento. Esto queda evidenciado en la siguiente cita:

“Entonces, son ellos los que destacan a querer ya tener una comercialización más de otra escala. En este sentido, el IBC ha empezado a brindar su asesoramiento ya mirando esta visión que tienen algunas comunidades (...) y también va a depender del recurso”

⁸⁸ La señora Genoveva Freita es bióloga y trabaja en el IBC como encargada del Programa Putumayo-Amazonas, en el subpaisaje del ACR Ampiyacu-Apayacu.

(Genoveva Freitas – IBC).

Desde nuestro punto de vista, el IBC está dando un asesoramiento con miras a un mercado, pero solo a actividades de caza, madera y pesca. No ha incluido dentro del acompañamiento actividades artesanales más cercanas a las mujeres.

Respecto a la presencia del PNCBMCC en la cuenca, es evidente que en su mayoría generó conflicto entre los comuneros, debido a los malos asesoramientos y capacitaciones deficientes para con la población. Por otro lado, a pesar que las mujeres en la cuenca del Ampiyacu sí tuvieron una injerencia en decisiones del bosque, al participar en los comités de vigilancia y pesca, participar en la asamblea y en muchos casos al estar en cargos públicos; el PNCBMCC no siempre respetó esos cargos y decidió no informar a las autoridades femeninas.

Esta falta de información a la autoridad femenina corresponde con un tipo de violencia política contra la mujer. La señora Fabiola nos relata que ella obtuvo el cargo de tesorera de la comunidad; luego, el presidente renunciaría a su cargo y ella asumiría el cargo de presidenta de la comunidad. Sin embargo, ella no fue informada de este cambio, por lo que en la práctica el presidente demitido seguiría ejerciendo las labores de presidente de la comunidad. De esta manera, ella sería usada para asumir la responsabilidad por el mal manejo del dinero para las actividades de vigilancia, puesto que formalmente ella era la presidenta.

Primero, ella nos relata cómo se enteró que se había convertido en presidenta:

“Total, que esos dos [funcionario PNCBMCC y presidente] no más hacía y no sabía yo, bien inocente de esto. Y la segunda era igualito, ya pues. Yo ya me voy a retirar el dinero. (...) El primer bloque hemos comprado todo, pues, el chaleco, todo para hacer biblioteca, almacén de todos los papeles; todito hemos comprado. Todo el primer bloque hemos comprado todo. Y como dice él, se encargaba de todo, no sé a quiénes le entregaba pues él. En sus manos de él todas esas cosas. (...) Y en segundo, le retira no sé cuánto también. Igualito ha hecho la compra de lo que ha faltado. Pero la Teresita [funcionario PNCBMCC] no faltaba, siempre andaba con él. Y el segundo, igual. Total, que después, y ya cuando había ese pequeño problemita pues, que está mal gastado. Entonces nos vamos y en ese tiempo se cambia él, como directiva. O sea, que ya nos cambiamos pues, ¿dí? Yo quedo como

presidente, él queda como vice presidente y para dar ese cargo a ello, para que escriba no más que le daba mil soles, para que se registre él en el registro público. Y total no se podía cambiar. Entonces, yo me voy donde la Teresita [funcionario PNCBMCC], [le digo] se ha ido don Luis⁸⁹ y su tesorera, tanto yo y don Miguel⁹⁰, nos vamos ahí pues, en esa oficina de allá del Gobierno, pues. Ahí nos vamos a hacer una charla. *Donde que él, ahí recién me he ido a enterarme de eso, lo que estaba que yo me he quedado como presidenta*⁹¹. (Fabiola – CCNN Brillo Nuevo)

Luego, nos cuenta sobre cómo se siente usada, respecto a cómo no es tomada en cuenta y su desconocimiento sobre el manejo del dinero:

"Y ahorita no hay plata para usted todavía. Y ahora lo que va a retirar esto, le van a dar mil soles para que usted se pueda escribir. Pero hay que apurar a registrarse, en Registros Públicos, le dice la señorita Teresita ahí. Entonces le digo: "Señorita, pero yo no entiendo aquí, le digo. "¿Cuál es el actual presidente ahora en esta...? Porque yo simplemente me voy a mi comunidad y don Jaime es el presidente y él es el tesorero. *Porque le retiramos, pero yo no sé en qué se invierte el dinero, le digo. Porque a mí me dejan a un lado. Y yo no sé cómo rendir cuentas. Porque le rinde cuentas a usted mismo", le digo. Pero yo no sé nada, le digo, me dejan a un lado. Y cuando van a salir problemas, recién usted me va a buscar, pero yo no sé, nulo, porque yo no sé nada, le he dicho, pues. "No, pero tú eres la presidenta de la comunidad". No es así señorita, le digo. Simplemente usted me anota por pantalla, le he dicho. *Porque todo lo que se va a hacer él es el que sabe todo en la comunidad. Yo no sé nada le digo. "Sí, señora..."*, "Ya pues, como ya hay actual presidente que continué. Yo ya me renuncié y no quiero ser más encargada de esta comunidad", le digo. Entonces ahí nos vamos. Nos vamos a la SUNAT, y ahí me voy a renunciar el contable (...)"⁹² (Fabiola – CCNN Brillo Nuevo).*

⁸⁹ Se cambió el nombre para proteger la identidad de la persona

⁹⁰ Se cambió el nombre para proteger la identidad de la persona

⁹¹ Énfasis propio

⁹² Énfasis propio

La señora Fabiola tenía como principal función retirar el dinero brindado por el PNCBMCC, así como rendir las cuentas. Sin embargo, como vemos ella no tenía conocimiento de cómo rendir cuentas ni era la responsable del manejo del dinero, ya que este seguía siendo administrado por el presidente anterior (actual en la práctica). Asimismo, no tenía conocimiento sobre los montos gastados en las adquisiciones de la comunidad ni cómo se empleaban estos. Estos hechos eran conocidos y avalados por el funcionario del PNCBMCC.

De esta manera, los funcionarios del PNCBMCC en Loreto como los propios miembros de la Junta Directiva de la comunidad son cómplices en ejercer violencia contra las mujeres indígenas en cargos directivos. Esto es porque la falta de información y el engaño no permite a las mujeres poder cumplir su rol como dirigentes comunales. Este tipo de actos genera frustración en ellas, además de atentar contra su autoestima y deseos de contribuir al bienestar de la comunidad.

La falta de información por parte del equipo del PNCBMCC en Loreto se repite si consideramos las capacitaciones y talleres brindados, así como las asambleas donde se tomaba decisiones sobre el manejo del dinero. Muchos miembros de la comunidad no tenían conocimiento de la realización de éstos, por lo cual se les imposibilitó de participar. Esto atenta directamente a los derechos de los pueblos indígenas.

Asimismo, el PNCBMCC no percibió que había instituciones o ONGs que ya venían realizando funciones similares a las que realizaría el programa, y en lugar de buscar articularse con ellas o formar una alianza, creó actividades similares (capacitaciones en fibra de Chambira, por ejemplo) o duplicó los comités de vigilancia, generando una sobrecarga de actividades, mayor uso del tiempo en éstas y conflictos. Tampoco buscó apoyar a asociaciones que venden el 'ají negro' para lograr que éstas tengan una mayor organización y uso del recurso.

Además, se hace evidente la falta de enfoque de género que tuvieron al momento de aplicar el mecanismo de Transferencias Directas Condicionadas (TDC), así como la falta de sensibilización en general con el pueblo indígena.

Capítulo6 Población Kichwa-Lamas

La población Kichwa – lamista se encuentra en la provincia de Lamas, en la cuenca baja del Río Mayo. Esta población habla un dialecto de la familia lingüística quechua. Esto ha llevado a que ellos mismos creen que descienden de los Chankas⁹³. No obstante, la realidad parece ser diferente, pues un estudio realizado por Sandoval et. al. (2016) demuestra que la población Kichwa – lamista es heterogénea y están genéticamente emparentados con poblaciones Amazónicas. De la misma manera, este estudio señala que no hay una relación con los autodenominados Chankas de Andahuaylas (Apurímac).

Al momento de la conquista, los españoles establecieron la lengua quechua como lengua franca, de esta manera fueron introduciendo el idioma quechua en las poblaciones amazónicas (Sandoval et. al. 2016). La mayor expansión de la lengua quechua en la zona de Lamas se debió a la influencia de las misiones jesuitas en los años 1638 – 1788, donde obligaron a los indígenas a hablar quechua y vestir ropa de algodón (Velasco 1789, citado por Sandoval et. al. 2016).

Lamas estaba dividido originalmente en 9 barrios que aún llevan nombres de tribus, el barrio Wayku fue uno de ellos (Schjellerup 1999, p. 202). Fue de este barrio de donde salieron los antepasados de los pobladores actuales de las Comunidades Nativas de Chirikyacu y Aviación.

Segundo Moisés Tapullima Ishuiza entre los años 1925 – 1930 funda la comunidad Chirikyacu en busca de tierras de caza para el sustento de su familia. Luego de asentarse en la zona de Chirikyacu, otras familias vinieron y se asentaron también en la zona de Aviación y Chinchivi.

Actualmente, las comunidades Kichwas tienen como principal actividad la agricultura y la caza, y en menor medida, la pesca. Entre sus cultivos predomina el plátano, la yuca y el frijol.

La población Kichwa-lamista tiene una relación especial con su medio ambiente, pues tradicionalmente se vinculan a seres espirituales. Panduro y Rengifo (2001) señalan que los Kichwa-lamistas conviven con seres no humanos que presentan formas como

⁹³ Los Chankas son una población de los Andes Centrales que se asocian a los descendientes de Wari después de su colapso.

cuerpos de agua o animales. Esta convivencia se realiza en el bosque y puede ser de forma pacífica o no, pues si estos seres no humanos reciben buen trato, son generosos; caso contrario, perturban a los hombres.

Esta relación especial con la naturaleza ha llevado a las poblaciones Kichwas – lamistas a buscar la preservación de sus bosques y las especies animales forman parte del ecosistema forestal.

6.1 Programa Nacional de Conservación de Bosques – San Martín: una oportunidad

Para entender el PNCBMCC en San Martín, primero hay que entender las prioridades del PNCBMCC - Lima. A través de su área zonal San Martín, se empezó a exigir a las comunidades que le den prioridad al componente económico sobre componentes sociales. Es así que para el 2do y 3er año las actividades relacionadas al componente social disminuyeron drásticamente, siendo una de ellas “Saberes Ancestrales para los niños” (Palacios 2018, p. 20). En este sentido, los productos que priorizaron fueron la siembra del cacao y artesanías. Estas decisiones fueron tomadas desde Lima con el fin de preparar a la comunidad para cuando el PNCBMCC se retire de la comunidad (Palacios 2018, p. 20).

El área zonal San Martín tuvo varias confrontaciones con la sede Lima con el fin de adaptar e implementar mejor el mecanismo de TDC con el fin de generar una mejor experiencia para las comunidades desde el PNCBMCC (Palacios 2018, p.30), esto es muy importante porque en muchas ocasiones la encargada Duhly Pinedo⁹⁴ ha rechazado las órdenes desde Lima para poder generar un mayor bienestar en las comunidades y al mismo tiempo una mayor participación de éstas.

Un aspecto importante son los talleres con enfoque de género que se dieron en San Martín, los cuales fueron dirigidos para comités, técnicos, promotores y para la Junta Directiva de las comunidades con el fin de reforzar el concepto de involucrar a la mujer en el desarrollo de las actividades vinculadas al programa (Palacios 2018).

En el 2006 el Gobierno Regional de San Martín (GORESAM) en conjunto con USAID implementa el Programa de Desarrollo Alternativo (PDA) con la finalidad de reducir los cultivos de coca, ofreciendo como alternativa el cacao. De esta manera, cuando el

⁹⁴ Duhly Pinedo es la encargada zonal para la región San Martín del PNCBMCC.

PNCBMCC llega a la zona se encargan de dar capacitaciones y talleres para la mejora del cultivo de cacao.

Cada comunidad tiene un técnico especialista en cacao⁹⁵, el cual participa de las capacitaciones y talleres que brinda el PNCBMCC. Asimismo, cada comunidad tiene dos promotores de cacao que son miembros de la comunidad. La función de estos promotores es monitorear el trabajo de los técnicos, y garantizar que el técnico se ciña a lo provisto en el Plan de Inversión de la comunidad y el plan de trabajo que la comunidad en conjunto con el PNCBMCC diseñó.

Respecto al otro componente económico – las artesanías – las comunidades aceptaron crear un comité de artesanías, dicho comité fue creado a partir del segundo año del PNCBMCC. Es así que nace 'Warmi Awadora' conformada por cuatro comunidades de la región San Martín: Copal Sacha, Chunchiwi, Chirikyacu, Chirik Sacha y Alto Pucalpilló. De esta manera el Programa Nacional de Conservación de Bosques integra el enfoque de género a su implementación.

Gracias al resultado de esta integración es que recientemente han firmado un convenio con la Red Peruana de Evaluación EVAL PERÚ, la cual tiene como brazo técnico a EVAL YOUNG. El área zonal San Martín en alianza con *Rain Forest Alliance* va a trabajar la sistematización de los indicadores de género al recurso forestal y cómo se asocia al tema bosques. Esto incluirá el tipo de capacitaciones que se han dado, y tiene como principal objetivo ordenar toda la información que tienen en un documento sistematizado; además elaboraran una guía de cómo ha funcionado y cómo podría funcionar experiencias como Warmi Awadora, teniendo en cuenta los ejes de emprendimiento, de gestión del emprendimiento, el tema de capacitación de los liderazgos y de la participación de las mujeres (Entrevista, Dulhy Pinedo 2021 – PNCBMCC).

6.2 Comunidades Nativas: Chirikyacu y Aviación

La presente investigación para la región San Martín toma en consideración dos comunidades: la CCNN Chirikyacu y la CCNN Aviación. Contrastar estas dos comunidades tiene la finalidad de usar a CCNN Aviación como una comunidad de

⁹⁵ El técnico especialista no pertenece a la comunidad, pero es remunerado con los fondos que provee el PNCBMCC

control respecto a la CCNN Chikyacu, que es la comunidad dentro de este estudio que está involucrada en el Programa Nacional de Conservación de Bosques.

	Comunidad	Año de Titulación	Actividades
PNCBMCC	Chirikyacu	1997	Siembra de café, frijol y cacao, confección de artesanías
SIN PNCBMCC	Aviación	1997	Siembra de hortalizas para venta.

Tabla 16. Cuadro de las comunidades nativas en la región San Martín

6.2.1 Comunidad Nativa Aviación

La comunidad Nativa Aviación es una comunidad que se caracteriza por no querer tener ninguna institución dentro de su comunidad, esto es, trabajar con ONG's, ni con programas del gobierno como lo es el PNCBMCC. En general la visión de las otras comunidades de Lamas respecto a CCNN Aviación es que a ellos no le gustan los extraños/ foráneos.

Durante nuestra investigación sí pudimos notar que Aviación no es una comunidad que se abra fácilmente a los extraños, y son muy estrictos sobre quiénes ingresan a su territorio. Sin embargo, luego de conversar con ellos y generar cierta confianza son muy abiertos, en especial las mujeres mayores.

A nivel de comunidad, Aviación se caracteriza por el aprovechamiento de la chacra y la venta de productos vegetales como lechuga y cebolla china, llegando a tener por tareo entre 700 y 1000 kilos de lechuga y cebolla china. Esa es la principal actividad de la comunidad, la producción en chacras y la venta de sus productos en Tarapoto.

Respecto a la toma de decisiones, éstas son tomadas en asamblea comunal, sin embargo, la participación de la mujer en dicha toma de decisiones es casi nula.

A nivel de hogar (*household*) la mujer es la encargada de las tareas del hogar, esto es cocinar, lavar, atender a los hijos, y ayudarlos en las tareas. Es particularmente interesante la presencia de madres en la escuela, pues cuando ellas van sin el esposo

y necesitan tomar una decisión, no lo hacen, pues primero tienen que consultar con su esposo.

“El hombre, la mujer. Por eso acá cuando tenemos reunión, se aparecen más que todo mujeres, pero dicen “no”. [dicen] profesora pero yo no puedo tomar decisión porque mi marido no ha venido. Yo soy bien directa con ellas, saben que bromeando, pero les digo la verdad” (entrevista anónima – CCNN Aviación)

El rol de la mujer en la comunidad es principalmente la encargada de las tareas del hogar y la chacra, pero incluso en la ayuda en la chacra el patrón es que el hombre va temprano a la chacra mientras la mujer prepara el desayuno, luego el hombre regresa a tomar desayuno, luego ambos van a la chacra y en muchas ocasiones la mujer va por detrás del hombre cargando las cosas.

“La mujer regresa a cocinar para esperar al hombre. Después van los dos, el hombre toma su café, se va a la chacra, la mujer prepara el desayuno, deja a los niños, se va a la chacra, regresa la mujer a cocinar, el hombre regresa. (la mujer) cocina, descansa, se van a la chacra. Entonces es ahí cuando la mujer tiene doble carga” (entrevista anónima – CCNN Aviación)

6.2.2 Comunidad Nativa Chirikyacu

La comunidad Nativa Chirikyacu toma su nombre de dos voces Kichwa: chirk que significa frío y Yacu que significa agua, entonces el nombre Chirkyacu significa ‘Agua Fría’. Este nombre fue dado debido a las características de la temperatura de la quebrada que discurre por la comunidad y lleva el mismo nombre (USAID 2015).

Las principales actividades en la comunidad se basan en la siembra y cultivo del plátano, maíz, frijol, yuca, maní, café y cacao.

A nivel de comunidad, Chirikyacu se caracteriza por el aprovechamiento de las chacras para consumo, en esta siembran y cultivan plátano, maíz, frijoles, yuca, maní, café y cacao. Otra actividad que realizan, y para ello necesitan coordinación en la comunidad, es el turismo, en especial al bosque. En esa oportunidad los hombres que ingresan al bosque como ‘mulas’ o cargueros reciben una remuneración económica. Del mismo

modo, tenemos el albergue turístico 'Valencia Wasi'⁹⁶, el cual está a cargo de un comité que se encarga de limpiarlo y atender a los huéspedes.

Con respecto a la vigilancia del bosque, esa actividad es netamente de los hombres de la comunidad, pues las mujeres no participan en el manejo ni toma de decisiones sobre el bosque.

Respecto a la toma de decisiones en la comunidad, la participación de las mujeres es mínima, y en la mayoría de esos pocos casos solo van para representar al esposo ausente o porque no quieren pagar una multa, pero no están teniendo una participación empoderada.

Las capacitaciones y talleres del PNCBMCC le han enseñado a la comunidad una capacidad de organización y gestión, es decir que las comunidades ahora saben que para lograr un objetivo, primero tienen que decidir qué van a hacer, cómo lo van a hacer, qué necesitan, etc.

A nivel del hogar (*household*), son las mujeres principalmente las encargadas de las tareas del hogar y de atender a los hijos. Sin embargo, un estudio realizado por Palacios (2018) señala que las mujeres tendrían una participación indirecta en el bosque desde sus casas, esto se da porque son las mujeres las que le hacen recordar al marido sobre las actividades, o sobre ir a la asamblea. Al mismo tiempo, son las encargadas de preparar sus alimentos para que vaya a hacer su vigilancia. Palacios (2018) lo entiende como actividades integradoras o de apoyo.

Para esta investigación nos vamos a centrar en la asociación "Warmi Awadora" debido a que es un programa impulsado por el PNCBMCC y al estar centrado en mujeres es ideal para observar cambios en el empoderamiento de éstas. De la misma manera, a pesar que este año el PNCBMCC oficialmente ha terminado su contrato con la comunidad, el comando de la organización de 'Warmi Awadora' lo está tomando la ONG *Rain Forest Alliance* en coordinación con el área zonal San Martín.

⁹⁶ El cual fue financiado por la Universidad de Valencia

6.2.2.1 Warmi Awadora: Conservando Tradiciones

Warmi Awadora es una asociación de mujeres que busca preservar el capital cultural de las mujeres y al mismo tiempo generar un ingreso económico para ellas. El uso de este saber tradicional de esta manera es un cambio hacia un capital económico y al mismo tiempo implica razones para seguir conservando sus tradiciones.

Warmi Awadora está integrada por cuatro comunidades Copal Sacha, Chunchiwi, Chirikyacu, Chirik Sacha y Alto Pucalpillo; y la articulación entre ellas la hace el PNCBMCC, actualmente en alianza con Rain Forest.

Desde este punto de vista intercomunitario con Warmi Awadora, es importante recalcar que tanto el área zonal San Martín como *Rain Forest Alliance* tienen un plan de fortalecimiento de lo que ya se ha trabajado con las mujeres de la asociación. Del mismo modo están enfocados en la protección de la marca colectiva, por tal motivo también mediante una articulación con INDECOPI, la marca Warmi Awadora se encuentra activa.

Se ha creado un expediente de patrimonialización de los tejidos Kichwas, con el objetivo de la protección del patrimonio de éstos, pues estos tejidos son un conocimiento ancestral y parte de la cultura Kichwa. Este expediente fue creado con la participación de todas las mujeres que pertenecen a la asociación – de las cuatro comunidades.

Tanto el área zonal San Martín como *Rain Forest Alliance* son los que a nivel intercomunal organizan y articulan a la asociación entre las comunidades y con actores externos. Ellos mismos reconocen que es un trabajo en proceso, pero eventualmente podrán hacerlo ellas solas. Un ejemplo de esta organización dependiente de las Warmis Awadoras, son las ventas mediante catálogo digital o Facebook. Según Dulhy Pinedo, se les ha dado capacitaciones de plataformas digitales e incluso tienen un celular brindado por el programa, pero no lo usan. Al respecto, en Chirikyacu, las mujeres no terminaban de entender cómo eran las ventas por internet. Un encargado del equipo de Dulhy Pinedo se encarga de gestionar los pedidos y luego distribuirlos en las comunidades.

A manera de comunidad, Warmi Awadora tiene un local comunal donde se reúnen y llevan a cabo sus capacitaciones, y son precisamente estas capacitaciones las razones del éxito de Warmi Awadora.

Dentro de cada comunidad hay una presidenta y una junta totalmente independiente, la cual se reúne cada dos meses y coordinan entre ellas. Al mismo tiempo, cuando tienen talleres se reúnen en su local comunal, el cual brinda un lugar seguro donde ellas tejen, y brinda un tiempo de sociabilización; es decir es un lugar para ellas, donde pueden conversar, reflejar sus problemas y puntos de vista. Es un espacio de ellas solamente.

Como mencionamos, un punto clave para Warmi fueron las capacitaciones: de costura, de diseño, sobre la combinación de colores, sobre teñir el hilo, y el taller de innovación, lo que llevó a una estandarización de la producción. Particularmente interesantes son los talleres de innovación, éstos usan los tejidos tradicionales de las Warmi Awadora y los transforman en otros objetos como llaveros, aretes, separador de libros, entre otros. De esta manera están generando un mayor mercado, porque no todos saben qué es un Chumbi o cómo se usa, pero sí saben sobre el uso de un llavero, o de un separador de libros. Las mujeres realizan estos objetos incluso sin saber su función, pero saben que los pueden vender.

Otro aspecto es que ahora varias mujeres están vendiendo su cerámica al mismo tiempo que ofrecen los productos de Warmi Awadora, pero esas cerámicas (tostes y vasijas) no van para la caja de Warmi Awadora, sino que es una ganancia personal. Al haber creado Warmi Awadora un espacio en donde las mujeres pueden experimentar y pueden expresarse, no tienen miedo de añadir más productos a su catálogo, lo mismo ocurre con los tejidos, pues hay tejidos que son de Warmi Awadora y otros tejidos que no, pero todos son mostrados para la venta. Eso también habla de un fortalecimiento en la cooperación dentro de las mismas mujeres que conforman la asociación dentro de la comunidad.

En general la asociación Warmi Awadora está promoviendo la gestión del emprendimiento basado en un patrimonio cultural, reforzado por las instituciones aliadas y con base en su comunidad.

Las mujeres Warmi Awadora están generando un cambio en la comunidad a nivel de valoración de su trabajo. Esto es, un trabajo que antes era considerado como normal y parte de sus tradiciones y costumbres, ahora está obteniendo mayor significado valorativo dentro de los miembros de la comunidad, y es algo aceptado. Ahora es aceptado que la mujer no vaya a la chacra si ese día tiene un taller.

A nivel del hogar (*household*), Warmi Awadora también ha traído cambios, esto es porque ahora los maridos permiten que la mujer teja en lugar de atenderlo; esto se da

porque ahora la mujer también es dadora de ingresos al hogar, pero mucho más importante es la redistribución de funciones que eso ocasiona. Lamentablemente no siempre esa redistribución implica que el hombre vaya a asumir ciertos quehaceres del hogar, sino que recaen en las hijas o los hijos menores. Pero el hecho que se acepte que un trabajo tradicionalmente dado a la mujer pueda ser compartido por el hombre es un gran avance.

6.2.2.2 Warmi Awadora: Razones para Dividir⁹⁷

En muchas ocasiones el éxito de Warmi Awadora es la razón de la división. En Chirkyacu, Warmi Awadora empezó con 20 mujeres, luego en el 2018 eran 11 y el 2021 son 10. Respecto a esto, las mujeres socias de Warmi Awadora dicen que es porque no “quieren” o porque las otras dicen que “no pueden”, pero en realidad es por “falta de interés”. Como ejemplo de este tipo de comentarios tenemos los siguientes:

“Sí, por eso, “por algo están capacitando”, les digo. No les interesa, qué será...Así va ser ya.” (Entrevista a Mariana⁹⁸ CCNN – Chirikyacu)

“Ellos piensan que es como...está bien que es compromiso, ¿dí?. Lo que estas haciendo no a veces será todo el dinero, pero va a haber un momento en que tú vas a ver. Yo pienso así...no es de su interés. Pero yo vendo así, a veces, será que no pienso nadie...dinerito” (Entrevista a Mariana CCNN – Chirikyacu)

Estos comentarios categorizan a las mujeres que no pertenecen a Warmi Awadora como mujeres que no tienen interés en generar un ingreso económico adicional para su hogar, pues puede ser poco, pero eventualmente significará un mayor ingreso. Para las mujeres de Warmi Awadora, no hay una razón para no pertenecer a la asociación, pues ellas reciben capacitaciones, es decir, no están solas.

Sin embargo, lo que ellas no han considerado es la responsabilidad y el compromiso que pertenecer a Warmi Awadora implica. Este compromiso se convierte en una carga laboral adicional a las que normalmente poseen. Al respecto, Duhly Pinedo reconoce

⁹⁷ En esta sección todos los nombres de miembros de la comunidad han sido cambiados para proteger la identidad de los mismos.

⁹⁸ Se cambió el nombre para proteger la identidad de la persona

que la asociación ha creado una triple jornada laboral; es decir, las mujeres tienen que realizar labores en la chacra, atender a los hijos, al marido, y elaborar tejidos para Warmi Awadora. Ella lo expresó de la siguiente forma:

“En algún momento nos dimos cuenta de que Warmi producía [una] triple jornada laboral, por ejemplo; y eso es algo que lo tuvimos que asumir, pero también lo asumimos con ellas, ¿no?. O sea, no solamente era mi consciencia, sino también era el consentimiento de ellas, de que estamos, de que habíamos provocado una triple jornada, ¿no?, y pero que a la larga digamos eso se ha ido no totalmente repartiendo, pero por lo menos un poco a raíz de que ellas iban involucrándose más en todas las otras cosas hacia Warmi. Entonces, no sé, de repente no quieren entrar a Warmi, en esas comunidades, no, Paisache, Chuchuwi, porque ellas dicen que es una responsabilidad que a veces no pueden cumplir” (Entrevista Dulhy Pinedo – Área Zonal San Martín)

Para muchas mujeres en Chirikyacu estar en Warmi Awadoras implica una responsabilidad, pero también implica que deben atreverse y tener mayor confianza en ellas mismas. Implica una responsabilidad porque de acuerdo a la estructura organizacional que tienen las mujeres en Warmi, ellas tienen que cumplir con la elaboración de sus tejidos. El problema surge por la falta de tiempo, en especial si tienen niños pequeños; esta es la razón por la cual prefieren salirse de la asociación. También implica un desarrollo de habilidades referente a la confianza en ellas mismas. Esto se da, principalmente, porque cuando la excusa para no pertenecer a Warmi no es la falta de tiempo, es un “No sé tejer”; sin embargo, eso no es un impedimento real, sino uno creado por ellas mismas, en el cual están desmereciendo su capacidad para aprender, autogenerando con ello un perjuicio contra ellas mismas.

Es precisamente este desmerecimiento a su capacidad de aprender que las mujeres pertenecientes a Warmi ponen en tela de juicio e interpretan como falta de interés, pues ellas consideran que todas pueden aprender y que para eso están las capacitaciones que reciben.

La falta de tiempo y recarga laboral que las mujeres en Warmi Awadora reciben, es otra historia. En este aspecto, sí es importante notar las características de las mujeres que pertenecen a la asociación. La mayoría de ellas son mujeres cuyos hijos son grandes, por lo que ellas no tienen que atenderlos o cuidarlos; en otros casos, sus hijos e hijas están en la edad suficiente para poder ayudarlas en las labores domésticas (que

incluyen cuidar a hermanos menores) e, incluso, con la elaboración de tejidos para Warmi (esto se da principalmente cuando hay pedidos).

Al respecto, la señora Irma, nos comenta que ella solo puede pertenecer a Warmi Awadora gracias a la ayuda de su hija:

“gracias a Dios mi hijita me le ve [a su hijo menor], para hacer estas cosas [tejidos], a veces para lavar. Así, sino sería ella, bastante sufrimiento para mí. No pudiera hacer, no pudiera poder hacer esto.
(Entrevista a Irma – CCNN Chirikyacu)

Las mujeres pertenecientes a Warmi Awadora son conscientes de una sobrecarga laboral, pero no son conscientes de las implicancias reales que las actividades de Warmi tienen para otras mujeres dentro de su comunidad. Esto se da principalmente porque las mujeres Warmi sienten la sobrecarga laboral de manera diferente, pues o reciben ayuda en casa o pueden tener una carga menos en el hogar (como tener a hijos que ya tienen su propia familia y que no dependen de ellas). De esta manera, no pueden comprender la labor de una mujer responsable de niños pequeños, que además se encarga de las labores de la chacra, las labores domésticas (cocinar, lavar, mantener la casa limpia, atender al marido, etc.) y las actividades de Warmi Awadora; todo esto sin ayuda.

Otra de las razones que dificulta la participación de las mujeres en Warmi Awadora es la estandarización de los tejidos. Estandarizar la elaboración de los pedidos es una estrategia de adaptación al mercado⁹⁹ usada por Warmi Awadora para poder vender como marca con mejor calidad. De esta manera, los diseños de Warmi Awadora pueden variar, pero la calidad se mantiene.

Warmi Awadora asegura su calidad mediante el uso de hilos de algodón – que son más finos a los empleados anteriormente – y el trabajo de diseños con medida – mediante el uso de la regla. Es precisamente el uso de medidas mediante el empleo de una regla que desanima a algunas mujeres a pertenecer a la asociación, pues la forma tradicional de medir que ellas han aprendido para tejer es diferente. Este tipo de casos se da con

⁹⁹ La estrategia de adaptación al mercado usada por Warmi Awadora corresponde con la estandarización de la calidad del tejido, así como con la incorporación en su producción de artículos no tradicionales como lo son los aretes, los llaveros y los separadores de libros.

mujeres mayores, las que siguen tejiendo y vendiendo sus tejidos, pero no lo hacen a través de Warmi Awadora.

La señora Victoria¹⁰⁰ nos comenta que intentó pertenecer a Warmi, pero que no le gustó, pues las mujeres de Warmi Awadora emplean una regla, y ese método a ella no le agrada; es decir, no se siente cómoda:

E: ¿usted está en Warmi Awadora o no?.

Victoria: no, no estoy allí

E: ¿y por qué no? ¿no le han avisado?

Victoria: sí, me quiere poner mi hija

E: y usted no ha querido, ¿Por qué?

Victoria: no he querido

E: ¿Por qué?

Victoria: mucho compromiso

E: Mucho compromiso, dicen, ¿no? Tienen horarios y horas para coser

Victoria: ah [afirmación]

[...]

Victoria: yo también soy de tejer...ahí pues. He hecho, mejor dicho, así pues, con...con una reglita. Así tejes. Así, igualito pues tejes. Eso de mí no.

E: No les gusta. Usted lo hace así, al ojo no más.

¹⁰⁰ Se cambió el nombre para proteger la identidad de la persona

Victoria: Ajá. Ellos pues hacen esto, ahí han puesto medida. Y con reglita, y así. Y de ahí pues, cuando es un delgadito, pues se le ancha de ahí, ve, así. En sus centímetros

E: eso les han enseñado. Antes no era así, ¿o sí?

Victoria: No. Eso, pues, Warmi Awadora así tejen, así medido, y así, pues, hacen ahí, medido.

[...]

Victoria: Esto sí yo no puedo [usar medidas]. Yo puedo, pues, yo puedo tejer mi chumbi, también así, pues tienes que ser así, pues, así completito, igualito, así [muestra como ella usa el telar y teje sin medidas].

E: pero usted no usa la regla, usted usa ya su medida, su ojito

Victoria: Así no más, yo tejo. Así.

E: Al ojo, claro.

Victoria: Así no más yo tejo. Así, pero hacer así, como así [enseña su forma natural de medir]. Con medidita no. Así no más ya. (Entrevista a Victoria – CCNN Chirkyacu)

Ella emplea la vista y otros métodos de medida. En nuestra investigación, observamos como ella realizaba los tejidos con medida, pero no una medida occidental como lo es una regla y el uso de centímetros, sino con medidas que ella ha aprendido de forma tradicional como lo son el acondicionamiento de la vista, y el empleo de otros objetos como peines u otros artefactos que ellas usan en el telar y también para medir, aunque lo hacen de una forma autónoma e inconsciente.

6.2.2.3 Chirikyacu: ¿Apoyando el empoderamiento?¹⁰¹

Las mujeres de Warmi Awadora están ganando un mayor prestigio social dentro de la comunidad basado en un empoderamiento económico. Este nuevo prestigio social, les permite tener la capacidad de generar cambios en su comunidad y su hogar.

Esto es de vital importancia para lograr un cambio en el sistema de valores de la comunidad en aras del reconocimiento del valor y trabajo de la mujer indígena. Sin embargo, hay prácticas que están estrechamente arraigadas en el subconsciente de los miembros de la comunidad que no han cambiado. Un ejemplo de esto lo podemos ver en la violencia o la minimización de la mujer en determinados contextos.

En el caso de la violencia física, por lo que pudimos recoger durante el trabajo de campo, la comunidad en general discursivamente la rechaza. Tampoco acepta un divorcio o separación de la pareja. Para poder entender esto contaremos el caso de Rosalbina¹⁰², una mujer que conoce el bosque y que no pertenece a Warmi Awadora.

Rosalbina es una mujer de 41 años natural de Chirkayacu que desde niña conoció el bosque porque ayudaba a su papá. Entonces, estamos hablando de la única mujer en la comunidad Chirikyacu que conoce el bosque, porque el resto de mujeres lo consideran dominio del hombre.

“Sí, yo conozco [el bosque], con mi papá yo [he] ido (...), con mi papá yo iba a montar. Ahí mataba el venado (...) sajino, monos mataba, ese reptil..., eso lo que yo intentaba huir...” (Entrevista a Rosalbina CCNN Chirikyacu)

Rosalbina quería ir a estudiar a Lima, como policia. Se presentó la oportunidad para ello, pero su mamá no la dejó ir porque sentía pena. La madre de Rosalbina consideraba que, si ella se iba a Lima, no habría quién cuide a sus hermanitos ni ayude a su padre en el bosque (a cazar).

“Yo, al contrario, más decía sí quiero estudiar mami. Total una señora le dijo, ¿no? “mándala a tu hija, vecina, ahí va a ser policia, como tu hija quiere estudiar, de estito, vecina”. [Mi mamá] le dijo, “que no

¹⁰¹ En esta sección todos los nombres de miembros de la comunidad han sido cambiados para proteger la identidad de los mismos.

¹⁰² Se ha renombrado a la persona como Rosalbina para proteger la identidad de la persona.

moleste”. Total, mi mamá.. no pues, tenía pena para dejarme. “No” dice, “quién, dice, le va a lavar sus hermanos, quién va a lavar a tus hermanas, quién va a lavar” me decía mi mamá. Total, mi mamá tenía pena, lloraba, nunca me ha mandado. No me ha mandado” (Entrevista a Rosalbina - CCNN Chirikyacu).

Es por esta razón que Rosalbina no pudo continuar sus estudios. En su lugar, quienes sí continuaron sus estudios en Lima, fueron sus hermanos hombres.

Una vez casada, Rosalbina nos cuenta que ella se va a trabajar con su marido como peón. El trabajo como peón es un trabajo exclusivo de hombres; sin embargo, Rosalbina es una mujer que de nuevo toma un rol relacionado a las actividades tradicionalmente asociadas al hombre en la comunidad. A pesar del involucramiento que Rosalbina muestra en las actividades tradicionalmente masculina, ella sufre de violencia doméstica.

Rosalbina nos cuenta que su esposo le ayuda a cocinar trayendo agua, o cualquier otro elemento necesario, pero que cuando está borracho se molesta e incluso llega a agredirla físicamente. Esto se repitió en varias ocasiones, lo que provocó que ella llevara esta situación al Apu.

“Así. Ya una vez ya, el último ha sido ya, cuando ya, ha venido medio borracho, se molestaba, yo le decía pues, yo me preocupaba de él porque es nuestro esposo se espía, sus hijos les espía. Porque, mi esposo también, ya pues, tiene que dar[se] cuenta, porque sus hijos ya le están espionando en su casa. Cuando no venía, ya me decía mamita, “tanto demora mi papá”, decían. Total, ya, venía medio molesto así. Yo le decía, pues, “¿por qué tanto demoras?, ¿por qué no vienes ya?. Tus hijos ya te esperaron, de tanto espionar, ya dormían ya, se preocupaban a qué horas viene su papá”. Yo le decía [eso] a veces; por eso que me ha molestado, yo le decía así. Porque, yo le decía de frente, “nosotros tenemos chacra, tenemos hijos ya”. Para pagar yo le decía a mi esposo. Sí, ya cuando ya le pasa, esa vez ha sido el último ya. Cuando hemos tenido problemas hemos gritado, agarrado del cuello, y me ha portado de acá también, total nosotros

hemos arreglado ahí en...con el Apu” (Entrevista a Rosalbina CCNN Chirikyacu)

Después de llevar esta situación de violencia al Apu, y no encontrar una solución, se prosiguió a presentar este caso de violencia a la fiscalía. A pesar de los golpes, Rosalbina nos cuenta que ella no quería que él vaya preso. Ella hace referencia a la superioridad del hombre, como bien nos lo expresa: “Tú no eres con tu esposo, no es igual”. Nos cuenta que ella después pensaba quién la iba a ayudar a cargar leña, que ella se podía lastimar y que sus hijos lo iban a extrañar. Reflexionaba sobre lo que podría causarle a sus hijos la falta de su padre. Al mismo tiempo, nos cuenta que sus hijos se asustan cuando ven a su padre borracho.

“Sí. Pa que sea preso ya, pero... A mí..yo.. a mí me daba cuenta di. Porque una mujer no es igual. Tú no eres con tu esposo, no es igual.

Porque, el hombre trabaja más que yo [mujer]. Mejor, demás que la mujer trabaja el hombre. Por eso, yo me daba cuenta, quién va a poner leñas. A veces la mujer, cuando tú cargas mucho, te licias, te licias [lesionas]. Pero yo decía, pero, si se va adentro [de la cárcel], mis hijos le van a echar [de] menos, porque a ellos, [mi esposo] le hacen jugar, le hacen cosas,pues. Pa que, le aman al final. Ya pues y él [funcionario], me preguntaban a mí, cómo se porta [mi esposo] sino, si se porta mal. Yo le decía “no, es bueno, bueno (...)”. Ya bueno. Yo señorita, te digo franco ya, ya seguía pues, mejor dicho, ya se, él mismo quizás se daba cuenta porque ya, cuando le deja mis hijos, ya no pasa igualito. Mi mamá, mi papá, mis hermanos, ya no vas ir cual tu papá de mis hijos. No van [a] tener paciencia cuando ya, sus abuelita[s], o sus tíos. Yo eso me daba cuenta, le tapaba [a mi esposo], le dice. Bueno señorita ya, ya se mejora mi esposo, ya no es así. Antes venía, se molestaba, pero yo le decía “si quieres, vaya a descansar”. Y me hacía caso, me decía “ya pues”, mañana no, o sea “voy a comer” me decía ya. [yo le decía] “Vete a dormir, sin molestar. Cuando vienes a molestar nuestros hijos van tener miedo, les vas a asustar. Ya vaya a descansar”. Y así me dice “ya mi amor, me voy a dormir, pues, no me tocas”, me decía. Así pues, me decía. Yo le digo así, “si vienes así borracho, vaya a dormir en tu cama, no vayas a asustar los niños”.

Porque los niños pues cuando ven a su papá borracho, se asustan.”
(Entrevista a Rosalbina CCNN Chirikyacu).

Rosalbina no prosiguió con una denuncia frente a la fiscalía. Al mismo tiempo, su esposo al enfrentarse a una situación en la cual podría haber ido preso, logró tomar consciencia de sus actos, y según Rosalbina, las situaciones de violencia han cesado. Incluso cuando llega borracho, él va a una cama separada para no asustar a los niños.

Respecto a este caso, es interesante notar que Rosalbina prefirió seguir con su esposo, en lugar de separarse, y pensó en todo desde quién va a ayudarla en ciertos quehaceres hasta que a sus hijos le haría falta un padre. Sin embargo, parece no haber pensado totalmente en la situación de violencia en la que puede volver a encontrarse. Afortunadamente, la amenaza de ir preso parece haber servido como un elemento disuasivo para un cambio de actitud en su esposo.

Otro aspecto interesante en la comunidad se da cuando la mujer empieza a ser minimizada en el momento que decide separarse. Esto ocurre sin importar lo buena o reconocida que haya sido para la comunidad en el pasado.

Este es el caso de Ana¹⁰³, a quien su propia familia azotó porque se separó de su esposo. La separación ocurre porque su esposo tenía ‘mucha afinidad’ con varias mujeres, y ese comportamiento se repitió constantemente. Es a raíz de eso que ella decide separarse. Este acontecimiento afectó mucho a su suegra, principalmente porque Ana se llevaría a los niños.

La suegra de Ana, nos cuenta que ella también tuvo que aguantar esos comportamientos por parte de su esposo, pero que “*uno lo hace por sus hijos*”. La señora reconoce que Ana era buena, que la ayudaba en la chacra, que siempre estaba pendiente para poder ayudar. Ana era considerada una mujer buena.

En un primer momento, la señora reconoce que su hijo ha tenido un mal comportamiento. Sin embargo, ella considera que su nuera (Ana) también se ha comportado de forma errónea, porque no ha podido entender el comportamiento de su hijo, llegando a justificarlo porque su hijo es hombre.

¹⁰³ Se ha renombrado a la persona como Ana para proteger la identidad de la persona

Además, señala que, a pesar de que los hombres tengan esos comportamientos, después se quedan en la casa (hogar). Mientras seguíamos conversando, la señora, empezó a normalizar el comportamiento de su hijo, y pasó a poner toda la culpa de la separación sobre Ana, pues ella no supo entenderlo. Eventualmente el argumento justificador de “no saber comprender” y el concepto de soportar todo por los hijos, se volvía más fuerte.

En ese momento entra su hija (cuñada de Ana) y mientras la conversación seguía, nos contaron que Ana pertenecía a otra comunidad, por eso, al momento de separarse fueron con el Apu, y éste les informó que los padres de Ana tenían que venir a buscarla. Después, nos cuenta la señora, se enteraron que el papá de Ana la había agarrado a latigazos.

Durante esta conversación, se hizo muy evidente cómo las acciones de su hijo estaban permitidas (por ser este hombre), mientras que las acciones de Ana estaban mal “por no saber comprender”. A esto se añadió que en los espacios de interacción que se tuvieron con miembros de la comunidad en el transcurso de esta investigación, se hizo evidente que, si bien ellos como comunidad no condenaban a Ana, sí consideraban que “debió quedarse [con su esposo] por sus hijos”.

Estas historias nos demuestran que, si bien en la comunidad se están dando cambios en la percepción que los hombres tienen de la mujer gracias a Warmi Awadora, estos cambios no alcanzan las esferas más profundas.

En nuestro primer caso, la comunidad toma acciones al pedir ayuda a la fiscalía, pero no efectúan un castigo (o ejercen una condena social) sobre un hombre que ejerce violencia doméstica contra su esposa. Un castigo, por ejemplo, podría consistir en alejar al hombre de la esposa sin evitar que deje de proveer al hogar, de tal manera que ella no se quede con toda la carga familiar.

Nuestro segundo caso, pone en evidencia la normalización de conductas libertinas para los hombres, sin que éstas signifiquen perjuicio alguno para ellos. Sin embargo, sí significan un perjuicio para la mujer si ésta decide separarse debido a los actos libertinos cometidos por ellos. En esta situación, es la mujer sobre quien recae la responsabilidad (culpa) por la separación.

Este gran contraste que existe entre cómo la comunidad acepta y reconoce a Warmi Awadora, y cómo no ofrece un castigo social a agresores o a hombres con conductas

que no aceptarían de una mujer, nos demuestra que hay mucho trabajo por delante para lograr un mayor empoderamiento en las mujeres, que va mucho más allá de un mayor ingreso económico.



Capítulo7 Influencia del PNCBMCC en las comunidades de la región Loreto y San Martín

Las comunidades indígenas de la cuenca del Ampiyacu-Apayacu y del poblado de Lamas, son comunidades inmersas en una dinámica entre 'ser indígena' y formar parte de un mundo cada vez más urbano, influenciado por los valores y expectativas occidentales. Esto significa una lucha constante entre preservar costumbres Kichwas, boras o huitoto en los casos estudiados, y al mismo tiempo, el deseo de pertenecer a la sociedad nacional. Bajo esta visión de desarrollo, obtener una mejor calidad de vida depende de mejores recursos económicos para acceder a varios servicios que incluyen la medicina hospitalaria, insumos para el hogar, educación formal, entre otros.

Los diferentes emprendimientos que realizan las comunidades y que hemos analizado son un reflejo de su deseo por una mejor calidad de vida. En ellos, usan su identidad como indígenas para poder obtener recursos económicos; logrando con ello vivir entre estos dos mundos que coexisten. En este contexto, el Programa Nacional de Conservación de Bosques para la Mitigación del Cambio Climático además de buscar la reducción de gases efecto invernadero, también busca priorizar un desarrollo de mercado mediante sus transferencias directas condicionadas a través de su componente económico o de promoción.

Si bien estas transferencias representan una oportunidad de mejora para la mayoría de la población indígena en general, sus componentes deberían ser enfocados primero para la comunidad y luego pasar a ser disgregados por género. Así se respetan los conocimientos y prácticas tanto de mujeres como de varones. En la práctica, esto no es así, como veremos más adelante.

Dentro de nuestra área de estudio en la cuenca del Ampiyacu, notamos que, a pesar de tener la ventaja de tener mujeres con mucha más agencia, y que participan en los comités de vigilancia, dicha ventaja no fue aprovechada. Por ello, involucrar más a las mujeres mediante incentivos para motivar su participación podrían ser una opción que garantice una real y plena participación equitativa, tanto en la aplicación de conocimientos locales (tradicionales) como en la toma de decisiones a nivel de comunidad.

Otra alternativa que podría ser viable consiste en reforzar las asociaciones de mujeres que ya estaban presentes en la cuenca. Se puede lograr esto mediante capacitaciones

enfocadas a mujeres con miras a ensañarles a organizarse, así como brindar asesorías para obtener la activación de sus asociaciones. Del mismo modo, promover proyectos de desarrollo que permitan articular sus productos con un mercado más grande; por ejemplo, mediante la implementación de plataformas digitales que permitan comercializar sus productos a una mayor escala; entre otras opciones.

El caso de la comunidad Chirikyacu es diferente, pues la población presenta una tendencia a considerar a la mujer como encargada del hogar, y valorar la contribución que ésta realiza en él. Esto se ve representado en las labores disgregadas asociadas a hombres y mujeres dentro de la comunidad, donde la mujer ayuda al hombre en la chacra y se encarga del hogar, pero no tiene acceso al bosque ni al manejo de éste. El bosque es considerado un territorio de hombres y las mujeres normalmente no acceden a él. No obstante, en este contexto, se desarrolla un programa (Warmi Awadora) promovido por el PNCBMCC que ha logrado impulsar que haya un reconocimiento y prestigio hacia los conocimientos tradicionales de las mujeres. De esta manera, ha logrado un empoderamiento femenino en las mujeres que pertenecen al programa, pero éste es básicamente económico y fundamentado en lo que ellas puedan contribuir a la comunidad impulsando el turismo, y, por ende, generando ingresos económicos para la comunidad.

Con esto, no queremos señalar que el programa Warmi Awadora no ha tenido una significancia importante en las mujeres, pues lo ha hecho. Las mujeres que pertenecen al programa han generado dentro de su grupo un espacio que les permite expresarse con libertad, un espacio donde comparten sus penas y alegrías, así como las inquietudes que puedan sentir por su comunidad. Este tipo de espacio de expresión y participación no es posible en una asamblea con los hombres presentes. Entonces, se genera un empoderamiento personal y un desarrollo de capacidades personales (al valorarse ellas mismas y sus conocimientos) en las mujeres pertenecientes a la asociación. Desafortunadamente, no incluye a todas las mujeres de la comunidad. Sin embargo, a pesar de las restricciones sociales que las mujeres de la comunidad afrontan, las mujeres pertenecientes a Warmi Awadora han logrado ser consideradas parte importante de lo que representa la comunidad Chirikyacu.

Al analizar el desarrollo del PNCBMCC observamos que mientras en la cuenca del Ampiyacu no se supo aprovechar la oportunidad, en la región San Martín sí se pudo promover un empoderamiento de mujeres que se vio reflejado en mayor reconocimiento y prestigio dentro de la comunidad.

¿Por qué se da esto? Primero es importante recalcar que la funcionaria a cargo de ejecutar la intervención dentro de la comunidad tenía una sensibilización previa para con la población indígena, en especial en relación con el enfoque de género, algo que a la larga resultó clave en la implementación de un proceso de empoderamiento.

Segundo, se aprovechó la diferenciación de labores por parte del hombre y la mujer. De esta manera, se usaría el conocimiento de las mujeres para crear actividades de emprendimiento. Así, se cumplía con un componente económico, pero al mismo tiempo social y de género, pues las mujeres tendrían más libertad para producir y obtener mejoras económicas, además de construir un espacio solo para ellas.

Tercero, las mujeres recibieron capacitaciones para mejorar su producción, siendo la principal razón de las capacitaciones el poder abrirles un mercado (local o regional) donde ellas puedan competir en igualdad de condiciones que los miembros varones de la comunidad. Para ello se les brindó las herramientas necesarias para lograrlo.

El éxito de la iniciativa ¡fue garantizado por un acompañamiento permanentemente, tal es así que después de que finalizara el contrato entre el Programa Nacional de Conservación de Bosques y la comunidad de Chirikyacu, ya hay otra institución aliada en coordinación con el PNCBMCC que se encargará de tomar la batuta, dirigir y garantizar que el emprendimiento siga; es decir, se continuará con el proceso de capacitación hasta que su organización e inserción al mercado haya finalizado.

7.1 Ceguera de Género del Programa Nacional de Conservación de Bosques

Ceguera de género implica que no se toma en consideración a la mujer y sus particularidades, esto quiere decir que no se toma importancia a las barreras sociales que afectan a la mujer indígena. El Programa Nacional de Conservación de Bosques pretende integrar un enfoque de género, pero sin éxito hasta el momento, pues su aplicación trata a todos los miembros como iguales y como si se encontraran desde ya en las mismas condiciones.

Esto se ve reflejado en los indicadores de género que maneja el PNCBMCC, pues éstos se basan solo en la asistencia de las mujeres. La asistencia a una reunión o asamblea no implica que ellas hayan tenido la oportunidad de demostrar su opinión o hayan tenido la opción de injerir sobre las actividades a realizarse dentro de la comunidad.

Área Zonal	Nombre de la comunidad	Asambleas Comunales de actualización de los Planes de Gestión del Incentivo – PGI		Asambleas Comunales de rendición de cuentas sobre la ejecución de los Planes de Gestión del Incentivo – PGI. (4to trimestre)	
		N° de mujeres participante s	N° total de personas participante s	N° de mujeres participante s	N° total de personas participante s
AZSM	Chirikyacu	7	33	0	20
AZL	Boras de Pucaurquillo	19	57	28	-
	Huitotos de Pucaurquillo	28	58	25	53
	Boras de Brilo Nuevo	13	35	5	34
	Yanayacu	23	55	15	62

Tabla 17. Número de mujeres que participan en las asambleas promovidas por el PNCBMCC. Fuente: Matriz de Indicadores de género del PNCBMCC 2019. Elaboración propia

Al observar la tabla 17 notamos que la participación de mujeres en las asambleas siempre es más reducida que la de los hombres, en especial si consideramos las asambleas de rendición de cuentas. Esto en gran medida se debe a la falta de injerencia que ellas tienen respecto a cómo se utiliza el dinero del programa.

En esta misma línea, cuando tomamos en consideración la cantidad de mujeres en la junta directiva de las comunidades que forman parte del presente estudio (ver tabla 18), no es de sorprenderse que este sea tan reducido.

Área Zonal	Nombre de la comunidad	Miembros de Junta Directiva	
		N° de mujeres participantes	N° total de personas participantes
AZSM	Chirikyacu	0	5
AZL	Boras de Pucaurquillo	1	5
AZL	Huitotos de Pucaurquillo	0	5
AZL	Boras de Brilo Nuevo	1	3
AZL	Yanayacu	1	5

Tabla 18. Número de mujeres pertenecientes a la Junta Directiva de la Comunidad. Fuente: Matriz de Indicadores de género del PNCBMCC 2019. Elaboración propia

Llama la atención, en especial el caso de la comunidad Chirikyacu. Las mujeres de la comunidad se caracterizan por no tener mayor poder de decisión sobre los planes y actividades de la comunidad. Esto se ve reflejado también en el número nulo de mujeres participantes de la Junta Directiva de la comunidad. Sin embargo, Chirikyacu es la comunidad que ha logrado mayores avances en cuestiones de género dentro del Programa Nacional de Conservación de Bosques, pues el proyecto propuesto por ellos (Warmi Awadora) ha logrado cambiar la percepción de la importancia de la mujer dentro de la comunidad. Eso es algo admirable para un programa que desde Lima tenía la consigna de enfocarse solo en el aspecto económico.

Palacios (2018) nos relata lo siguiente respecto a la decisión de enfocarse solo en el componente económico por parte de la AZ San Martín:

“Mientras las comunidades de San Martín fueron avanzando en sus contratos, Bosques-Lima, exigía a las comunidades (a través de Bosques – San Martín) que priorizaran las actividades del componente económico (...), en lugar de invertir en el componente social. De este modo, empezando el 2do – 3er año del contrato, las actividades sociales se redujeron. Cada comunidad decidió qué actividades descartar (del componente social). Entre las que descartaron, destaca Saberes Ancestrales para los niños.” (Palacios 2018, p.20)

Palacios (2018) también nos relata sobre la iniciativa por parte de AZ San Martín para incluir el enfoque de género en la implementación del PNCBMCC:

“Aprecio altamente y resalto los esfuerzos del equipo de Bosques-San Martín en su trabajo con las comunidades nativas. Aun cuando ellos reciben indicaciones de las oficinas nacionales de Bosques en Lima, Bosques-San Martín las ha adaptado (y a veces rechazado) con el fin de implementar mejor las TDC y tener una mejor experiencia de Bosques (para las comunidades) basado en los principios del programa (reconociendo la importancia de la conservación de bosques, siendo exitosos en las actividades productivas y logrando alta participación por parte de los comuneros para insertar mejor las TDC en la comunidad).

Al hacer esto, Bosques-San Martín notó la falta de enfoque de género en la estructura inicial del TDC. Entonces, en el 2017, Bosques-San Martín, agregó talleres con enfoque de género para los comités, técnicos y promotores de cacao, Junta Directiva, reiterando el concepto de involucrar más a la mujer en el desarrollo de las actividades de las TDC. Que, también ahora, son sugeridas desde Bosques-Lima” (Palacios 2018, p.30).

De esta manera observamos que a pesar de haber recibido una instrucción desde PNCB-Lima para focalizar las actividades del programa en el componente económico, gracias a la iniciativa de Duhly Pinedo, se introduce el enfoque de género en el programa, promoviendo una actividad económica que rescate el conocimiento ancestral de las mujeres.

Caso contrario ocurre en la región Loreto. Como ya mencionamos, el caso de la región San Martín no es producto del PNCBMCC *per se*, sino de la persona encargada de ejecutarlo en la región. En el caso del área zonal Loreto – PNCBMCC las personas encargadas de ejecutarlo no tuvieron esa sensibilización de género.

Además, los Planes de Gestión del Incentivo fueron prácticamente los mismos para todas las comunidades. Esto quiere decir que no se tomó en cuenta las particularidades e intereses de cada una de ellas, así como los aportes que los miembros de las comunidades pudieran brindar.

Para nosotros es evidente que los funcionarios no estuvieron informados sobre la realidad social de las mujeres y hombres indígenas en las comunidades, así como las relaciones de poder que pueden existir entre ellos. Ellos, como funcionarios, debieron promover actividades que se enfoquen en promover un cambio en las estructuras

sociales (de la comunidad), de tal manera que se aborde de forma asertiva las necesidades de las mujeres indígenas.

Ante esto, el nuevo jefe zonal de Loreto, Erlán Torres, quien asumió el cargo en febrero del 2020, nos comenta:

“Como te dije, del 2017, eran copia y pega los PGIs, recién estamos trabajando esta adecuación. Implica también estas actividades de género” (entrevista, Erlán Torres – PNCBMCC – Loreto).

Con esta cita, Erlán Torres, acepta parte de las falencias que tuvo la implementación del PNCBMCC en Loreto, al reconocer que los PGIs no fueron desarrollados adecuadamente para cada comunidad. Del mismo modo, nos explica que los nuevos planes tendrán actividades con un enfoque de género, pero que estos recién están en planificación.

Como vemos una vez más, la implementación de una visión de enfoque de género depende de la persona responsable de la implementación del programa en la región. Ante esto, nosotros observamos que la aplicación de la política del PNCBMCC se va a focalizar en dos factores: la reducción del GEI – que implica el componente ambiental - y el componente económico; relegando los componentes de gestión y en especial social. Es precisamente por esa limitante que es importante la forma de implementación, porque depende de la creatividad y conocimientos sobre el enfoque de género del funcionario encargado para impulsar o reforzar una actividad que promueva un empoderamiento de la mujer. Esto podría evitarse si el PNCBMCC tuviera indicadores más específicos; es decir, que vayan más allá de la asistencia de mujeres a las asambleas. Es necesario tener indicadores que informen sobre la eficiencia del aprendizaje de las mujeres; es decir, las opiniones o ideas que son consideradas para la ejecución de las actividades provenientes de mujeres, así como el nivel de injerencia que tienen en el diseño y planificación de las actividades realizadas en el manejo del bosque. También son importantes indicadores sobre el uso y control de recursos, y la distribución de beneficios entre hombres y mujeres.

Del mismo modo, el programa debe tener en consideración las diferentes capacidades y recursos disponibles para hombres y mujeres. Estos incluyen el conocimiento ancestral, la organización del tiempo y la carga laboral de hombres y mujeres. Una iniciativa respecto a este punto corresponde con programar las asambleas en horarios

que permitan a las mujeres asistir (horarios que consideren sus actividades y tiempo libre).

Del mismo modo, es imprescindible fomentar espacios de reconocimiento y participación de mujeres, así como talleres que fortalezcan su autoestima, seguridad y confianza; lo cual se reflejará en la habilidad para expresarse públicamente y alzar su voz.

Asimismo, es imperativo que las asambleas cuenten con la presencia de mujeres, y los organizadores (funcionarios) deben promover la participación de éstas y poner especial énfasis en escuchar sus opiniones, ideas, sugerencias y demandas, de tal manera que puedan quedar plasmadas en las actividades a implementar.

7.2 Enfoque de Capacidades aplicado al Programa Nacional de Conservación de Bosques

Desde el enfoque de capacidades estamos interesados en cómo el PNCBMCC puede ser entendido como un habilitador de factores de conversión; y en especial factores de conversión que puedan influenciar y promover el empoderamiento de las mujeres indígenas.

Como mencionamos anteriormente, hubo falencias al momento de la implementación del Programa Nacional de Conservación de Bosques para la Mitigación del Cambio Climático, en especial en Loreto. Producto de estas fallas en la implementación, se desaprovechó la gran capacidad de agencia que poseen las mujeres indígenas de la región Loreto. En esta sección nos centraremos en los habilitadores de factores de conversión del PNCBMCC tanto en la región San Martín como en la región Loreto, en esta última, rescatando la habilidad de las mujeres para poder organizarse en asociaciones.

7.2.1 Capacidades y Factores de Conversión externos al PNCB

Primero, es necesario que entendamos que hay elementos externos al PNCBMCC que facilitan el desarrollo de capacidades y factores de conversión. Estos toman importancia, pues en conjunto con los factores de conversión promovidos por el PNCBMCC van a llevar a poder elegir la vida que se desea vivir.

Educación

La educación permite desarrollar un pensamiento crítico, lo cual permite poder tomar decisiones informadas que van a tener un cambio significativo en la vida de las personas. En el caso particular de las mujeres indígenas, tener acceso a educación les permite poder comunicarse asertivamente y poder tomar decisiones.

Violencia

Otro aspecto está vinculado a la violencia que sufren las mujeres. Es importante que las mujeres y las personas en general, se desarrollen en un ambiente libre de violencia, pues esto les permite poder cuestionar sus roles asignados y costumbres sin miedo; así como a no menguar su autoestima y confianza. Al mismo tiempo, es importante que la mujer no esté subyugada a una dependencia económica; esto quiere decir, que pueda trabajar y generar ingresos sin repercusiones por parte del esposo.

Participación política

La participación política en el caso de las mujeres indígenas primero se centra en tener un espacio de reconocimiento, el cual les permita ganar confianza y poder discutir ideas sobre su comunidad. Sumado a esto, se encuentra la labor de las ONGs, las cuales mediante sus capacitados ayudan a las mujeres a superar sus miedos e inseguridades, abriendo un camino para una mejor representación política. Esto ha dado paso a que diferentes lideresas indígenas vayan a eventos nacionales e internacionales donde exponen sus convicciones y necesidades para proteger sus territorios y costumbres, así como luchar por una equidad de género para las mujeres indígenas.

Las ONGS

Las diversas ONGs son importantes para las mujeres indígenas porque les brindan el apoyo y capacitaciones que el estado no brinda. Al mismo tiempo, son las ONGs en el área las que conocen la realidad de las poblaciones, y son ellas las que identifican los problemas y las posibles soluciones.

En la región Loreto, tenemos al IBC, CECAMA y *Camino verde*. Estas organizaciones se han encargado de brindar capacitaciones relacionadas a la chambira tanto enfocadas a la reforestación de ésta como al aprovechamiento como fibra textil y el empleo de esta en artesanías. Una mención especial merece el IBC, cuya influencia en la cuenca es importante, pues fue la institución que brindó el apoyo necesario a los pueblos indígenas

para la elaboración de los planes de vida, los planes sobre el manejo forestal, de pesca y caza, y la creación de los comités de vigilancia. De esta manera, el IBC se compromete con el desarrollo en la cuenca, así como a brindar apoyo y asistencia técnica a los miembros indígenas que lo necesiten, en especial en la gestión del territorio y recursos naturales. Sin embargo, la ayuda prestada por el IBC a miembros de la comunidad puede variar, siendo que hay miembros de las comunidades que ha tratado de obtener ayuda y no han obtenido el resultado esperado. El apoyo del IBC también es solicitado por el PNCBMCC, específicamente en busca de soluciones a los problemas generados por la implementación del programa, teniendo la finalidad de ayudar a las comunidades a renovar el contratado con el PNCBMCC.

7.2.2 Limitaciones en el Desarrollo de Factores de Conversión

Las limitaciones en el desarrollo de factores de conversión están relacionadas a las desventajas personales y sociales normalizadas. En la literatura, estas reciben el nombre de restricciones estructurales (*structural constrains*) y se ven representadas en las barreras que presentan las instituciones, políticas, leyes, normas sociales y el contexto cultural que las personas en diferentes posiciones sociales enfrentan (Robeyns 2017). Estas restricciones afectan sus capacidades, factores de conversión, y funcionamientos, ya que mediante las tradiciones, costumbres y normas sociales que pongan en desventaja a la mujer indígena (o a cualquier individuo) se está perpetuando una desigualdad (Robeyns 2006). Estas desigualdades afectan la autoestima, confianza y valoración que tiene la mujer de sí misma, de tal manera que normaliza estas desventajas.

Estas restricciones se van moldeando y adaptando al contexto social; del mismo modo se van transformando de acuerdo con los cambios que la propia sociedad atraviese. Así se pueden hacer más fuertes o pueden desaparecer.

Dentro de las comunidades estudiadas, nosotros encontramos limitantes en el desarrollo de factores de conversión sociales, es especial en la comunidad Chirikyacu. Esto es debido a los roles asignados tradicionalmente a la mujer y al hombre. Como mencionamos anteriormente, la población de Chirikyacu reconoce a las mujeres pertenecientes a Warmi Awadora, pero no ocurre lo mismo con las mujeres que no pertenecen a la asociación, pues ellas no son consideradas un símbolo identificable de la comunidad. El reconocimiento que Warmi Awadora concede a las mujeres depende del capital económico que como asociación generan. Dicho capital económico no

alcanza a las mujeres que no pertenecen a Warmi Awadora, las cuales siguen sometidas a las normas sociales de la comunidad, esas mujeres siguen siendo subordinadas al hombre, culpadas de una separación, guardan silencio frente a agresiones físicas por no despertar las habladurías ni la condena social de la comunidad, así como por “pensar en sus hijos”. Es decir, piensan que colocan al hogar primero, sin ser conscientes del daño a su autoestima y valoración propia que esas acciones causan. Del mismo modo, ellas no saben que tienen otra opción, pues el “hábito nos les permite poder tener una decisión libre” (Nussbaum 2000).

Además, encontramos limitaciones respecto a los factores de conversión personales, pues en las comunidades estudiadas, las mujeres (en su mayoría) no cuentan con una educación completa. Muchas mujeres no asistieron al colegio, o solo terminaron educación primaria. En ocasiones, como el caso de Rosalbina, que culminan secundaria y desean seguir estudiando, deben quedarse en casa para ayudar en el hogar (cuidando a hermanos menores).

Esta falta de educación predispone a las mujeres indígenas a estar fuera de la toma de decisiones, pues los funcionarios hablan español, y ellas no lo dominan. Del mismo modo, limita su participación en Juntas Directivas, pues al saber que tiene que realizar trámites en una lengua que no dominan, tienden a sentirse limitadas.

Los casos de violencia física también son un limitante, en nuestra investigación registramos un caso de violencia física (en la comunidad de Chirkyacu). Rosalbina a pesar de desempeñar un rol asociado a los hombres (conocer el bosque y trabajar como peón), sufre de agresiones por parte de su esposo, esto influye en su autoestima y valoración. Además, por estar sometida a las ideas preconcebidas imperantes en su comunidad sobre el comportamiento de la mujer en la familia, así como a cargar con la responsabilidad de una separación, ella decide no separarse de su esposo. Es difícil suponer que esta decisión es libre, pues ella no conoce otra forma de vida. Como bien lo expresa Nussbaum (2000), es necesario que las mujeres experimenten y se vean expuestas a otros modos de vida para que puedan actuar empoderadamente. De esta manera, es necesario un cambio en la estructura de la sociedad respecto al valor de la mujer y una valoración positiva personal (autoestima) para lograr un verdadero empoderamiento.

Es importante resaltar en esta sección los conflictos entre miembros de la comunidad, y la predisposición que éstos tienen frente a las diferentes ONGs en la zona. Aquí,

queremos enfocarnos en las 'Hijas procesadoras de la Yuca' y la ayuda discreta que brinda el IBC.

Como vimos (ver 5.4.2.1.1) la asociación 'Hijas procesadoras de la Yuca' significó un quiebre en la relación de las mujeres en las comunidades. Esta discusión a pesar de no estar vinculada a un proyecto de desarrollo tiene una repercusión más grande, puesto que la confianza entre las mujeres se ha roto; esto quiere decir que su habilidad para poder unirse buscando el bienestar de la comunidad puede verse afectada por el resentimiento que tienen. Esto se hizo evidente en las entrevistas, en especial con las socias más involucradas y las que se sintieron más afectadas. Además, es importante recalcar que estos eventos ocurrieron en un contexto de pandemia, donde por encontrarse aislados, temerosos por su salud, y necesitados de ingresos económicos; se encontraban susceptibles o predispuestos a desconfiar del manejo del dinero, en especial si no hubo una comunicación asertiva y bien informada sobre el uso de éste, y los compromisos que las socias asumían.

En esta mala comunicación tienen responsabilidad la FZS y el IBC, como entidades que apoyaron la iniciativa. Esto quiere decir que además de financiar, y ser los encargados de manejar las cuentas y solventar ciertos gastos, cuando se da un beneficio económico para crear una asociación o reforzar cierta actividad, es necesario que haya capacitaciones y asesoramiento continuo hasta que las socias puedan manejarse por ellas mismas. Esto ocasionó que ante el conflicto organizaciones como ORPIO y FECONA intervinieran sin tener pleno conocimiento de la situación en la que se originó el conflicto, provocando que se termine reforzando la idea de un robo cometido por una de las socias. Finalizando con la división de la asociación, así como con denuncias penales. Por ello, es necesario que se den acciones para recuperar la confianza mutua entre las mujeres.

Por otro lado, el IBC puede ser causa de conflicto o solución en el área. Esto se ve reflejado en el testimonio de Jimena Castro, que cuando necesitó ayuda para formar su asociación recurrió al IBC; sin embargo, no fue recibida. Ante esto, es importante mencionar que en nuestra investigación hemos detectado que precisamente por la falta de educación y conocimientos sobre los trámites para poder inscribirse en registros públicos, la ayuda de un externo que tenga conocimientos de estos temas es crucial para la formación de una asociación. Consideramos que este hecho no puede ser desconocido para el IBC, sin embargo, no queda claro por qué decide apoyar a ciertas mujeres y a otras no.

Este tipo de comportamiento también ocurre respecto al PNCBMCC, pues las comunidades que obtuvieron un segundo contrato con menos problemas (Yanayacu) han sido comunidades que han recibido ayuda constante del IBC.

El PNCBMCC en sí mismo ocasionó conflictos entre comuneros, principalmente por la falta de apoyo, mala capacitación para la rendición de cuentas y mala organización respecto a los comités de vigilancia (región Loreto). La falta de apoyo por parte del programa para el desarrollo de actividades en la comunidad, así como las capacitaciones deficientes o inexistentes, ocasionaron que los miembros de la comunidad se sintieran abandonados por parte de los técnicos. A esto se suma que en lugar de reforzar los conocimientos y valoraciones ancestrales y promover la inserción al mercado de productos que ellos tradicionalmente consuman o sean oriundos de la zona, introdujeron nuevos elementos desconocidos para la comunidad sin la capacitación necesaria para poder aprovecharlo. Es evidente que el programa solo se enfocó en aspectos del componente económico y ambiental (reforestar) sin considerar los componentes de gestión y social.

Respecto a los comités de vigilancia, el programa motivó a que haya dos comités con la misma función. Esto ocurrió porque existían previamente comités de vigilancia para el ACR; una vez que ingresa el PNCBMCC crean otros comités, de esta manera genera un conflicto entre los miembros de los comités preexistente y los nuevos comités. Del mismo modo, al momento del desembolso del dinero, el PNCBMCC solo apoyaba a los comités creados por ellos. Este conflicto fue solucionado por los mismos comuneros, quienes se pusieron de acuerdo para juntar los comités preexistentes y los nuevos, con el fin de aprovechar el incentivo, cesar el conflicto y seguir protegiendo su territorio y recursos.

7.2.3 Factores de Conversión Promovidos por el Programa Nacional de Conservación de Bosques

Como vimos anteriormente (ver 2.2.1), los factores de conversión pueden ser personales, sociales y ambientales. En esta sección exploraremos los factores de conversión promovidos por el PNCBMCC, y analizaremos si éstos pueden tener una injerencia en el empoderamiento de las mujeres indígenas.

El PNCBMCC promueve factores de conversión personales por medio de la creación de grupos de mujeres. Dichos grupos o asociaciones permiten a las mujeres indígenas

integrar un espacio de reconocimiento y participación, el cual les permite expresar sus emociones y sentimientos, así como preocupaciones propias y por la comunidad. Eventualmente, estos espacios podrían generar una acción colectiva bajo una meta común. Esto quiere decir que, al incrementar los factores de conversión personales, también se incrementa la capacidad de actuar empoderadamente.

En los casos de estudios, nosotros notamos que se ha promovido este factor en la comunidad Chirkyacu, específicamente en la creación de la asociación Warmi Awadora. Dicha asociación creó un espacio de reconocimiento, es decir, creó un ambiente seguro para que ellas puedan desenvolverse libremente; después, mediante las capacitaciones y el éxito de sus productos, las mujeres empezaron a incrementar su autoestima y confianza (factores de conversión personales), así como a generar ingresos económicos. Esto se dio principalmente porque sus conocimientos empezaron a ser valorados y reconocidos como una fuente de ingresos, lo que se reflejó en el reconocimiento por parte de la comunidad.

Es importante resaltar el rol de las capacitaciones brindadas a las mujeres en el desarrollo de factores de conversión personales. Estos talleres refuerzan y valoran sus conocimientos ancestrales sobre los tejidos; de esta manera, ellas empiezan a tomar consciencia de la importancia de los tejidos en su cultura y de sus propios saberes. Asimismo, para que todas las mujeres puedan asistir, el horario de las capacitaciones era coordinado con ellas, de tal manera que se realicen durante el tiempo libre de las mujeres, fomentando así la participación de estas, pues toma en cuenta el tiempo empleado en sus quehaceres doméstico y su trabajo en la chacra.

En el caso de las comunidades de la región Loreto, el PNCBMCC no creó ninguna asociación de mujeres ni reforzó las asociaciones existentes en la cuenca. Esto quiere decir que no promovió el desarrollo de factores de conversión personales. Sin embargo, es sabido que las mujeres en la región Loreto cuentan con larga historia sobre protección al territorio y en casos de peligro se unen en acción colectiva para proteger su patrimonio. Esto quiere decir, que los factores de conversión personales de las mujeres de la región Loreto, y en especial de la cuenca del Ampiyacu, han contribuido a formar mujeres más autónomas, que poseen capacidad de agencia, por lo que pueden decidir por y sobre sí mismas.

Esta capacidad de agencia se vio reflejada en nuestra investigación en la iniciativa de las mujeres para formar asociaciones con el objetivo de promover la venta de sus productos y tener mejores oportunidades. Ellas se movilizan para buscar financiamiento,

buscan ayuda para poder formalizarse y para conseguir un mercado en el cual puedan promocionar y vender sus productos. En otras palabras, ellas se ponen en acción para poder generar un cambio positivo en su vida.

Lamentablemente, esta capacidad de agencia no fue aprovechada por el PNCBMCC. El programa tuvo la posibilidad de reforzar las asociaciones de mujeres existentes en las comunidades, sin embargo, no planteó nada adicional a lo que las mujeres indígenas ya estaban recibiendo por parte de otras organizaciones. El programa se limitó a dar capacitaciones rápidas que no contaban con la participación de todas las mujeres.

Otro aspecto desaprovechado es que el programa no promovió una articulación con un mayor mercado. Esta articulación podría haber sido fundamental para una ganancia en capital cultural y económico, que luego podría haber sido convertido en capital de género.

Los factores de conversión sociales promovidos por el PNCBMCC son una consecuencia de las asociaciones que crea o refuerza. Esto se da porque éstas generan un incremento en los factores de conversión personales, que a su vez se reflejan en una mayor capacidad de participar empoderadamente, lo cual lleva a un reconocimiento dentro de la comunidad. Dicho reconocimiento puede ser dado por el valor que adquieren las actividades propias de las mujeres, así como por el ingreso económico que éstas generen a la comunidad. Este reconocimiento adquirido influye en la percepción que tienen los otros miembros de la comunidad, en especial los varones, sobre el valor de las mujeres. Esto promueve que sean los mismo miembros hombres los que fomenten la participación de la mujer.

El caso de la comunidad de Chiriyacu es claro, pues las mujeres pertenecientes a Warmi Awadora adquirieron un mayor prestigio social dentro de la comunidad. Eso es producto de actuar y generar un cambio positivo en su vida por parte de las mujeres. En este caso, ellas deciden participar de Warmi Awadora, deciden asistir a las capacitaciones, realizar textiles y venderlos. Son ellas las que deciden participar en ferias (para lo cual coordinan entre ellas). Esta suma de acciones trae como consecuencia una recompensa expresada en un ingreso monetario. Dicho ingreso es valorado por la comunidad, lo que en consecuencia ocasiona que haya un mayor prestigio social, pues las mujeres Warmi Awadora son consideradas ahora miembros importantes para la comunidad como generadora de ingresos económicos. Este reconocimiento social es un capital de género, el cual coloca a las mujeres en una posición de negociación. Esto quiere decir que como los hombres reconocen su valor,

ahora ellas pueden dejar de hacer ciertas actividades (quehaceres domésticos o trabajos en la chacra) para dedicarse a realizar actividades relacionadas a Warmi Awadora.

En otras palabras, hubo un cambio en la percepción de la comunidad respecto al valor de la mujer, de tal manera que esta gana mayor reconocimiento y prestigio. Esto se ve expresado en un cambio en el sistema de valores de la comunidad (factores de conversión sociales), por lo que ahora las mujeres Warmi Awadora son consideradas piezas fundamentales de la identidad de la comunidad Chirkyacu.

En las comunidades de la cuenca del Ampiyacu, los factores sociales son promovidos por los comités de vigilancia. Esto es así, porque los comités son integrados tanto por hombres como por mujeres; lo que implica que las mujeres pertenecientes a estos comités están gozando de un reconocimiento por parte de los hombres (reconocen sus conocimientos y habilidades) para el manejo y cuidado de recursos naturales. Este reconocimiento y valoración es entendido como un factor de conversión social. Este reconocimiento permite que las mujeres puedan acceder a cargos directivos, así como a ser representantes de su comunidad frente a otras comunidades y entidades.

Lamentablemente, el PNCBMCC no creó más espacios dentro de los mismos comités para mujeres, en su lugar generaron conflicto. Sin embargo, gracias a que los comités existían previamente al ingreso del programa en la zona, los miembros se mantuvieron. Sería importante que como programa se cree un mayor incentivo para que más mujeres puedan participar de los comités, así como dar talleres que concienticen a la comunidad sobre género.

Los factores de conversión ambientales generados por el PNCBMCC se relacionan a la preservación de los servicios ecosistémicos brindados por el bosque. Para lograr esto, el programa establece comités de vigilancia. La conservación de los recursos naturales permite a los miembros de las comunidades hacer uso de sus factores de conversión ambientales mediante el aprovechamiento de sus cochas y áreas geográficas. Del mismo modo, el turismo generado por su territorio y el ingreso monetario que éste genera para la comunidad es producto de los servicios ecosistémicos, de esta manera su área geográfica es en sí misma un factor de conversión ambiental.

En la comunidad de Chirkyacu, los factores de conversión ambientales se ven expresados en la subsistencia alimentaria y en el turismo. Los comuneros aprovechan sus recursos naturales como sus chacras, sus cochas, los animales para consumo.

Mientras que el bosque es aprovechado como generador de turismo. Actualmente, la comunidad Chirikyacu promueve un turismo de investigación, pues al preservar su bosque y los ecosistemas que en él se encuentran fomentan que biólogos y otros investigadores visiten la comunidad con el fin de generar nuevos estudios. Esto tiene una repercusión directa en las ganancias económicas de la comunidad. Al mismo tiempo, también afecta las ganancias de la asociación Warmi Awadora, esto es porque los investigadores o visitantes terminan comprando algún producto fabricado por la asociación. De esta manera las mujeres pertenecientes a Warmi Awadora terminan beneficiándose indirectamente de los recursos del bosque.

Para las comunidades asentadas en la cuenca del Ampiyacu, el aprovechamiento de los recursos del bosque es fundamental para su subsistencia, pues de ellos obtienen su alimento y la materia prima para sus viviendas y artesanías. Respecto a esto, el PNCBMCC fomentó la reforestación de Chambira (junto a otras ONGs) y fruta. Esta reforestación es fundamental para las artesanas, pues la fibra de chambira es el material con el cual fabrican sus artesanías, de esta manera, hay una necesidad intrínseca de reforestar. Este acto de reforestación está relacionado con las ganancias sociales y económicas que puedan obtener. Esto ocurre porque el reforestar chambira permite transformar un servicio ecosistémico en un capital cultural que luego será transformado en un capital económico. Al mismo tiempo, realizar estas actividades de forma colectiva crea espacios de esparcimiento y sociabilidad, que con el tiempo se convertirá en un espacio participativo fundamental.

Los factores de conversión personales, sociales y ambientales permiten que las mujeres se enfrenten a un cambio de contexto, dicho cambio la expone a nuevas experiencias que la llevará a cuestionar lo que ella es capaz de hacer y de ser, es decir, a cuestionar la tradición si ésta le causa un daño. Esto provoca un desarrollo de capacidades que le permitirá poner en funcionamiento su agencia para generar cambios transformadores y significativos en su vida. De esta manera ella podrá tener la capacidad de elegir libremente los cambios que desee para su vida.

Respecto a estos cambios transformadores, es necesario recalcar que, en las comunidades estudiadas, se tiene como patrón utilizar el capital cultural como un capital económico. La utilización de este capital cultural crea espacios de reconocimiento entre las mujeres, puesto que fomenta la creación de organizaciones o asociaciones, y al mismo tiempo, la creación de espacios participativos donde las mujeres puedan expresarse y ganar agencia, y con ella la capacidad de participar empoderadamente, algo que el presente estudio busca reforzar.

Cuando el capital cultural que se convierte en capital económico genera una transformación en el contexto que con el tiempo influye en un capital social (prestigio). En el caso de Chirikyacu, las mujeres indígenas están ganando reconocimiento gracias al capital económico que la comunidad ha percibido que ellas generan. Ello ha desencadenado que las mujeres que no están dispuestas a producir el mismo capital económico, tiendan a no ser tomadas en cuenta.

De acuerdo con esto, el capital cultural se transforma en un capital económico, el cual a su vez se transforma en un capital social; y éste, al mismo tiempo, en un capital de género que permite incrementar su capacidad de negociación.

Desafortunadamente, en las comunidades de la región Loreto, el programa creó conflicto y no tuvo un énfasis en fortalecer las capacidades de las mujeres indígenas. Por este motivo, nosotros argumentamos que la aplicación de un programa como el PNCBMCC debe realizarse luego de haber indagado y analizado mejor la idiosincrasia y relaciones sociales intrínsecas a la comunidad, así como las ventajas y desventajas respecto a las relaciones de poder por las que atraviesan las mujeres indígenas.



Conclusiones y Recomendaciones

Es importante entender que los factores de conversión corresponden con el contexto (costumbres, leyes, instituciones, medio ambiente), y que dicho contexto es el responsable de la formación de patrones de comportamiento (conocidos como costumbres) en las mujeres. Al mismo tiempo, es necesario recalcar que estos patrones influyen en la percepción que las mujeres tienen de ellas mismas y respecto a los demás (en especial en relación al hombre), lo cual coacciona su accionar a uno que no siempre es libre.

Respecto a esto nosotros argumentamos que al desarrollar factores de conversión se genera un cambio positivo en el contexto en el que se desenvuelve el ser humano, es este caso particular las mujeres indígenas. De esta forma, ese nuevo contexto las expone a una nueva realidad donde hay nuevas experiencias y conocimientos que ofrecen mayores oportunidades y opciones; es decir, que tienen la capacidad de hacer y ser lo que ellas decidan ser. En este contexto, ellas son libres de poder elegir participar empoderadamente en un cambio transformador y significativo para su vida.

En este sentido, la influencia positiva o negativa en el empoderamiento de la mujer que tenga una intervención que busque un desarrollo sostenible, es el resultado de la forma en cómo este es aplicado (es decir en cómo modifique el contexto). Esto quiere decir que la responsabilidad de implementar las salvaguardas, así como involucrar a la comunidad indígena, e integrar en las actividades sus visiones sobre el manejo de recursos naturales, recae en los funcionarios encargados de la implementación de los mecanismos del programa. Esto significa que es necesario mirar a quiénes beneficia y qué aspectos de la sociedad está afectando, así como observar si eso es lo que se busca con el objetivo de la intervención o no. Al mismo tiempo es necesario tener la capacidad de modificar y cambiar lo que sea necesario antes de la implementación, durante o en el monitoreo del programa.

El Programa Nacional de Conservación de Bosques para la Mitigación del Cambio Climático (PNCBMCC) influye en el empoderamiento de la mujer indígena, aunque puede hacerlo de forma positiva y negativa (depende de cuánto puedan modificar positivamente el contexto en el que se desarrollan).

Dentro de los casos analizados en el presente estudio tenemos ejemplos de un caso relativamente exitoso – Chirikyacu (Warmi Awadora) – y otro de un fracaso – Ampiyacu.

La diferencia entre fracaso y éxito la hace los mecanismos y componentes empleados para la aplicación del programa.

En Chirikyacu se enfocaron en componentes económicos, pero lograron involucrar componentes sociales y ambientales, y este balance logró que Chirikyacu tuviera resultados satisfactorios con respecto a la valorización del rol de la mujer en la sociedad. De esta manera el capital cultural (conocimientos y saberes) se transformó en capital económico y al mismo tiempo en capital de género (poder de negociación). Lamentablemente, la valorización del rol de la mujer en la comunidad está condicionada a su pertenencia a la asociación Warmi Awadora, y el programa no ha logrado generar mayores cambios en esferas estructurales más profundas.

En la cuenca del Ampiyacu solo se ponderó el aspecto económico, dejando de lado los aspectos sociales. A esto se añade el abandono por parte de los técnicos del programa, así como una falta enfoque de género y mala información respecto a las actividades del programa; todo ello llevó a que muy pocas comunidades pudieran ratificar su segundo año de contrato.

Para evitar esto debió ser necesario que los funcionarios encargados estén sensibilizados frente a las problemáticas de los pueblos indígenas y sobre enfoque de género dentro de sus comunidades, una situación que no se dio.

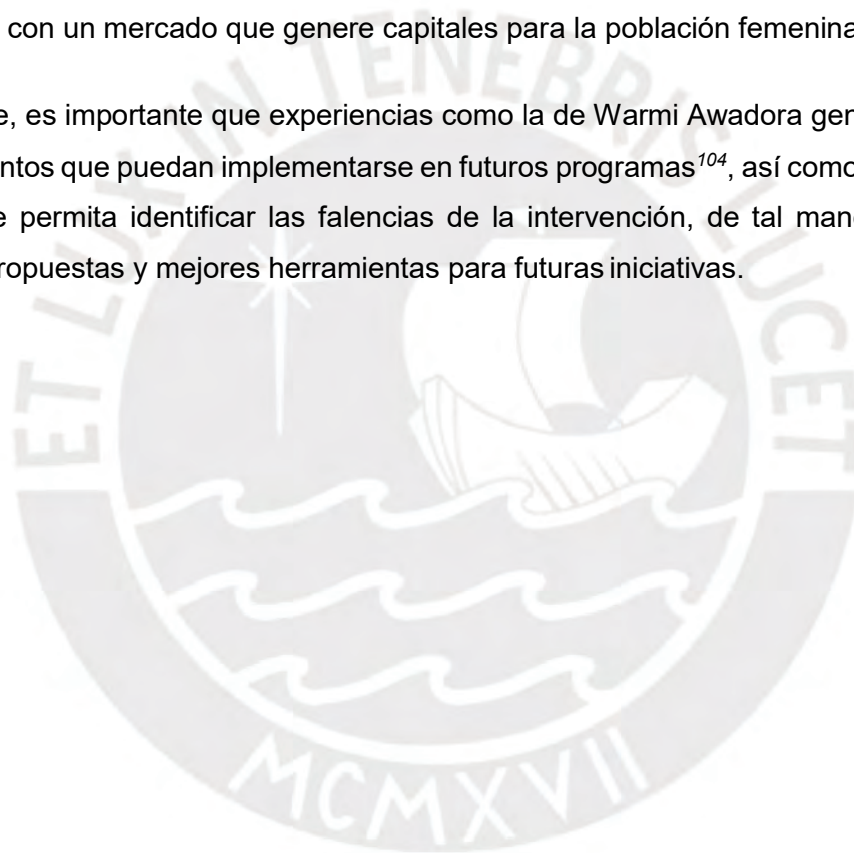
Además es de suma importancia, que desde Lima, el PNCB plantee una estrategia de intervención buscando ir más allá de cumplir con la reducción de GEI y contribuir a la comunidad con el componente económico; es necesario que se generen actividades enfocadas en superar las barreras estructurales por las que atraviesan las mujeres. Por lo que se hace imperativo que, desde el diseño de estrategia del programa, éste tenga un enfoque de género que fomente la equidad entre hombres y mujeres dentro de la comunidad. Para esto es necesario que se ponga especial énfasis en fortalecer las capacidades de las mujeres, así como fortalecer los grupo o asociaciones de mujeres existentes en las áreas a intervenir.

También es necesario que las actividades para las mujeres sean pensadas y planificadas con miras a una valoración de ellas mismas y sus conocimientos; así como a motivar su participación. Para lograr esto, es necesario que antes de la implementación del programa se realice un análisis de la estructura social de la(s) comunidad(es), poniendo especial énfasis al rol del hombre y la mujer; identificando las desigualdades estructurales y las motivaciones y limitaciones de las mujeres para

participar empoderadamente de las actividades del programa. De esta forma se puede generar una estrategia de intervención que permita involucrar a las mujeres interesadas en participar en las actividades respecto al bosque, así como buscar dar un incentivo o premiar – no necesariamente de manera monetaria – a las mujeres que se inscriban en dichas actividades. Una forma de hacerlo puede ser mediante cuotas de género. Del mismo modo, el programa debe enfocarse en generar actividades que se enfoquen en las desigualdades estructurales de la comunidad, de tal manera que se pueda generar intervenciones que generen la participación de las mujeres indígenas en la toma de decisiones que afectan su vida y su comunidad.

Las actividades de producción ejecutadas deben ser realizadas pensando en poder articularse con un mercado que genere capitales para la población femenina.

Finalmente, es importante que experiencias como la de Warmi Awadora generen guías e instrumentos que puedan implementarse en futuros programas¹⁰⁴, así como una crítica propia que permita identificar las falencias de la intervención, de tal manera que se generen propuestas y mejores herramientas para futuras iniciativas.



¹⁰⁴ Esto actualmente está en proceso gracias al convenio firmado entre PNCBMCC y EVAL PERU

Bibliografía

(Anónimo 2021) El no me deja salir sola o salir a trabajar. <https://mujerindigenaelsalvador.org/wp-content/uploads/2022/01/Violencia-economica.pdf>

Acuerdo regional sobre el acceso a la información. La participación pública y el acceso a la justicia en asuntos ambientales en América Latina y el Caribe (2021). Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). 22 de abril del 2021, Escazú, Costa Rica.

Agarwal, B. (1997). Environmental action, gender equity, and women's participation. *Development and change*, 28(1), 1-44.

Agarwal, B. (2001). Participatory exclusions, community forestry, and gender: An analysis for South Asia and a conceptual framework. *World Development* (pp. 1623-1648). Elsevier Science Ltd.

Agarwal, B. (2003). Gender and land rights revisited: Exploring new prospects via the state, family, and market. *Journal of agrarian change*, 3(1-2), 184-224.

Agarwal, B. (2009a). Gender and forest conservation: The impact of women's participation in community forest governance. En S. Baumgartner, R. B. Howard y B. Ozkaynak, *Ecological economics* (pp. 2785-2799). Elsevier Science Ltd.

Agarwal, B. (2009b). Rule making in community forestry institutions: The difference women make. En S. Baumgartner, R. B. Howard y B. Ozkaynak, *Ecological Economics* (pp. 2296-2308). Elsevier Science Ltd.

Agarwal, B. (2010a). *Gender and green governance: the political economy of women's presence within and beyond community forestry*. Oxford Scholarship Online.

Agarwal, B. (2010b). Does women's proportional strength affect their participation? Governing local forests in South Asia. *World Development*, 38(1), 98-112.

Almeida-Leñero, L., Revollo-Fernández, D., Caro-Borrero, A., Ruiz-Mallén, I., Corbera, E., Mazari-Hiriart, M., & Figueroa, F. (2017). Not the same for everyone: Community views of Mexico's payment for environmental services programmes. *Environmental Conservation*, 44(3), 201-211.

Álvarez, J. S. (2009). Violencia contra las mujeres indígenas: entre las "justicias" y la desprotección. Posibilidades de interculturalidad en Ecuador. *Anuario de acción humanitaria y derechos humanos* (6), 61-72.

Anand, PB (2013) Capability approach and sustainability: from theory to practice?, chapter forthcoming in Ibrahim S and Tiwary M(ed) *Capability approach-from theory to practice*.

Anderson, J. (2011). Políticas públicas y mujeres rurales en el Perú. En *Seminario Internacional Mujer Rural: Cambios y Persistencias en América Latina* pp.37-58. CEPES. Lima, Perú

Arora-Jonsson, S. (2004). Relational dynamics and strategies: Men and women in a forest community in Sweden. *Agriculture and Human Values*, 21(4), 355-365.

Arora-Jonsson, S. (2009). Discordant connections: Discourses on gender and grassroots activism in two Forest Communities in India and Sweden: Winner of the 2009 Catharine Stimpson Prize. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 35 (1), 213-240.

Arora-Jonsson, S. (2010). Particular and wider interests in natural resource management: Organizing together but separately. *Scandinavian journal of forest research*, 25(9), 33-44.

Arora-Jonsson, S. (2011). Virtue and vulnerability: Discourses on women, gender and climate change. *Global environmental change*, 21(2), 744-751.

Arora-Jonsson, S. (2012). *Gender, development and environmental governance: theorizing connections*. Routledge.

Arora-Jonsson, S. (2014, November). Forty years of gender research and environmental policy: Where do we stand?. *Women's Studies International Forum*, 47, 295-308. Pergamon.

Arora-Jonsson, S. (2017). Blind spots in environmental policy-making: How beliefs about science and development may jeopardize environmental solutions. *World Development Perspectives*, 5, 27-29.

Arora-Jonsson, S., & Ågren, M. (2019). Bringing diversity to nature: Politicizing gender, race, and class in environmental organizations?. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 2(4), 874-898.

Arora-Jonsson, S., & Sijapati, B. B. (2018). Disciplining gender in environmental organizations: The texts and practices of gender mainstreaming. *Gender, Work & Organization*, 25(3), 309-325.

Arora-Jonsson, S., Agarwal, S., Colfer, C. J. P., Keene, S., Kurian, P., & Larson, A. M. (2019). SDG 5: Gender Equality—A Precondition for Sustainable Forestry. En P. Katila; C.J.P. Colfer, W. De Jong; G. Galloway; P. Pacheco & G. Winkel (Eds) *Sustainable development goals: their impacts on forests and people* (pp. 146-177).

Ayala Carrillo, M. D. R., Gutiérrez Villalpando, V., & Zapata Martelo, E. (2016). Género, cambio climático y REDD+: Experiencias en el tiempo. *Terra Latinoamericana*, 34(1), 139-153.

Ayala, R. y Carreño, R. (2014). Mujer mapuche y retos de la justicia intercultural: aplicación del derecho propio indígena en delitos de violencia intrafamiliar. *Anuario de derechos humanos*, (10), 151-161.

Ballet, J., Koffi, J. M. & Pelenc, J. (2013). Environment, justice and the capability approach. *Ecological Economics*, 85, 28-34.

Belaunde, L. E. (2011). La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios públicos. En *Seminario Internacional Mujer Rural: Cambios y Persistencias en América Latina* pp.181-206. CEPES. Lima, Perú

Belaunde, L. E. (2019). La deforestación en el mosaico de los cambios que afectan las relaciones de género entre los pueblos amazónicos. En R. Silva Santisteban (Ed) *Mujeres indígenas frente al cambio climático* (pp. 91-124). Lima, Perú.

Berkes, F. (2004). Rethinking community-based conservation. *Conservation biology*, 18(3), 621-630.

Berkes, F. (2007). Community-based conservation in a globalized world. *Proceedings of the National academy of sciences*, 104(39), 15188-15193.

Bolaños, O. & Schmink, M. (2005) Women's place is not in the forest. En Colfer CJP (ed). *The Equitable forest: Diversity, community and resource management*. Washington, DC: CIFOR.

Bose, P., Larson, A. M., Lastarria-Cornhiel, S., Radel, C., Schmink, M., Schmook, B., & Vázquez-García, V. (2017, November). Women's rights to land and communal forest tenure: A way forward for research and policy agenda in Latin America. *Women's Studies International Forum* 65, pp. 53-59.

Brandt, H.J. (2013) La Justicia Aplicada a la Comunidad y sus Cambios. *Cambios en la Justicia Comunitaria y Factores de Influencia. Serie Justicia Comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador*, 9, 91-139, Lima: Instituto de Defensa Legal, IDL.

Brown, H. C. (2011). Gender, climate change and REDD+ in the Congo Basin forests of Central Africa. *International Forestry Review*, 13(2), 163-176.

Cabezudo, A. (2009) La experiencia de una Jueza de Paz indígena. En M. Lang y A. Kucia (comp.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral* (pp. 166-169). UNIFEM. Quito, Ecuador.

Cano Isaza, T. A. & Arroyave Álvarez, O. A. (2014). Procesos de empoderamiento de mujeres: subjetivación y transformaciones en las relaciones de poder. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, 42, 94-110.

Cariño, J. (2005). Indigenous peoples' right to free, prior, informed consent: reflections on concepts and practice. *Arizona Journal of International and Comparative Law* 22 (1), 19-39.

Castillo, M. (2019). Casi invisibles, conservando y defendiendo el bosque: mujeres awajún y wampis en el Alto Marañón (Amazonas-Perú). En R. Silva Santisteban (Ed) *Mujeres indígenas frente al cambio climático* (pp. 125-148). Lima, Perú.

CEPAL (2013) Mujeres indígenas en América Latina: Dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos. *CEPAL – Colección Documentos de proyectos*, pp.105-127, Santiago de Chile.

CEPLAN. (2011). Plan Bicentenario: el Perú hacia el 2021. Recuperado de https://www.ceplan.gob.pe/documentos/_plan-bicentenario-el-peru-hacia-el-2021/

Chiesura, A., & De Groot, R. (2003). Critical natural capital: a socio-cultural perspective. *Ecological Economics*, 44(2-3), 219-231.

Chirif, A. (2010, 27 de octubre) Petróleo y pueblos indígenas de Loreto: una visión histórica En *40 Años de Petróleo en Loreto*.

Chirif, A., & García, P. (2011). Organizaciones indígenas de la Amazonia peruana. Logros y desafíos. En A. C. Betancur (ed) *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración* (pp. 106-132), Copenhague, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).

Chomba, S., Kariuki, J., Lund, J. F., & Sinclair, F. (2016). Roots of inequity: How the implementation of REDD+ reinforces past injustices. *Land Use Policy*, (50, pp. 202-213). Elsevier Science Ltd.

Claassen, R. (2016). An Agency – Based Capability Theory of Justice. *European Journal of Philosophy*, 26, 1 – 26.

Colfer, C. J. P. (2011). Marginalized forest peoples' perceptions of the legitimacy of governance: an exploration. *World Development*, 39(12), 2147-2164.

Colfer, C. J. P. (2013). *The gender box: A framework for analysing gender roles in forest management*. CIFOR.

Colfer, C. J. P., Ihalainen, M., & Monterroso, I. (2020). *Understanding gender dynamics in the context of rural transformation processes: An East Kalimantan case study* (Vol. 212). CIFOR.

Comunidad Nativa Chirkyacu. Documento de planificación 2014-2018.

Congreso de la República del Perú (2002, 20 de julio) Ley N° 27783 Ley de Bases de la Descentralización.

https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/255673/229441_file20181218-16260-6rs0bk.pdf

Congreso de la República del Perú (2007, 16 de marzo) Ley N° 28983 Ley de Igualdad de Oportunidades entre Hombres y Mujeres. Diario Oficial El Peruano 341606.

https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/105124/28983-07-11-2012_06_33_15-LEY-28983.pdf

Congreso de la República del Perú (2011, 22 de julio) Ley N° 29763 Ley Forestal y de Fauna Silvestre. Diario Oficial El Peruano 446980. <https://www.minam.gob.pe/wp-content/uploads/2017/04/Ley-N%20-29763.pdf>

Congreso de la República del Perú (2011, 31 de agosto) Ley N° 29785 Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios, reconocido en el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT). El peruano 449529_ <https://sinia.minam.gob.pe/normas/ley-derecho-consulta-previa-pueblos-indigenas-originarios-reconocido>

Congreso de la República del Perú (2017, 21 de Abril) Ley N° 30215 Ley de mecanismos de retribución por servicios ecosistémicos. https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/12780/Ley-N_-30215.pdf

Congreso de la República del Perú (2017, 21 de abril) Ley N° 28611 Ley General del Ambiente. https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/12772/Ley-N_-28611.pdf

Congreso de la República del Perú (2018, 18 de abril) Ley N° 30754 Ley Marco sobre Cambio Climático. El Peruano https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/423491/Ley_N_30754.pdf

Contreras, C (2013, 24 de julio). La ancestral gastronomía de Boras y Huitotos renueva la cocina de Pedro Miguel Schiaffino. *El Comercio*. <https://elcomercio.pe/gastronomia/peruana/ancestral-gastronomia-boras-huitotos-renueva-cocina-pedro-miguel-schiaffino-noticia-1608191/?ref=ecr>

Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2014.

Cookson, T. P. (2019). Peruvian mothers contending with conditional aid and its selective inattention to the conditions of rural life. En M. E. Balen & M. Fotta (eds) *Money from the Government in Latin America* (pp. 63-78). Routledge.

Córdoba, L. I. (2011). Chirif Alberto y Manuel Cornejo Chaparro (eds), Imaginario e imágenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo. *Journal de la Société des américanistes*, 97 (1), 363-367.

Crabtree, Andrew (2012). A Legitimate Freedom Approach to Sustainability: Sen. Scanlon and the Inadequacy of the Human Development Index. *The International Journal of Social Quality*, 2 (1), 24-40.

Crocker, D. A. (2006). Ethics of Global Development: Agency, Capability, and Deliberative Democracy--an Introduction. *Philosophy & Public Policy Quarterly*, 26(1-2), 21-27.

Cumes, A. (2009). Mujeres indígenas, poder y justicia: de guardianas a autoridades en la construcción de culturas y cosmovisiones. En M. Lang y A. Kucia (comp.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral* (pp. 33-47). UNIFEM. Quito, Ecuador.

Daily, G. C., Polasky, S., Goldstein, J., Kareiva, P. M., Mooney, H. A., Pejchar, L., Ricketts, T.H., Salzman, J., & Shallenberger, R. (2009). Ecosystem services in decision making: time to deliver. *Frontiers in Ecology and the Environment*, 7(1), 21-28.

De Groot, R. S., Wilson, M. A., & Boumans, R. M. (2002). A typology for the classification, description and valuation of ecosystem functions, goods and services. *Ecological economics*, 41(3), 393-408.

De La Fuente, T., & Hajjar, R. (2013). Do current forest carbon standards include adequate requirements to ensure indigenous peoples' rights in REDD projects?. *International Forestry Review*, 15(4), 427-441.

Declaración de las Mujeres Indígenas en Beijing (1995) Forum ONG, Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer de las Naciones Unidas. 30 agosto – 8 setiembre, 1995; Huairou, Beijing, República Popular de China.

Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, 3 al 14 de Junio de 1992, Río de Janeiro, Brazil. <https://www.un.org/spanish/esa/sustdev/agenda21/riodeclaration.htm>

Defensoría del Pueblo (2016) *El Derecho de los Pueblos Indígenas a una Educación Intercultural Bilingüe de Calidad*. Educación Intercultural Bilingüe hacia el 2012: una política de Estado imprescindible para el desarrollo de los pueblos indígenas. Informe Defensorial N° 174. Lima, pp. 21-32.

Defensoría del Pueblo (2016) *Escuelas Interculturales Bilingües*. Educación Intercultural Bilingüe hacia el 2012: una política de Estado imprescindible para el desarrollo de los pueblos indígenas. Informe Defensorial N° 174. Lima, pp. 137-171.

Defensoría del Pueblo (2016) *Políticas de Lengua y El Derecho a la Educación*. Educación Intercultural Bilingüe hacia el 2012: una política de Estado imprescindible para el desarrollo de los pueblos indígenas. Informe Defensorial N° 174. Lima, pp. 171-186.

Demetriades, J., & Esplen, E. (2008). The gender dimensions of poverty and climate change adaptation. *Institute of Development Studies Bulletin*, 39 (4), 24-31.

Dodgson, J. E., & Struthers, R. (2005). Indigenous women's voices: Marginalization and health. *Journal of Transcultural Nursing*, 16(4), 339-346

Durán, R. L., Monterroso, I. y Larson, A. (2018). *Género e interculturalidad en la formalización de las comunidades nativas en Perú: Desafíos y recomendaciones*. CIFOR.

Echeverri, J. Á. (2009). Pueblos indígenas y cambio climático: el caso de la Amazonía colombiana. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 38, (1), 13-28.

Elias, M., & Arora-Jonsson, S. (2017). Negotiating across difference: Gendered exclusions and cooperation in the shea value chain. *Environment and Planning D: Society and Space*, 35(1), 107-125.

Epiquién, M. (2018). Evaluación del nivel de cogestión en las áreas de conservación regional de Loreto en un contexto de cambio climático. *Espacio y Desarrollo*, (31), 147-170.

Espinosa, O. (2012). El sistema de la cuota electoral indígena en la Amazonía: problemas y limitaciones. En *Participación electoral indígena y cuota nativa en el Perú. Aporte para el debate*, 37-46.

Esquivel-Santoveña, E. E. y Osio, M. A. (2019). Violencia de pareja en poblaciones indígenas en México: Una revisión de la literatura. *Instituto de Ciencias Sociales y Administración*. Trabajo Social Hoy (87), 41-56.

Etxano, I., & Pelenc, J. (2020). Evaluación del desarrollo humano y la sostenibilidad en el territorio: integración del enfoque de las capacidades, los servicios ecosistémicos y la sostenibilidad fuerte. *Cuadernos de Trabajo Hegoa*, (84), 74-74.

Evans, K., Jong, W. D., Cronkleton, P., & Nghi, T. H. (2010). Participatory methods for planning the future in forest communities. *Society and Natural Resources*, 23(7), 604-619.

Evans, K., Larson, A. M., & Flores, S. (2020). Learning to learn in tropical forests: Training field teams in adaptive collaborative management, monitoring and gender. *International Forestry Review*, 22(2), 189-198.

Ferraro, P. J., & Simpson, R. D. (2002). The cost-effectiveness of conservation payments. *Land economics*, 78(3), 339-353.

Follér, M. (2001). Interactions between global processes and local health problems. *A human ecology approach to health among indigenous groups in the Amazon* (pp. 115-126). *Cadernos de saude publica*.

Fraser, E. D., Dougill, A. J., Mabee, W. E., Reed, M., & McAlpine, P. (2006). Bottom-up and top-down: Analysis of participatory processes for sustainability indicator identification as a pathway to community empowerment and sustainable environmental management. *Journal of environmental management*, 78(2), 114-127.

Frediani, A. A., Clark, D. A., & Biggeri, M. (2019). Human development and the capability approach: the role of empowerment and participation. En D. A. Clark; M. Biggeri; A.A Frediani (Eds) *The capability approach, empowerment and participation* (pp. 3-36). Palgrave Macmillan, London.

Frediani, A. A., Peris, J., & Boni, A. (2019). Notions of Empowerment and Participation: Contributions from and to the Capability Approach. En D. A. Clark; M. Biggeri; A.A Frediani (Eds) *The capability approach, empowerment and participation*. Palgrave Macmillan, London.

Gaventa, J. (2006). Finding the spaces for change: a power analysis. *IDS Bulletin*, 37(6), 23-33.

Gizzo, S., Di Gangi, S., Noventa, M., Bacile, V., Zambon, A., & Nardelli, G. B. (2014). *Women's choice of positions during labour: return to the past or a modern way to give birth? A cohort study in Italy*. BioMed research international.

Gobeze, T., Bekele, M., Lemenih, M., & Kassa, H. (2009). Participatory forest management and its impacts on livelihoods and forest status: the case of Bonga forest in Ethiopia. *International forestry review*, 11(3), 346-358.

Goerne, A. (2010). The Capability Approach in Social Policy Analysis-Yet Another Concept?. *REC-WP Working Papers on the Reconciliation of Work and Welfare in Europe* 03/2010.

Gudynas, E. (2019). Cambio climático, extractivismos y género: crisis entrelazadas dentro del desarrollo. En R. Silva Santisteban (Ed) *Mujeres indígenas frente al cambio climático* (pp. 49-72). Lima, Perú.

Gupte, M. (2004). Participation in a gendered environment: The case of community forestry in India. *Human ecology*, 32(3), 365-382.

Gurung, J., & Gurung, D. (2018). Gender and REDD+ in Nepal. En S. Dhungana; M. Poudel & T Bhandari (eds), *REDD+ in Nepal: Experiences from the REDD Readiness Phase* (110 -123). REDD Implementation Centre, Ministry of Forests and Environment, Government of Nepal

Hammock, J. (2019). The practice of participation and the capability approach. En D. A. Clark; M. Biggeri; A.A Frediani (Eds) *The capability approach, empowerment and participation* (pp. 39-54). Palgrave Macmillan, London.

Hanna, P. & Vanclay, F. (2013) *Human rights, Indigenous peoples and the concept of Free, Prior and Informed Consent*. Impact Assessment and Project Appraisal, 31 (2), 146-157.

Hohmann, J. & Weller, M. (eds). *The UN declaration on the rights of indigenous peoples: A commentary*. Oxford University Press, 2018.

Holland, B. (2008) Ecology and the limits of justice: Establishing capability ceilings in Nussbaum's capabilities approach. *Journal of Human Development*, 9(3), 401-425.

Holland, B. (2015). Recognition, participation, and power in the global struggle for environmental justice: the emerging politics of environmental rights and opportunities. *Politics, Groups, and Identities*, 3(4), 692-696.

Holmgren, S., & Arora-Jonsson, S. (2015). The Forest Kingdom—with what values for the world? Climate change and gender equality in a contested forest policy context. *Scandinavian Journal of Forest Research*, 30(3), 235-245.

Hvinden, B., & Halvorsen, R. (2018). Mediating agency and structure in sociology: What role for conversion factors?. *Critical Sociology*, 44(6), 865-881.

Ibrahim, S. y Alkire, S. (2007). *Agency and Empowerment: A proposal for internationally comparable indicators*. OPHI Working Paper Series.

Instituto del Bien Común – IBC (2011, 8 de febrero). Ampiyacu-Apayacu: Nueva Área de Conservación en Loreto. *El Instituto del Bien Común Noticias*. https://ibcperu.org/ampiyacu_apayacu_nueva_area_de_conservacion_en_loreto/

Instituto Nacional de Mujeres (2020) Violencia en Mujeres. Mexico http://estadistica.inmujeres.gob.mx/formas/tarjetas/Violencia_indigenas.pdf#:~:text=Se%20el%20tipo%20de%20violencia%20que%20vivieron%2C%20la,y%20la%20violencia%20econ%20o%20patrimonial%20al%2025.8%25

IPCC (2007) Cambio climático 2007. Informe de síntesis. Contribución de los Grupos de trabajo I, II y III al Cuarto Informe de evaluación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático. Pachauri, R.K. y Reisinger, A. (directores de la publicación). IPCC, Ginebra, Suiza.

Joint Declaration of Intent between the Government of the Republic of Perú, the Government of the kingdom of Norway and the Government of the Federal Republic of Germany on “ Cooperation on reduction greenhouse gas emissions from deforestation and forest degradation (REDD+) and promote sustainable development in Perú”. 23 de septiembre de 2014.

Kabeer, N. (1999). Resources, agency, achievements: Reflections on the measurement of women's empowerment. *Development and change*, 30(3), 435-464

Kabeer, N. (2003). Gender equality, poverty eradication and the millennium development goals: Promoting women's capabilities and participation. *Gender and Development Discussion Paper Series*, 13

Kabeer, N. (2010). Women's empowerment, development interventions and the management of information flows. *Institute of Development Studies Bulletin*, 41(6), 105-113.

Kaijser, A., & Kronsell, A. (2014). Climate change through the lens of intersectionality. *Environmental Politics*, 23(3), 417-433.

Keleher, L. (2014). *Sen and Nussbaum: Agency and Capability Expansion*. Ethiques Economiques.

Khader, S. J. (2018). *Decolonizing universalism: A transnational feminist ethic*. Studies in Feminist Philosophy.

Khadka, M., Karki, S., Karki, B. S., Kotru, R., & Darjee, K. B. (2014). Gender equality challenges to the REDD initiative in Nepal. *Mountain Research and Development*, 34(3), 197-207.

Kleine, D. (2009, April). ICT4WHAT?-Using the choice framework to operationalise the capability approach to development. In *2009 international conference on information and communication technologies and development (ICTD)* (pp. 108-117). IEEE.

Kolinjivadi, V., Gamboa, G., Adamowski, J., & Kosoy, N. (2015). Capabilities as justice: Analysing the acceptability of payments for ecosystem services (PES) through 'social multi-criteria evaluation'. *Ecological Economics*, 118, 99-113.

Kowler, L. F., Ravikumar, A., Larson, A. M., Rodríguez Ward, D., & Burga, C. (2016). Análisis de la gobernanza multinivel en Perú: Lecciones para REDD+ del estudio sobre cambio de uso del suelo y distribución de beneficios en Madre de Dios, Ucayali y San Martín. CIFOR

Krause, T., Collen, W., & Nicholas, K. A. (2013). Evaluating safeguards in a conservation incentive program: participation, consent, and benefit sharing in indigenous communities of the Ecuadorian Amazon. *Ecology and Society*, 18(4).

Lanegra, I. (2020) El acuerdo de Escazú y los pueblos indígenas de América Latina. *IUS 360*. Accedido el 20/05/2022. <https://ius360.com/el-acuerdo-de-escazu-y-los-pueblos-indigenas-de-america-latina-ivan-lanegra/>

Lang, M. (2009). Mujeres indígenas, movimiento de mujeres y violencia de género. En M. Lang y A. Kucia (comp.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral* (pp. 122-127). UNIFEM. Quito, Ecuador.

Larson, A. M., Dokken, T., Duchelle, A. E., Atmadja, S., Resosudarmo, I. A. P., Cronkleton, P. y Selaya, G. (2016). *Gender Gaps in REDD+: Women's Participation is Not Enough* In Gender and Forests. Climate change, tenure, value chains and emerging issues (pp. 68-88). Routledge.

Larson, A. M., Dokken, T., Duchelle, A. E., Atmadja, S., Resosudarmo, I. A. P., Cronkleton, P., ... & Selaya, G. (2015). The role of women in early REDD+ implementation: lessons for future engagement. *International Forestry Review*, 17(1), 43-65.

Larson, A. M., Monterroso, I., & Canturias, P. (2019). *Género y la formalización de las comunidades nativas en la Amazonía peruana*. InfoBrief N°248. CIFOR.

Larson, A. M., Monterroso, I., & Vigil, N. H. (2019). *Los conflictos en la tenencia forestal colectiva: Lecciones para Perú de un estudio comparativo*. InfoBrief N°252. CIFOR.

Larson, A. M., Solis, D., Duchelle, A. E., Atmadja, S., Resosudarmo, I. A. P., Dokken, T., y Komalasari, M. (2018). Gender lessons for climate initiatives: A comparative study of REDD+ impacts on subjective wellbeing. *World Development* (pp. 108, 86-102). Elsevier Science Ltd.

Lima Declaration of World Conference of Indigenous Women. Progress and Challenges Regarding the Future we want., 28th – 30th October 2013.

Linton, E. (2010). Cultural Preservation and Modern Development in the Amazon. *Sigma: Journal of Political and International Studies*, 27(1), 5.

Lipisky, O. C. (2021) Examining the Legitimacy of a Forest Conservation Incentive. A case study about the Peruvian National Forest Conservation Program in the Ampiyacu Apayacu river delta in Loreto, Perú [Tesis de maestría, Universidad de Ku Leuven].

López, L. E., y Sichra, I. (2008). Intercultural bilingual education among indigenous peoples in Latin America. *Encyclopedia of language and education* (pp. 295-309). Springer.

Lozano, J. (2016) *La actuación femenina frente a los estímulos climáticos en el espacio urbano: un estudio de caso en la amazonía peruana*. [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú].

Lozano, L. (2018) Perú's Participation in REDD+: Perceptions of and Impacts on Indigenous Communities. *Background paper*. Washington, DC: Centre for Global Development, University of Leuven.

Maguire, R. (2018). Benefit Sharing Under the REDD+ Mechanism: Implications for Women. *Intellectual Property and Clean Energy* (pp. 615-638). Springer.

Mairena, E., Lorio, G., Hernández, X., Wilson, C., Müller, P., & Larson, A. M. (2013). *Género y bosques en las regiones autónomas de Nicaragua: Participación comunitaria*. InfoBrief N° 29. Cifor

Malm, A. and Hornborg, A. (2014) The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative. *The Anthropocene Review*, 1, (1), 62-69.

Martinez- Alier, J. (2008). Conflictos ecológicos y justicia ambiental. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 103, 11-28.

Martinez-Alier, J., Temper, L., Del Bene, D., & Scheidel, A. (2016). Is there a global environmental justice movement?. *The Journal of Peasant Studies*, 43(3), 731-755.

McGrath, F., Erbaugh, J., Leimona, B., Amaruzaman, S., Rahadian, N., & Carrasco, L. R. (2018). Green without envy: how social capital alleviates tensions from a Payments for Ecosystem Services (PES) program in Indonesia. *Ecology and Society*, 23(4).

Mcleod, E., Arora-Jonsson, S., Masuda, Y. J., Bruton-Adams, M., Emaurois, C. O., Gorong, B., Hudlow, B., James, R., Kuhlken, H., Masike-Liri, B., Musrasrik-Carl, E., Otzelberger, A., Relang, K., Reyuw, B., Sigrah, b., Stimmatt, C., Tellei, J. & Whitford, L. (2018). Raising the voices of Pacific Island women to inform climate adaptation policies. *Marine Policy*, 93, 178-185.

Mehmood, A., y Parra, C. (2013). Social innovation in an unsustainable world. In F. Moulaert, D. MacCallum, A. Mehmood y A. Hamdouch (Eds), *The international handbook on social innovation*. pp. 53-66. Edward Elgar.

Millennium Ecosystem Assessment (2003) Ecosystem and Human Well-being: a framework for assessment.

Millennium Ecosystem Assessment (2005) Ecosystem and Human Well-being: Current State and Trends Vol 1. Island Press.

Ministerio de Ambiente (2019/2021) Sistematización de Línea de Base de los Indicadores del Servicio 4.2.4 de la Política Nacional de Género (PNIG) del PNCB.

Ministerio de Ambiente y Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2016) Plan de Acción en Género y Cambio Climático.

Ministerio de Cultural (2013) Derecho a la consulta previa.

Ministerio de Cultura (2014) Modulo III; "La consulta previa a los pueblos indígenas u originarios". Derecho a la consulta previa. Módulos de capacitación. Lima, pp. 71 – 154

Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2012) Plan Nacional de Igualdad de Género 2012-2017.

Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2019, 4 de abril) Decreto supremo N° 008-2019-MIMP decreto supremo que aprueba la Política Nacional de Igualdad de Género. Diario El Peruano https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/305292/ds_008_2019_mimp.pdf

Ministerio del Ambiente (2011) Manual de Procedimientos: para la implementación del Esquema de Transferencias Directas Condicionadas del Programa Nacional de Conservación de Bosques para la Mitigación del Cambio Climático.

Ministerio del Ambiente (2012). Diálogos Ambientales con la Prensa. REDD y REDD+: iniciativas para reducir las emisiones de carbono derivadas de la deforestación y degradación de los bosques.

Ministerio del Ambiente (2013) Plan de Inversión Forestal Perú

Ministerio del Ambiente (2014a) Distribución de Beneficios por REDD+ en el Perú. MINAM

Ministerio del Ambiente (2014) REDD+ indígena en el Perú. Perspectivas, avances, negociaciones y desafíos desde la mirada de los actores involucrados.

Ministerio del Ambiente (2015) Hoja de Ruta para salvaguardas sociales y ambientales en conservación de bosques para pueblos indígenas y amazónicos. Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ)

Ministerio del Ambiente (2016a) Estrategia Nacional sobre Bosques y Cambio Climático.

Ministerio del Ambiente (2016 b) Servicio Nacional de áreas Naturales Protegidas por el Estado. Parque Nacional Yaguas. Expediente Técnico. Lima, Perú.

Ministerio del Ambiente (2017) Evaluación Ambiental y Social Estratégica. Plan de Gestión Ambiental y Social. Programa de inversiones en bosques.

Ministerio del Ambiente (2017) Hoja de Ruta de Salvaguardas para REDD+

Ministerio del Ambiente (2020, 20 de noviembre) Resolución de Coordinación Ejecutiva N° 27-2020-MINAM/VMDERN/PNCB

Ministerio del Ambiente (2021) Estrategia de Intervención del Programa Nacional de Conservación de Bosques para la Mitigación del Cambio Climático al 2030.

Mohan, G. (2006). Beyond participation: strategies for deeper empowerment. In Cooke, Bill and Kothari, Uma (Ed). Participation: The New Tyranny? (pp. 153–167). London: Zed Books.

Miller, V., Veneklassen, L., Reilly, M., & Clark, C. (2006). Making Change Happen: Power – Concepts for Revisioning Power for Justice, Equality and Peace (Making Change Happen 3). Washington, DC: Just Associates. <http://comm-org.wisc.edu/papers2007/miller.htm>.

Mohebalian, P. M., & Aguilar, F. X. (2016). Additionality and design of forest conservation programs: Insights from Ecuador's Socio Bosque Program. *Forest Policy and Economics*, 71, 103-114.

Monterroso, I., Larson, A. M., Mwangi, E., Liswanti, N., y Cruz-Burga, Z. (2019). Mobilizing Change for Women within Collective Tenure Regimes. *Resource Equity*.

Morales, D. (2009) Las rondas campesinas femeninas de Cajamarca y los derechos de las mujeres. En M. Lang y A. Kucia (comp.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral* (pp. 158-162). UNIFEM. Quito, Ecuador.

Mukherjee, R. (2013). Ecofeminism: Role of Women in Environmental Governance and Management. *Galgotias Journal of Legal Studies*, 1(2), 1-7.

Naciones Unidas. *Río +20 Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible: El Futuro que queremos*, A/CONF.216/L.1 , 19 junio de 2012. <http://rio20.net/wp-content/uploads/2012/06/Documento-Final-Rio+20.pdf>

Nambiar, S. (2013). Capabilities, conversion factors and institutions. *Progress in Development Studies*, 13(3), 221-230

Nancarrow, H. (2006). In search of justice for domestic and family violence: Indigenous and non-Indigenous Australian women's perspectives. *Theoretical Criminology*, 10(1), 87-106.

Neumayer, E. (2010). *Human Development and Sustainability*. New York: Human Development Report Office.

Nussbaum, M. C. (2000). *Women and human development: The capabilities approach*. Cambridge University Press.

Orellana, E. R., Alva, I. E., Cárcamo, C. P. y García, P. J. (2013). Structural factors that increase HIV/STI vulnerability among indigenous people in the Peruvian Amazon. *Qualitative health research*, 23(9), 1240-1250.

Palacios, G. M. (2018). El rol de la mujer indígena kichwa lamas en la conservación de bosques comunitarios y su participación en la implementación del mecanismo transferencias directas condicionadas (TDC). Estudio de caso de tres comunidades nativas en las provincias de Lamas y El Dorado, región San Martín: Chirkyacu, Chunchuwi y Chirik Sacha [Reporte Final Practicum Presentado en Cumplimiento Parcial de los requerimientos del grado académico de Magister, Universidad de Florida]

Panduro, R., & Rengifo, G. (2011). *Montes y montaraces: La visión del bosque en los quechua-lamas: una aproximación*. Lima: PRATEC.

Paudel, N. S., Monterroso, I., & Cronkleton, P. (2012). Secondary level organisations and the democratisation of forest governance: Case studies from Nepal and Guatemala. *Conservation and Society*, 10(2), 124-135.

Pelenc, J. (2010). Crossing Sen's capability approach with Critical Natural Capital theory: toward a new perspective to reconcile human development and Nature conservation goals. In *Bienal conference of the International society of ecological economics" advancing sustainability in time of crisis*. Oldenburg-Bremen, Germany.

Perkins, P (2017, 24-25 abril). *Sustainable commons governance and climate justice: ecofeminist insights and indigenous traditions*. En Environmental Justice in the Anthropocene. Colorado State University, Fort Collins.

Pierik, R. y Robeyns, I. (2007). Resources versus Capabilities: Social Endowments in Egalitarian Theory. *Political Studies*, (55), 133 – 152.

Polishchuk, Y., & Rauschmayer, F. (2012). Beyond “benefits”? Looking at ecosystem services through the capability approach. *Ecological Economics*, 81, 103-111.

Pirce, Laura (2019, 12 de Septiembre) Protect the Amazon to save Latin America's food future, says Pedro Miguel Schiaffino. *The Worlds 50 best*. <https://www.theworlds50best.com/stories/News/american-express-icon-award-protect-amazon-latin-americas-future-pedro-miguel-schiaffino.html>

Proyecto de Apoyo a la Declaración Conjunta de Intención Alemania – Noruega – Perú. Estrategia de Comunicación de la DCI. World Wildlife Fund Perú, Octubre 2016.

Raftopoulos, M. (2016). REDD+ and human rights: addressing the urgent need for a full community-based human rights impact assessment. *The International Journal of Human Rights*, 20(4), 509-530.

Resurrección, B. (2013). Persistent women and environment linkages in climate change and sustainable development agendas. *Women's Studies International Forum* (40), 33-43.

Robeyns, I. (2006). The capability approach in practice. *Journal of political philosophy*, 14(3), 351-376.

Robeyns, I. (2017). *Wellbeing, Freedom and Social Justice. The Capability Approach Re-Examined*. Open Book Publishers.

Rodgers, M. (2012). REDD+, community forestry & gender: lessons learned and paths forward.

Rodríguez, C., Orduz, N. y Bauritica P. (2010) Segunda parte: Los temas fundamentales de la consulta previa en el derecho internacional. *La consulta previa a los pueblos indígenas: los estándares del derecho internacional*, pp. 41-96. Bogotá: universidad de los Andes.

Rodríguez, M. (2019). La justicia climática debe ser antipatriarcal. Enraizado nuestro activismo en el suelo fértil de nuestras diversidades. En R. Silva Santisteban (Ed) *Mujeres indígenas frente al cambio climático (pp. 149-158)*. Lima, Perú.

Rodríguez, S., Barletti, J. P. S., & Larson, A. M. (2022). Examining support for the rights of Indigenous Peoples in the context of REDD+ in Peru. *Series on social safeguards standards*. CIFOR

Ruíz-Bravo, P. (1988). Silencios y maltratos: mujer y violencia doméstica. *Debates en Sociología*, (12-14), 29-46.

Ruiz-Bravo, P. (1995). Estudios, prácticas y representaciones de género. Tensiones, desencuentros y esperanzas. En: G, Portocarrero & M, Valcárcel (eds.), *El Perú frente al siglo XXI*, (pp. 436-463), Fondo Editorial - Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ruiz-Bravo, P. (2005). El desarrollo visto desde las mujeres campesinas: discursos y resistencias. *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, 71-88.

Ruíz-Bravo, P., y del Rosario Castro, M. (2011). La situación de las mujeres rurales en América Latina. En *Seminario Internacional Mujer Rural: Cambios y Persistencias en América Latina* pp.1-36. CEPES. Lima, Perú

Ruiz-Bravo, P. (2012 [2009]) Agencia, género y desarrollo humano. En: P. Ruiz Bravo; P. Patrón; P. Quintanilla (comp). Desarrollo humano y libertad. Una aproximación interdisciplinaria, (pp. 81-95). Fondo Editorial - Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ruiz-Bravo, P., y Córdova L. (2016). Cuaderno de trabajo N°29. Los retos del espacio público: violencia y acoso en regidoras de San Martín, Piura y Puno. Departamento de Ciencias Sociales: PUCP.

Salazar, J. F (2019). Los crímenes y la extracción sin futuro: el caso de la explotación cauchera en el Putumayo (1880-1915). *Revista del Instituto Riva-Agüero: RIRA*, 4(2), 87-118.

Salgado Álvarez, J. (2009). Violencia contra las mujeres indígenas: entre las "justicias" y la desprotección. Posibilidades de interculturalidad. *Anuario de acción humanitaria y derechos humanos*, (6), 61-72.

Sanchez, A. y Oliva D. (2019) Derechos Colectivos de los pueblos indígenas. Lima: Pucp Virtual.

Sandoval, J.R., Lacerda, D.R., Acosta O., Jota, M.S., Robles-Ruiz, P., Salazar-Granara, A., Vieira, P.P.R., Paz-y-Miño, C., Fujita, R., Santos, F.R. and The Genographic Project Consortium (2016) *The Genetic History of Peruvian Quechua-Lamistas and Chankas: Uniparental DNA Patterns among Autochthonous Amazonian and Andean Populations*. *Annals of Human Genetics*, 80(2):88-101.

Sangha, K. K., Le Brocque, A., Costanza, R., & Cadet-James, Y. (2015). Application of capability approach to assess the role of ecosystem services in the well-being of Indigenous Australians. *Global Ecology and Conservation*, 4, 445-458.

Sanhueza, J. y Antonissen, M. (2014). *REDD+ en América Latina. Estado actual de las estrategias de reducción de emisiones por deforestación y degradación forestal*. CEPAL.

Sant'Anna, A. A., & Young, C. E. F. (2014). Property rights, deforestation and violence: problems for the development of the Amazon. *Policy in Focus*, 29, 28-30.

Sawyer, D. (2014). Marketing of Agroextractive Products: Problems and Solutions. *Policy in Focus*, 29, 35-36.

Schjellerup, I. (1999) Wayko - Lamas: a Quechua community in the Selva Alta of North Peru under change. *Geografisk Tidsskrift, Danish Journal of Geography Special Issue (1)*, 199–207.

Schmink, M., y Gómez-García, M. A. (2015). *Under the canopy: Gender and forests in Amazonia*. Center for International Forestry Research. CIFOR

Schorr, B. (2018) How Social Inequalities Affect Sustainable Development. Five Causal Mechanisms Underlying the Nexus. *TrAndeS Working Paper Series 1*.

Schroeder, H., & McDermott, C. (2014). Beyond carbon: enabling justice and equity in REDD+ across levels of governance. *Ecology and Society*, 19(1).

Sen, A. (2000). *Desarrollo y Libertad*. Barcelona: Editorial Planeta S.A.

Sierra, M. (2008). Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (31), 15-26.

Sierra, M. T. (2009). Género, diversidad cultural y derechos: Las apuestas de las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. En M. Lang y A. Kucia (comp.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral* (pp. 15-33.). UNIFEM. Quito, Ecuador

Sikor, T. (2013). Introduction: linking ecosystem services with environmental justice. En T. Sikor (ed) *The justices and injustices of ecosystem services* (pp. 15-16). Routledge.

Silori, C. S., Frick, S., Luintel, H., & Poudyal, B. H. (2013). Social Safeguards in REDD+: A Review of Existing Initiatives and Challenges. *Journal of Forest and Livelihood*, 11(2), 27-36.

Sloan, S. (2015). The development-driven forest transition and its utility for REDD+. *Ecological Economics*, (Vol. 116, pp. 1-11). Elsevier Science Ltd.

Stetson, G. (2012). Oil politics and indigenous resistance in the Peruvian Amazon: The rhetoric of modernity against the reality of coloniality. *The Journal of Environment & Development*, 21(1), 76-97.

Sunderland, T., Achdiawan, R., Angelsen, A., Babigumira, R., Ickowitz, A., Paumgarten, F., Reyes-García, V. y Shively, G. (2014). Challenging perceptions about men, women, and forest product use: a global comparative study. *World Development*, 64, S56-S66. Elsevier Science Ltd.

Sunderlin, W. D., Larson, A. M., Duchelle, A. E., Resosudarmo, I. A. P., Huynh, T. B., Awono, A., & Dokken, T. (2014). How are REDD+ proponents addressing tenure problems? Evidence from Brazil, Cameroon, Tanzania, Indonesia, and Vietnam. *World Development*, 55, 37-52.

Taylor, J. (2006). Indigenous peoples and indicators of well-being: an Australian perspective on UNPFII global frameworks. *Centre for Aboriginal Economic Policy Research (CAEPR). Working paper*, 33, 1-15. The Australian National University.

To, P. X., Dressler, W. H., Mahanty, S., Pham, T. T., & Zingerli, C. (2012). The prospects for payment for ecosystem services (PES) in Vietnam: a look at three payment schemes. *Human Ecology*, 40(2), 237-249.

Tovar, B. (2009) Experiencias de una Jefa de Comunidad en la justicia ancestral. El caso de Kivinaki. En M. Lang y A. Kucia (comp.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral* (pp. 170-172). UNIFEM. Quito, Ecuador.

Tribunal Constitucional del Perú (2017) *Expediente N° 00889-2017-PA/TC*. Sentencia: 17 de abril de 2018.

Tribunal Constitucional del Perú (2017) *Expediente N° 00889-2017-PA/TC*. Sentencia: 17 de abril de 2018.

Uchuypoma, D. y Zambrano, G. (2015) *Intersectando desigualdades: participación política de mujeres indígenas a nivel subnacional en el Perú*. IDEHPUCP, Lima.

United Nations (1992) United Nations Framework Convention on Climate Change. FCCC/INFORMAL/84 <https://unfccc.int/resource/docs/convkp/conveng.pdf>

United Nations Development Programme. *Human Development Report 2016: Human Development for Everyone*. New York.

United Nations, General Assembly, Transforming our world : the 2030 Agenda for Sustainable Development, 21 October 2015, A/RES/70/1. <https://www.refworld.org/docid/57b6e3e44.html>

United Nations, General Assembly, Report of the World Commission on Environment and Development. Our Common Future, A/42/150, 4 August 1987.

United Nations, General Assembly, *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: resolution / adopted by the General Assembly, 2 October 2007, A/RES/61/295* <https://www.refworld.org/docid/471355a82.html>

USAID (2014) Diagnóstico de género en la Amazonía: Amazonas, Loreto, Madre de Dios, San Martín y Ucayali.

USAID (2014) Plan de Calidad de Vida de la Comunidad Nativa Aviación

USAID (2015) Plan de Calidad de Vida de Comunidad Nativa de Chirikyacu

V Pleno Jurisdiccional de las Salas Penales Permanente y Transitorias. Acuerdo Plenario No. 1 2009/CJ-116. 2009

Valencia, F., Saldaña, J. S., Cronkleton, P., & Larson, A. M. (2019). *Titulación de comunidades nativas en San Martín, Perú: Avances y desafíos*. CIFOR.

Van Dam, C. (2011). Indigenous territories and REDD in Latin America: opportunity or threat?. *Forests*, 2(1), 394-414.

Vintimilla, J. (2009). Las mujeres en la justicia comunitaria: víctimas, sujetos y actoras: un estudio comparativo entre Ecuador y Perú. En M. Lang y A. Kucia (comp.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral* (pp. 73-79). UNIFEM. Quito, Ecuador.

Walker, M. (2019). The achievement of university access: Conversion factors, capabilities and choices. *Social Inclusion*, 7(1), 52-60.

Wallbott, L. (2014). Indigenous Peoples in UN REDD+ Negotiations: "Importing Power" and Lobbying for Rights through Discursive Interplay Management. *Ecology and Society*, 19(1): 21.

Westholm, L., & Arora-Jonsson, S. (2018). What room for politics and change in global climate governance? Addressing gender in co-benefits and safeguards. *Environmental Politics*, 27(5), 917-938.

Wieland, F., & Farfan, S. (2015). *The distribution of powers and responsibilities affecting forests, land use, and REDD+ across levels and sectors in Peru: a legal study*. CIFOR.

Wilkinson, K. (2014). Payment for 'ecosystem services' and the 'green economy': greenwashing or something new?. *Journal of Human Rights and the Environment*, 5(2), 168-191.

Yagkikat, E. (2009). Los derechos de las mujeres en la justicia ancestral Awajún. En M. Lang y A. Kucia (comp.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral* (pp. 163-165). UNIFEM. Quito, Ecuador.

Yap, M., & Yu, E. (2016). Operationalising the capability approach: developing culturally relevant indicators of indigenous wellbeing—an Australian example. *Oxford Development Studies*, 44(3), 315-331.

Yeckting, F. (2019). Mujeres en la protección de los bosques y defensa de los páramos. Adaptación y mitigación del cambio climático en los bosques de polylepis y páramo en Huancabamba. En R. Silva Santisteban (Ed) *Mujeres indígenas frente al cambio climático* (pp. 73-90). Lima, Perú.

Zambrano, G., & Uchuypoma, D. (2015). Intersectando desigualdades: participación política de mujeres indígenas a nivel subnacional en el Perú.

