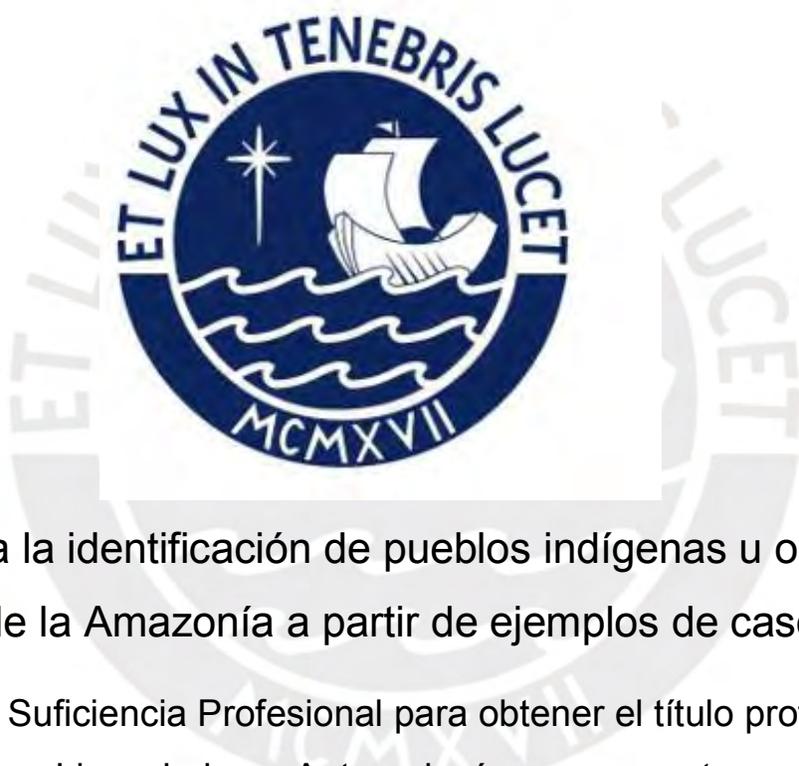


**PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ**

Facultad de Ciencias Sociales



Aportes a la identificación de pueblos indígenas u originarios
de la Amazonía a partir de ejemplos de caso

Trabajo de Suficiencia Profesional para obtener el título profesional de
Licenciado en Antropología que presenta:

Oliver Enzo Stella Alvarado,

Asesor

Gerardo Héctor Damonte Valencia

Lima, 2021

i. Índice de trabajo de investigación

1. INTRODUCCIÓN	1
2. MARCO NORMATIVO	4
2.1. Antecedentes del Convenio N° 169 de la OIT	4
2.2. La Organización Internacional del Trabajo y los Pueblos Indígenas.....	5
2.3. Pueblos Indígenas u Originarios en Perú.....	6
3. APROXIMACIONES CONCEPTUALES	9
3.1. Reconocimiento del término indígena	9
3.2. El término indígena.....	11
3.3. Territorio e identidad	15
3.4. Mestizaje y aculturación	17
4. EXPERIENCIA DE CAMPO	19
4.1. Rol y acercamiento a la identificación de Pueblos Indígenas	19
4.2. Secuencia del trabajo de identificación.....	20
4.3. Ejemplos de caso.....	23
4.4. Identificación de complejidades	27
5. DISCUSIÓN	34
6. CONCLUSIONES.....	42
7. BIBLIOGRAFÍA	44
8. ANEXOS	46

ii. Resumen

Los criterios de identificación de pueblos indígenas u originarios establecidos en el Convenio N° 169 y su adecuación a la normativa nacional en el Perú viene generando debates conceptuales sobre cómo identificar a la población indígena, debido a las ambigüedades que se observan al realizar en campo la identificación de pueblos indígenas, debido al modelo restrictivo que plantean los criterios de identificación, que no incluye las implicancias del mestizaje entre sociedades poscoloniales en Latinoamérica, pese a la recurrencia de este.

En este escenario, es necesario verificar si es que los criterios establecidos permiten establecer cuál es la población que pretende proteger, o si por el contrario estos invisibilizan las complejidades relacionadas a la conformación de las identidades, y a su vez excluyen a colectivos susceptibles de ser considerados indígenas pese a no auto identificarse como tal.

El presente trabajo contiene mis aportes y especificaciones al alcance de la categoría indígena a partir de mi experiencia práctica como especialista de instituciones del Estado responsable de la identificación de población indígena en zonas rurales de la Amazonía, en el marco de procesos de consulta previa para actividades extractivas.

Los resultados del trabajo señalan que los sujetos reconocidos como mestizos a su vez se auto identifican como indígena como consecuencia de un proceso reflexivo que sostiene su indigeneidad en sus lazos de sangre con sus antepasados indígenas, los cuales a su vez están históricamente vinculados al territorio indígena.

Palabras clave: Amazonía, auto identificación, mestizos, indígenas, territorios indígenas.

1.Introducción

La aprobación en el año 2011 de la Ley de Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios¹ reconocido en el Convenio N° 169² de la Organización Internacional del Trabajo – OIT, y la aprobación de su Reglamento³, han significado un importante avance en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas u originarios en el Perú.

El Convenio N° 169 de la OIT se constituye como la principal herramienta normativa internacional en favor de la justicia social y el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, además de participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan. Hasta el año 2014, ya 22 países⁴ han adoptado este Convenio, con lo cual se comprometen a adecuar su legislación nacional a las disposiciones contenidas en este.

El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas u originarios en el Perú ha requerido la implementación de nuevas normas, entre las que sobresale la Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios, vigente en el Perú desde el año 2011. Esta norma exige a los Estados consultar de forma previa a los pueblos indígenas u originarios que habitan su territorio a la aprobación de las medidas legislativas o administrativas que afecten directamente su existencia física, identidad cultural, calidad de vida o desarrollo.

El año 2013, se desarrolló el primer proceso de consulta previa dentro de este nuevo marco legal, y el motivo de este fue la creación de un área de conservación en el departamento de Loreto. La creación de esta área afectaría las actividades de subsistencia, los territorios, entre otros, de comunidades nativas de los pueblos Maijuna y Kichwa. Las organizaciones representativas de los respectivos pueblos

¹ Ley N° 29785.

² Ginebra. 1989

³ Decreto Legislativo N° 001-2012-MC. 2012

⁴ Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Dominica, Ecuador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Paraguay, Perú y la República Bolivariana de Venezuela, además de Dinamarca, España, Fiji, Nepal, Noruega, los Países Bajos y República Centroafricana.

indígenas fueron los que participaron del proceso de Consulta Previa dirigido por el Estado peruano a través del Gobierno Regional de Loreto⁵.

La mayoría de proceso de consulta previa están vinculados a proyectos mineros y petroleros, y su implementación ha requerido que el Estado peruano identifique y verifique si la autorización final de las medidas que motivan la consulta afectan a pueblos indígenas u originarios. Es decir, que como parte de importante de la aplicación de este procedimiento es necesario que el Estado identifique previamente a los sujetos de este derecho.

En el Perú el Ministerio de Cultura es el órgano técnico gubernamental especializado en materia indígena, y como tal tiene la responsabilidad de orientar, organizar y coordinar la política estatal para implementar el derecho a la consulta previa, brindar asistencia técnica y capacitación a funcionarios del Estado y los pueblos indígenas u originarios.

El Convenio N° 169 de la OIT, Ley N° 29785 y su reglamento establecen los criterios a partir de los cuáles es posible dilucidar o corroborar si un grupo poblacional es indígena, o acaso permiten corroborar lo indígena de una población. Estos criterios deben poseer un sustento objetivos en relación a la historia, tradiciones y cultura material (entre otros) de un determinado colectivo; pero además un criterio subjetivo que es considerado fundamental para el Convenio, es decir, el reconocimiento que hacen los sujetos de su identidad indígena o auto identificarse como tal.

El presente trabajo contiene mis aportes y especificaciones al alcance de la categoría indígena para la identificación de pueblos indígenas u originarios para realizados en la Amazonía peruana, en el marco de procesos de consulta previa de actividades de hidrocarburos y la nueva legislación especializada en la materia.

Este acercamiento al tema se realizó a partir de mi trabajo en los ministerios de Cultura y Energía y Minas, como especialista en consulta previa e identificación de pueblos indígenas entre los años 2015 y 2019. Dicho trabajo priorizó las actividades

⁵ Consulta Previa para el Establecimiento del Área de Conservación Regional Majuna Kichwa

de asistencia técnica y recopilación de información entre la población de comunidades nativas localizadas en el ámbito de proyectos petroleros en la Amazonía.

De esta manera será posible generar una discusión en relación con la necesidad de adecuar los criterios de identificación a sociedades como la peruana, en la que se han desarrollado procesos históricos que complejizan la construcción de las identidades.

Nuestro trabajo argumenta que existen dos temas conceptuales importantes para la acotación de la categoría indígena en la Amazonía: El impacto de las actividades económicas en algunas zonas rurales de la Amazonía en el proceso de mestizaje y aculturación de la población actual y las variables que configuran la identidad indígena y mestiza en estos contextos.

A partir del análisis de la información recabada en campo proponemos que el Estado peruano debería re direccionar la manera de identificar a la población indígena de la Amazonía para mejorar su acceso a los servicios del Estado, pero desde un enfoque territorial que no priorice la identidad indígena.

El trabajo se divide en cinco secciones: en la primera presento un resumen del marco normativa del Convenio N° 169; en la segunda un repaso sobre el reconocimiento normativo de la población indígena en la historia del Perú; en la tercera una aproximación conceptual respecto a la categoría de indígena, en la cuarta una descripción de las experiencias de campo, y en la quinta se presentan una breve discusión sobre los resultados de campo y nuestros aportes.

2. Marco Normativo

2.1 Antecedentes al Convenio N° 169 de la OIT

El Convenio N° 107⁶ de la Organización Internacional del Trabajo OIT fue el primer instrumento internacional de gran alcance que enunció los derechos de las poblaciones indígenas y tribales y las obligaciones de los Estados ratificantes, sin embargo, durante los años posteriores a su aprobación se visibilizaron las limitaciones de este convenio. La finalidad del Convenio N° 107 era la integración de los pueblos indígenas en la colectividad nacional de sus respectivos países, como respuesta a la situación social, económica y cultural en las que vivían. Sin embargo, el contenido de este convenio se consideró condescendiente por parte de representantes de los mismos pueblos indígenas organizados, que según señala Huaco, 2005, debido a que se etiquetaba a estas poblaciones como "menos avanzadas" y se promovía la asimilación de los indígenas a integrarse en la cultura predominante de los respectivos países que habitan (p.66).

En 1986 la OIT inició la revisión del Convenio N° 107 en respuesta a la críticas que había recibido el criterio integracionista que promovía, y entre los años 1988 y 1989 preparó un nuevo texto, el Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales. Este enuncia, al igual que su predecesor, los derechos de los pueblos indígenas y tribales y los deberes de los Estados. Sin embargo, a diferencia del Convenio N° 107 que resalta la protección que los Estados deben brindar a los pueblos indígenas u originarios y la necesidad de integrarlos a la cultura nacional, el Convenio N° 169 prioriza el derecho de los pueblos indígenas de seguir existiendo en el seno de sus sociedades nacionales, pero a partir del establecimiento de sus propias instituciones culturales y a la determinación del rumbo de su propio desarrollo.

En 1989 se establece el Convenio N°169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales, el cual fue ratificado por el Perú en el año 1994. El nuevo convenio estableció obligaciones a los Estados miembros, entre otras, como la de consultar las medidas legislativas y administrativas susceptibles de afectar directamente a los pueblos indígenas o tribales, siendo

⁶ Ginebra, 1957.

necesario para el cumplimiento de este derecho que sean establecidos procedimientos apropiados para consultar, de buena fe y con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas.

2.2 La Organización Internacional del Trabajo y los pueblos indígenas

La Organización Internacional del Trabajo es el organismo especializado de las Naciones Unidas que desarrolla actividades en defensa de los derechos de los pueblos indígenas u originarios. Fundada en 1919, la OIT posee su propia Constitución, sus propios miembros y sus propios órganos de administración, presupuesto y personal. La OIT elabora y erige normas internacionales de trabajo con la finalidad de mejorar las condiciones de vida y de trabajo en todo el mundo, a través del establecimiento de convenios y recomendaciones que establecen normas internacionales mínimas en materia de cuestiones relacionadas con el trabajo, entre ellas los derechos humanos fundamentales en el lugar de trabajo. La ratificación de estos convenios por un gobierno crea obligaciones jurídicamente vinculantes para este gobierno (<https://www.ilo.org/global/about-the-ilo/lang--en/index.htm>).

La OIT es el primer organismo internacional que se ha ocupado de las cuestiones indígenas de manera sistemática. Desde el año 1920 promueve la protección de los derechos de los pueblos indígenas y tribales, a través de la promoción y supervisión de los convenios sobre los pueblos indígenas y los programas de asistencia técnica destinados a mejorar las condiciones sociales y económicas de estos pueblos. Hasta la fecha, los dos únicos instrumentos internacionales relacionados exclusivamente a estos pueblos son el Convenio N° 107 del año 1957 y el Convenio N° 169 que en el año 1989 reemplazó al anterior. Sin embargo, el Convenio N° 107 sigue siendo válido para los países que lo han ratificado, pero que no hayan ratificado el Convenio N° 169.

El Convenio N.º 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales se basa en dos postulados principales: El reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan. Este garantiza el derecho de los pueblos indígenas y tribales a decidir sus

propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. El derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas está reconocido por la Corte Interamericana de Derechos Humanos y en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas⁷.

2.3 Pueblos Indígenas u Originarios en Perú

La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas describe los progresos en la aplicación de estos derechos por parte de los Estado y resalta que las asimetrías culturales persisten reproduciendo así profundas desigualdades sociales en los países miembros.

En el caso peruano, luego de la ratificación del Convenio (1994) por parte del Estado y hasta la aprobación de Ley N° 29785, Ley del derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas u originarios en el año 2011 no se realizó una aplicación efectiva de los contenidos del Convenio N° 169. Lo que trajo como consecuencia la falta de realización de la consulta previa o la falta coordinación entre el Estado peruano y los pueblos indígenas en relación con la conservación, administración y uso de recursos naturales y sus territorios, en concordancia con lo establecido por el Consejo Nacional de Derechos Humanos en el año 2012.

Luego de los lamentables hechos ocurridos en Bagua⁸ (Baguazo) durante el año 2009, como consecuencia del conflicto suscitado, las posteriores acciones de diálogo nacional y los avances de las demandas judiciales ante el Tribunal Constitucional peruano, al respecto del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, el Congreso de la República decidió priorizar la adopción de un marco legal para el derecho a la consulta previa. Es decir, que fueron las acciones de protesta del movimiento indígena el que logró generar el escenario social, y no el Estado peruano, que priorizó el reconocimiento en el marco legal nacional de la

⁷ Nueva York, 2007.

⁸ Conflicto social conocido como "Baguazo" en el que se enfrentaron indígenas Awajún y Wampis con la policía nacional. 2009

implementación de la consulta previa. En el Perú, la consulta previa fue normada en el año 2011 mediante la Ley N° 29785 y su Reglamento aprobado por el Decreto Supremo N° 001-2012-MC, del año 2012.

La nueva normativa nacional en materia indígena recoge los criterios establecidos por el Convenio 169 de la OIT para especificar o describir quiénes son los sujetos de los derechos internacional. Es decir, que para establecer con claridad qué parte de la población nacional es susceptible de ser reconocida como indígena, instituyendo conceptos como los de descendencia directa, la conservación de instituciones culturales y la conciencia de identidad indígena o su auto identificación⁹. El Convenio N° 169 define a su población objetivo en su artículo 1.

“...El presente Convenio se aplica: a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas...”

Estos criterios fueron establecidos por primera vez como criterios objetivos y subjetivos para la identificación de pueblos indígenas y originarios en la Guía Práctica sobre el Convenio 169 de la OIT del año 2009, los cuáles son tomados y aplicados en la normativa nacional en la actualidad:

- a) Continuidad histórica, es decir que son sociedades anteriores a la conquista o la colonización;
- b) Conexión territorial (sus ancestros habitaban el país o la región);
- c) Instituciones políticas, culturales, económicas y sociales distintivas (retienen algunas o todas sus instituciones propias).

⁹ Posteriormente, en 2009, se publica la Guía sobre el Convenio 169 de la OIT en la que los criterios son clasificados en Criterios Objetivos: 1) Continuidad Histórica, 2) Conexión Territorial, 3) Instituciones Distintivas y Criterio Subjetivos: 4) Auto Identificación.

- d) La auto identificación como criterio subjetivo, si un pueblo determinado se considera indígena o tribal bajo el Convenio y a si una persona se identifica como perteneciente a ese pueblo. Este criterio es considerado fundamental por el Convenio N° 169.

El Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura es el órgano técnico encargado de establecer los lineamientos para la identificación de pueblos indígenas u originarios. En el año 2014 estableció un conjunto de instrumentos referenciales¹⁰ de recolección de información social, los cuales proveen de la información mínima necesaria para una adecuada identificación de pueblos indígenas u originarios, a partir de los criterios de identificación establecidos en el Convenio N° 169 y las normas nacionales.

Los primeros procesos de consulta previa implementados desde el año 2013 estuvieron vinculados a fueron a proyectos petroleros y mineros, sin embargo, la han aplicado también algunos gobiernos regionales, el Ministerio de Transportes y Comunicaciones, el Ministerio de Cultura, entre otros.

¹⁰ Directiva N° 001-2014-VMI-MC

3. Aproximaciones conceptuales

3.1 Reconocimiento del término indígena

En el Perú el término indígena es utilizado a partir del establecimiento del Estado colonial, que empleó este concepto para establecer los límites entre los conquistadores y conquistados, clasificando así una categoría de persona. En el 2013, Barrio de Mendoza y Damonte señalaron que este término se convirtió en el elemento homogeneizador de la sociedad colonial, diluyendo así las especificidades étnicas entre los nativo-americanos convirtiéndolos en un solo gran sujeto social subordinado, echando a andar así también un sistema de tributos y acceso a sus tierras (p.131)

Desde el siglo XVI se realizaron expediciones en la Amazonía en búsqueda de lo que los conquistadores llamaron El Dorado o Paititi, que encerraban incalculables tesoros. Años después ingresaron diversas misiones católicas que, con distinta suerte, avances y retroceso iniciaron su objetivo evangelizador de la población indígena de esta parte del territorio, fundando los primeros grandes centros poblados. Con la independencia del Perú, la población indígena de las misiones se dispersó, lo cual coincidió con el ingreso a territorio de colonos agrícolas de diversa procedencia, dedicados a actividades extractivas como la del caucho.

Durante épocas republicanas, en el último cuarto del siglo XIX se desarrolló el pico más alto de extracción del caucho, producto cuya exportación aumentó año tras año hasta el primer cuarto del siglo XX. Este período afectó significativamente el estilo de vida de varios pueblos indígenas, quienes trabajaron bajo el sistema de “enganche” para patrones caucheros, con quienes contrajeron grandes deudas.

En 2013, Remy señala que los pueblos indígenas de la Amazonía eran considerados como “salvajes” por el sistema legislativo de la época que solo impulsó el continuo desalojo de sus tierras (p. 202). En el año 1909, la Ley N°1220, Ley de las tierras de montaña, disponía la adjudicación y venta de tierras amazónicas en favor de la colonización.

La Constitución Política del Perú de 1920, durante el Gobierno de Augusto

Leguía por primera vez reconoció la existencia legal de las comunidades indígenas, lo que fue un importante avance en el reconocimiento formal de sus derechos a partir un primer registro de su derecho a la propiedad comunal. Al respecto cabe indicar que en este caso el término indígena hacía referencia exclusiva a población andina y costera, no incluyendo a la amazónica.

Posteriormente, la Constitución del año 1933 estableció en su artículo 209 la propiedad comunal como imprescriptible, inalienable e inembargable incluso facultaba al Estado la posibilidad de adjudicarle a estas poblaciones tierras en los casos en los que no tuvieran la cantidad suficiente.

Según describe Alva-Arévalo, en 2020, las poblaciones rurales amazónicas fueron clasificados como “indígenas semi-civilizados y salvajes” en el Derecho Penal de 1924. Posteriormente, en 1957 un Decreto Supremo a favor de las “tribus selvícolas” reservó 96 556 hectáreas para para estas poblaciones, adjudicándole diez hectáreas, que luego se convertirían en títulos de propiedad. Durante la década de 1970 recién se crea el primer registro de comunidades amazónicas que sirvió como instrumento de defensa de sus tierras contra las expropiaciones y la invasión de los colonos.

En 1974 se promulgó el Decreto Ley 20653, Ley de Comunidades Nativas y Promoción Agropecuaria de las Regiones de la Selva y Ceja de Selva, en el que se reemplaza el termino indígena por el de campesino para los de la Sierra y nativo para los de la Selva. El artículo N° 7 de esta norma reconoce a las comunidades nativas como los colectivos con orígenes en grupos tribales de la selva y selva alta y que están compuestos por un grupo de familias vinculadas por la lengua o dialecto, características sociales y culturales, tenencia y disfrute común del mismo territorio, con asentamiento conjunto o disperso. Por su parte, la Constitución de 1979 confirmó la protección de la propiedad comunal, el reconocimiento de la existencia legal y el derecho a la autonomía de las comunidades campesinas y nativas en cuanto a su organización.

Finalmente, la constitución de 1993, la nueva constitución debilita la existencia legal de las comunidades, al introducir cambios en el tratamiento de la

propiedad de las tierras indígenas reconociendo solo su carácter imprescriptible, debilitando su régimen especial de protección.

Alva-Arévalo (2020), resalta que la existencia de los términos indígena, nativo o campesino en un mismo marco normativo y contenidos diversos sobre los derechos vinculados a estos es criticada por la Comisión de Expertos de la OIT en Aplicación de Convenios y Recomendaciones que declaró que tales denominaciones o características legales son irrelevantes si los grupos étnicos entran en el ámbito del Artículo 1 del Convenio N° 169, que establece el criterio de auto identificación como fundamental (p.66).

3.2 El término indígena

La labor de identificación de pueblos indígenas en el país en el marco de lo establecido por el Convenio N° 169 de la OIT, y la normativa nacional, es realizada por funcionarios gubernamentales. Esta requiere la recopilación de información secundaria y la adecuada aplicación de la metodología de investigación, sin embargo, es necesario realizar también a algunos conceptos importantes.

La categoría indígena ha sido utilizada en la narrativa académica de países con pasado colonial y se ha utilizado para describir a las colectividades subordinadas e identificadas como diferentes del resto de la sociedad por razones culturales, generando así escenarios sociales de desigualdad en desmedro de estas poblaciones. Estas colectividades originarias de los territorios colonizados por imperios europeos, han sido denominadas desde épocas coloniales hasta nuestros días con distintos términos.

Barrio de Mendoza y Damonte (2013), consideran que en países como Canadá, Australia y Estados Unidos la población indígena posee prácticas culturales diferenciadas de la sociedad dominante y representan pequeñas minorías no integradas, mientras en realidades como la del Perú la población indígena (o población originaria) representa demográficamente a las mayorías, no sólo con distintos grados de mestizaje biológico, sino también manifestaciones de aculturación (p.135). No obstante, en la actualidad, el término indígena posee nuevas implicancias para los Estados y para los sujetos indígenas, como

consecuencia de la implementación de reformas acerca del tratamiento que la legislación le brinda a esta población.

En 2015, Huaco señala que el Convenio N° 107, del año 1957, fue considerado paternalista por sus detractores, debido a que en dicho documento se resaltaba al Estado como protector de los indígenas, propiciando que sean estos mismos Estados los que implementen mecanismos de asimilación de la población indígena. Debido a que dicho escenario generaría el abandono progresivo de las lenguas y culturas indígenas, incentivando la incorporación de estas poblaciones a la lengua y cultura nacional. Este autor también resalta que el Convenio N° 169 reconoce que los procesos de asimilación (o de aculturación) agudizaba las desigualdades entre la población indígena y la sociedad hegemónica de los países que habitan (p. 201).

En este nuevo escenario, los criterios establecidos por el nuevo Convenio parecerían restrictivos al no reconocer las poblaciones indígenas han pasado por complejos procesos de asimilación o aculturación, dado que los países han utilizado distintos mecanismos para su integración, desde los más democráticos hasta los más discriminatorios respecto de la cultura tradicional indígena.

La identificación de pueblos indígenas en el Perú presenta dilemas conceptuales para definir qué poblaciones son o no indígenas bajo el nuevo mandato del Convenio N° 169 de la OIT. La actual normativa vinculada al derecho de los pueblos indígenas conceptualiza los criterios que definen la “indigeneidad”, sin embargo, la normativa generaría categorías restrictivas en tanto excluye las complejidades de los distintos grupos identitarios y las historias de estas

“...La conceptualización de la condición de «indigeneidad» se ha ido organizando a partir de una serie de trayectorias que homologaron el término a categorías como salvaje, aborígen, nativo tribal, según los respectivos contextos nacionales...” (Barrio de Mendoza & Damonte, 2013, p.135).

En 1986, Martínez-Cobo observó que en muchos países la población denominada indígena se encontraba en lo más bajo de la escala socioeconómica. De esta manera, además de los esfuerzos por el reconocimiento de las diferencias de los pueblos indígenas respecto del resto de la sociedad en tal sentido, una variable más a considerar es la económica.

En la actualidad, el Estado peruano al identificar a la población indígena convierte a esta en receptora prioritaria de los servicios mínimos brindados por el Estado, de tal manera que no realizar una adecuada identificación propicia a que poblaciones que podrían ser excluidas de los derechos que las resguardan en la norma.

El nuevo enfoque propuesto por el Convenio N° 169 de la OIT exhorta a que los Estados nacionales reconozcan las diferencias, desigualdades, existentes entre la población indígena y la sociedad dominante. La causa subyacente de este reconocimiento se sustenta en el linaje (descendencia directa) que ostenta la población indígena, en tanto habitantes previos de los territorios colonizados, y sus prácticas culturales diferenciadas. La normativa internacional, y nacional, le reconoce a esta población derechos especiales sobre sus territorios, los recursos naturales y su propia visión de desarrollo. De tal manera que la identificación de estos sujetos del derecho toma una especial relevancia.

Barrio de Mendoza y Damonte, 2013, destacan que el término indígena a nivel internacional adquiere relevancia a partir de la movilización política de estas poblaciones a nivel mundial, en la búsqueda de reivindicaciones; y como consecuencia de esto, o en paralelo, se generó una institucionalidad internacional enfocada en establecer un aparato normativo que respalde dichas reivindicaciones. En Perú, el paradigma de lo “indígena” encuentra sus límites allí donde las culturas históricamente dominadas y marginadas agrupan a las grandes mayorías de la población, a diferencia del modelo implementado en países anglosajones donde los indígenas representan pequeñas minorías poblacionales (p.138).

Debido a esta situación, en el Perú las culturas olvidadas y marginadas de los procesos de construcción estatal-nacional, según la narrativa legal internacional, tenderían no solo a buscar visibilidad cultural sino también presencia política. Es decir, se propiciaría un escenario de disputa cultural y política entre las poblaciones históricamente dominantes y los indígenas.

En tal sentido, la identificación de pueblos indígenas poseería implicancias más políticas que incluso culturales, de tal manera que la condición de indígena puede generar interés entre diversos colectivos de la sociedad, concertando

especial interés de diversos grupos los mecanismos que asignan la categoría de indígena.

Huaco en 2015, destaca que debido a las condiciones desfavorables de vida de la población indígena como consecuencia de su exclusión histórica de la población indígena el Convenio N° 169 exhorta a los gobiernos proteger el derecho de estos pueblos a participar activamente en la adopción de decisiones relacionadas a las políticas y programas en el que sus intereses puedan verse afectados (p. 219). El nuevo enfoque de autodesarrollo de los pueblos indígenas resalta su identidad colectiva como un medio para fortalecer su posición histórica en la toma de decisiones respecto de lo que acontece en sus territorios.

En relación a las implicancias de auto identificarse como indígena, Amalia Alva-Arévalo, 2020, señala que en el Perú se estarían vulnerando los derechos de poblaciones indígenas al no ser reconocidas como por el Estado. Según esta investigadora, la Ley N° 29785, Ley de Consulta Previa exige que los pueblos indígenas cumplan criterios objetivos "y" subjetivos, de tal manera que los pueblos indígenas deben demostrar su ascendencia "directa" con las poblaciones que vivían en el territorio, especificaciones que no están establecidas en el Convenio N° 169 de la OIT. Adicionalmente, según la autora, la legislación al no considerar a la auto identificación como "un criterio fundamental", un colectivo que se identifique como indígena, pero no pueda demostrar su ascendencia "directa" con las poblaciones que habitaban el territorio antes de la conquista, no podría ser reconocida como tal (p.68).

Por su parte, Choque-Cáseres, en 2017 plantea que en Latinoamérica el nuevo escenario normativo vendría condicionando la alteración de las identidades significativamente, al resaltarse las disparidades entre la población indígena y aquella que no lo es. Este autor al referirse al caso de los aimaras en Chile, resalta que la auto-identificación emerge de supuestos reforzados por las instituciones nacionales e internacionales. Resalta así, que lo indígena no sólo tendría en la actualidad como finalidad el diferenciarse, sino brindarles un valor político a dichas diferencias (p.95).

3.3 Territorio e identidad

En 2012, Barrio de Mendoza y Cussianovich señalan que el reconocimiento de un territorio específico, no necesariamente una tierra titulada, como vinculado históricamente con un pueblo originarios podría facilitar la identificación de límites de las diferencias culturales. Las prácticas culturales vinculadas al territorio, los discursos que vinculan la historia de un pueblo a un territorio y las instituciones culturales para la gestión de los territorios son consideradas por algunos autores el enfoque a través del cual se puede realizar elaborara una metodología de identificación de pueblos indígenas. Estas variables culturales, son análogas a la construcción de la identidad de colectivos indígenas respecto de la organización espacial del Estado, como a través de los distritos o provincias (p.61).

Según señalan, además, debido a que no existe una definición universal del concepto 'Pueblos Indígenas, el contenido y función del término puede variar, tomando una relevancia política en algunos contextos y de reproducción económica en otros, o ambas. Sin embargo, el proyecto político indígena en algunos casos trascendería su reconocimiento y atención como población vulnerable y supondría una agenda más política en su dimensión anticolonial, que implica lo territorial (p.5).

El Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas de la OIT, Jamen Anaya, presentó en el año 2005 un análisis histórico del período colonial latinoamericano de autores del siglo XV y XVI, quienes consideraban como verdaderos dueños de las tierras conquistadas a la población americana "aborigen". Esto habría permitido impugnar la donación del Vaticano de los territorios descubiertos por los emisarios de los monarcas hispanos, al reconocer una categoría que referencia a la población nativo-americana (indígena) como la verdadera propietaria de las tierras que habitaba en el continente antes de la llegada española.

"...Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas". Artículo 4 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007.

Al respecto, de la relación de la cultura con el territorio de la Amazonia, Gasché y Vela, en 2011, la describen como colectivos que viven de los recursos del

bosque y sus aguas, a través de actividades como la caza, pesca, la recolecta materias primas vegetales y minerales. Además, tradicionalmente confecciona artesanías, construye viviendas, cocina comidas y practica rituales que son parte de la expresión de sus valores culturales (p.22). En ese sentido, el impacto de actividades económicas extractivas del bosque, como podría ser también la petrolera, ha generado en la Amazonía la migración de población foránea, de tal manera que las categorías de “mestizos” e “indígenas” se vuelven indistintas.

Estos autores utilizan el término “bosquesino” para referirse a los colectivos que habitan los bosques de la Amazonía y cuya cultura se ha conformado a partir de un estilo de vida que se ha adecuado por generaciones al ecosistema que habita, a su territorio. Para estos los indígenas están en un proceso constante de “amestización”, hasta cierto punto, y los mestizos estarían “indigenizándose” en cierto grado. Estos colectivos están conformados indistintamente, por individuos y familias denominados “ribereños”, “campesinos” o “mestizos”, es decir establece la distinción de una cultura a partir de vivir en el bosque, en un territorio (p.31).

“... descubrimos pronto que la mayoría de los abuelos hablaban una lengua indígena y que, además, los mismos comuneros balancean entre considerarse mestizos e indígenas, según las ventajas legales que cada estatus les propicia frente al Estado y las ONGs. El concepto genérico de “bosquesino”, que, desde luego, abarca a todos los que hemos llamado hasta ahora “campesinos”, “mestizos”, “ribereños” e “indígenas”, nos plantea el reto de definir, en cada lugar observado, la sociedad existente en sus propios términos específicos, sin reducirla a priori a las categorías vagas de “indígena” o “mestiza” ...” (Gasché & Vela, 2011, p. 31)

Existiría una racionalidad que corresponden a la solución de problemas que plantean las tareas concretas que esta población realiza de manera eficiente en los diferentes medios naturales del bosque, climas, estaciones y diferentes situaciones sociales. En ese sentido, su identidad se construye en relación a esta racionalidad, de tal manera que el reconocimiento como indígena o mestizo es evaluado o puesto en balance dependiendo de las ventajas de una categoría u otra.

Al respecto, Barrio de Mendoza y Cussianovich (2012) señalan además que se observa cierta dispersión respecto a las categorías identitarias en la cotidianidad y frente al Estado, mucho más en el marco de las nuevas leyes en favor de los pueblos indígenas. La fuente de identidad política conformada a partir del territorio, y la

proliferación de proyectos de autonomía local (distrital, regional o provincial) sustentadas en diferencias culturales (p.47).

“...El territorio es un espacio físico con contornos discernibles sobre el cual un colectivo ejerce o intenta ejercer ocupación y uso, elabora descripciones y narrativas que lo vinculan a él, y emplea o intenta emplear reglas y organizaciones para regular el acceso y las actividades que se desenvuelven en su interior...” (Barrio de Mendoza y Cussianovich, 2012, p.19)

Los autores resaltan que en la práctica la nueva legislación y la creciente representación política indígena posiciona su narrativa en la preminencia que posee el territorio, sobre el significado político y económico del término indígena. La localización de la población indígena en territorios territoriales posicionados como previos a la Colonia es lo que fortalece su posición de negociación política y reproducción económica (p18)

3.4 Mestiza y aculturación

En relación al mestiza o mezcla racial, Juan Carlos Callirgos en 2015, señala que la auto identificación como “mestizo” está más o menos difundida en la sociedad peruana, dado que se consideraría que la mezcla racial está bastante extendida, lo que haría que el uso de las categorías “blanco”, “indio” o “negro” caigan en desuso. Sin embargo, aquí el autor desliza la idea que el término mestizo lo considera por lo menos controversial. El discurso que proclama la igualdad entre peruano poseería, según el autor, un afán democratizador que colisiona con los mensajes que reciben los peruanos en su socialización en distintos espacios y a través de los medios masivos de comunicación, en el que está difundido un discurso racista. Dicha colisión de narrativas es la que condicionaría la auto identificación como mestizos y mestizas de la mayoría de peruano.

“...Clasificar racialmente implica ir en contra del valor de igualdad, pues al existir una conocida “jerarquía racial”, clasificar significa ubicar(se) en una posición definida: “arriba” o “abajo”. Ante la pregunta, en el vídeo mencionado, “¿a qué raza pertenece tal persona?”, el discurso oficial sale a relucir: “es normal”, “es como todos nosotros”, “a la raza a la que pertenecemos todos”, “a la raza humana”, “no estoy por una supremacía de las razas...” Callirgos, 2015, p. 96.

El autor pone en cuestión que el término mestizo ocultaría las diferencias que la gente estima al auto identificarse, por tal motivo encontraría en este término un espacio seguro, donde no tiene que clasificar a otros, ni así mismo, de esta manera,

además, el factor racial es descartado como una influencia en el relacionamiento de los individuos en la vida cotidiana.

Bajo el termino mestizo, la identidad es oculta debido a su relevancia en la jerarquía social establecida en Perú desde épocas coloniales. Las relaciones que se establecieron entre los conquistadores y los conquistados se desarrollaron en términos asimétricos, donde ha prevalecido la cultura de una de las partes sobre la otra, de distintas formas e intensidades, en un proceso extendido de aculturación, e escenario, señala Mujica en 2002. Sin embargo, el autor también manifiesta que la cultura que de los conquistadores o hegemónica no logra, necesariamente, una dominación total sobre la otra, como tampoco los conquistados se alejan definitivamente de sus patrones culturales. Es aquí donde el autor describe a estos procesos como caminos sin retorno, pese a que la reacción del “aculturado” tiendan a comportamientos que destaquen su esencialidad cultural, lo que en la actualidad se traduciría en movimientos sociales con tendencia al purismo cultural. Este escenario propiciaría la pretensión de impermeabilidad, en lo ideológico y en lo práctico.

“... consideran la cultura como un espacio casi natural donde navegar sin encontrar siquiera al otro, sino en su condición emocional, efímera y virtual. En cierto sentido estos “puristas” no pretenden conocer la cultura de los otros sino en tanto que, embelesados por el exotismo, que les atrae y “les gusta”, fungiendo roles de corsarios o filibusteros cibernautas modernos...” Mujica, 2002, p. 3

La mezcla cultural o aculturación podría generar la sensación de amenaza de uno respecto de otros, por lo que se generan respuesta o reacciones frente a dichos estímulos, tanto de manera conservadora como más liberal, en tanto esta opción puede incorporar cambios favorables a su identidad, una nueva valoración frente a otros y una mejora social del individuo. Es, decir, que la cultura es factible de re acomodarse, las percepciones del otro y las auto percepciones pueden modificarse a nuevas circunstancias, generándose comportamiento que buscan adecuarse a los nuevos escenarios y posibilidades.

4. Experiencia de campo

4.1 Rol y acercamiento a la identificación de Pueblos indígenas

Mi acercamiento al tema de la identificación de pueblos indígenas inicio con mi trabajo como especialista de Dirección de Consulta Previa del Ministerio de Cultura, durante los años 2014 y 2017. Además de dar capacitación sobre la nueva normativa referida a derecho de los pueblos indígena entre funcionarios del Estado y población indígena, mi trabajo consistió en brindar asistencia técnica durante los procesos de consulta previa y labores de identificación de pueblos indígenas. Es decir, que de manera conjunto con los funcionarios gubernamentales realicé actividades en gabinete y en campo, en las que me tocó cumplir el rol de asesor in situ para estos, principalmente en el contexto de proyectos petroleros en la Amazonía.

Posteriormente, durante el año 2019, como especialista en Consulta previa de la Oficina General de Gestión Social del Ministerio de Energía y Minas realicé directamente recojo de información de identificación de pueblos indígenas.

El trabajo de identificación de campo durante el tiempo que brindé asistencia técnica desde el Ministerio de Cultura Cada requirió la realización de reuniones de planificación logística previa con la entidad promotora¹¹, que para el caso de las actividades de hidrocarburos fue Perupetro. En estas se revisaban mapas y posibles rutas de acceso a la zona de trabajo, usualmente por vía fluvial. A partir de esta información de elaboraban planes de campo, protocolos de ingreso a campo y mensajes clave (Ver ejemplo. Anexo1) que debían utilizarse para el ingreso a las comunidades ubicadas en el área de identificación. La entidad promotora realizaba además las coordinaciones previas con las organizaciones indígenas de influencia en el ámbito, en el caso que las hubiera.

“...Sujetos del derecho a la consulta 7.1 Los titulares del derecho a la consulta son el o los pueblos indígenas cuyos derechos colectivos pueden verse afectados de forma directa por una medida legislativa o administrativa. 7.2 Los titulares del derecho a la consulta son el o los pueblos indígenas del ámbito geográfico con en el cual se ejecutaría dicha medida o que sea afectado directamente por ella. La

¹¹ En los casos de identificación entre los años 2014 y 2015 en Amazonía la entidad promotora fue el Ministerio de Energía y Minas principalmente, sin embargo, distintos gobiernos regionales también lo fueron, para medidas vinculadas a la creación de Áreas de Conservación Regional.

consulta se realiza a través de sus organizaciones representativas. Para ello, los pueblos indígenas nombrarán a sus representantes según sus usos, costumbres y normas propias...” Artículo 7 del reglamento de la Ley de Consulta Previa.

El objetivo del trabajo de verificar si efectivamente la población de los lugares a visitar cumplía con los criterios establecidos por la normatividad (Ver ejemplo. Anexo 2) para ser considerada como población indígena. Culminado el trabajo de campo, la entidad promotora debía elaborar un informe de identificación donde se debía concluir la cantidad de lugares visitados, las localidades encontradas, en cuáles se identificó población indígena y una descripción que sustentara la identificación a partir de los instrumentos de investigación elaborado por el Ministerio de Cultura en el año 2014, a través de Directiva N° 001-2014-VMI-MC. Este documento referencial, recomienda los temas mínimos de la recolección temática para la aplicación de los criterios objetivos y subjetivo establecidos en el artículo 7 de la Ley No 29785, debe incluir lo siguiente: Auto identificación, lengua e idioma, historia de la comunidad o grupo humano, organización social, organización política, actividades económicas, uso del territorio y del hábitat, cosmovisión, creencias y prácticas ancestrales. (Ver ejemplo. Anexo 3)

4.2 Secuencia del trabajo de identificación

Los primeros insumos recopilados de manera previa a los trabajos de campo provenían de fuentes oficiales de entidades como el Instituto Nacional de Estadística e Informática - INEI y Gobiernos Regionales, además de etnografías sobre los diferentes pueblos indígenas u originarios que habitan la Amazonía peruana. Las poblaciones de interés para casa trabajo de identificación eran definidas a partir de la información cartográfica facilitada por Perupetro, quién en aquellos años era la entidad estatal encargada de realizar el trabajo de identificación de pueblos indígenas y posteriormente realizar la consulta previa. La información cartográfica permití delimitar la zona de interés, ubicación geográfica, cantidad de población, tipo de localidades y número de estas. Así también preliminarmente se podía identificar si habría población indígena habitando la zona en la actualidad.

En estas búsquedas de información se encontraba más información de algunos pueblos respecto de otros, aunque las etnografías siempre fueron una fuente confiable acerca de la localización de población indígena en distintas partes de la Amazonía. Sin embargo, en algunas zonas de interés los mapas y las fuentes secundarias facilitaban poca o ninguna información acerca de las organizaciones representativas del ámbito, e incluso sobre el perfil cultural de los pobladores de los distintos caseríos, centros poblados o comunidades identificados.

De esta manera, el trabajo de campo complementaba la información previa recabada y permitía verificar qué pueblos indígenas se encontraban en la zona de interés, sus formas de representación y la cantidad de localidades habitada por la población indígena. Cabe mencionar que así la información previa identificara previamente la presencia o no de población indígena el trabajo de campo se realizaba para corroborar dicha información.

Otra información previa que permitió establecer supuestos para el trabajo de campo fue la referida a la presencia de comunidades nativas reconocidas o tituladas, comunidades campesinas, caseríos y centros poblados. El trabajo preliminar en gabinete presenta una gran primera división metodológica. La verificación de la descendencia directa en el caso de la población rural andina en las comunidades campesinas presenta ciertas complicaciones debido a que en muchos casos no se cuenta con evidencias suficientes que sustenten esta. La ausencia de fuentes históricas que permitan determinar si existe una correspondencia entre la población investigada y aquella descrita en la bibliografía o fuentes escritas es la principal limitación, aunque no sea esta determinante.

Por el contrario, en el caso de las poblaciones amazónicas la continuidad histórica de las poblaciones está sostenida históricas o etnohistóricas (cronistas) en es más probable que en el caso de las andinas. En estas la memoria histórica de los pobladores entrevistados en los trabajos de campo hace referencia hasta tres o cuatro generaciones de sus antepasados, por fuentes orales. Es decir, que sólo se podría probar de primera fuente que el colectivo de los sujetos investigados habita el territorio recién desde la segunda mitad del siglo XIX, es decir ya en épocas republicanas, no antes de 1821.

En ese sentido, la vinculación de las poblaciones en la Amazonía con poblaciones antiguas, es nominal. Los nombres de los pueblos indígenas: Shipibo-Konibo, Kapanahua, Kichwa, entre otros, son distintivos de una etnia o un linaje (quizás con implicancias biológicas) y que ese colectivo se mantiene unido. Existen registros históricos que describen a las poblaciones amazónicas con el nombre distintivo que mantienen hasta la fecha. La labor de campo en este caso, es identificar dónde están y cómo son los que se reconocen como indígenas, además de cómo se distribuyen en el territorio, pero sobre todo cómo se realiza la evaluación respecto a ser indígena o auto identificarse “mestizo”. Situación frecuente en la Amazonía, menos frecuente en el caso de los andes.

La presunción es que en las comunidades nativas habita población indígena, debido a que su reconocimiento por la Dirección Agraria de la jurisdicción, que en su procedimiento de reconocimiento recoge el perfil cultural de sus habitantes. Sin embargo, esto no siempre es así.

Las herramientas metodológicas aplicadas en campo, según lo establecido en la Directiva N° 001-2014-VMI-MC son los siguientes:

- a) Guía de entrevista semiestructurada: Aplicadas a autoridades comunales y comuneros en general. (mínimo 4).
- b) Guía de mapa parlante: Elaborado por las autoridades comunales y comuneros en general.
- c) Guía de grupo focal: Aplicado a las autoridades comunales y comuneros en general.
- d) Ficha resumen de la localidad: Aplicado a una autoridad comunal.

La aplicación de estas herramientas durante trabajo de campo por localidad, comunidad nativa o caserío, solía realizarse entre un día y día medio. En el caso de localidades con número importante de pobladores o diversidad poblacional se podían aplicar a más personas las entrevistas o se podía realizar más de un grupo focal, en cambio ante poca población esta opción era acotada.

El trabajo de gabinete dependiendo de la cantidad de localidades visitadas podía variar entre dos o tres semanas, dependiendo mucho esto también de la cantidad de especialistas encargados. Este trabajo incluía reuniones para analizar los datos y debatir sobre la interpretación de estos a partir de los criterios establecidos, objetivo y subjetivo.

4.3 Ejemplos de caso

El presente trabajo se elaboró a partir de tres experiencias de campo realizadas en los departamentos de Loreto y Ucayali, con motivo de la identificación de campo en el marco de la posible aprobación del establecimiento de lotes petroleros. Estos fueron los casos de los Lotes 164 y 197, ambos en Loreto (2017), y el del Lote 200 en el departamento de Ucayali (2019). Cabe indicar que los dos trabajos desarrollados en el departamento de Loreto los realicé, junto con un grupo de trabajo de Perupetro, debido a que participé de la investigación brindando asistencia técnica a través del acompañamiento de las entrevistas o grupos focales, además de mapas parlantes; brindé recomendaciones en campo al personal de Perupetro para reorientar en el caso que fuera necesario las preguntas de los instrumentos elaborados para cada caso; así también participé de las discusiones de gabinete posteriores al trabajo de campo, de tal manera que esto me permitió realizar observaciones algunos conceptos que serán desarrollados en el presente trabajo.

Lote 164

Este lote abarca territorios de los distritos de Emilio San Martín, Maquía y Alto Tapiche, en la provincia de Requena; y el distrito de Sarayacu en la provincia de Ucayali, en el departamento de Loreto. El trabajo previo de gabinete permitió identificar preliminarmente comunidades nativas, pertenecientes al pueblo Kapanahua. En total fueron visitadas seis localidades, en cinco de las cuales se verificó que estaban habitadas por población Kapanahua y que por ese motivo que posteriormente participaron del proceso. Una comunidad nativa fue excluida por no encontrarse población que se auto reconociera como indígena.

El informe final de identificación concluyó que pese al progresivo mestizaje que existe en la zona visitada, que condiciona la proliferación de prácticas culturales ciudadanas y el uso extendido del castellano, en las comunidades mantienen una conciencia de continuidad histórica y territorial, instituciones distintivas y una auto identificación Kapanahua, sólo un porcentaje muy bajo de la población, la comunidad

está habitada en su mayoría por población proveniente de ciudades del departamento de San Martín. Sin embargo, la población más joven reconoce su filiación familiar con antepasados indígenas, pese a considerarse a su vez como mestizos. Se observa que las vivencias cotidianas en el territorio generan un vínculo con la población, así también la relación histórica que reconoce el territorio que habitan como como indígena. Pese a que la cultura ha cambiado se observó que luego de un proceso reflexivo la auto identificación se hizo manifiesta. Cabe indicar que los resultados del informe final fueron validados con la población durante el proceso de consulta previa, no habiendo objeciones al respecto.

Lote 197

El Lote 197 abarca los territorios de los distritos de Napo, Mazán y Alto Nanay, en la provincia de Maynas, departamento de Loreto. En el ámbito del futuro lote de petróleo se identificó preliminarmente información de comunidades nativas tituladas del pueblo indígena Kichwa. Sin embargo, en campo se observó que en cada una de estas localidades existe un porcentaje variable de población foránea proveniente de diferentes partes de la región Loreto y San Martín; o de descendientes de estos.

Estas comunidades nativas, según manifestaron los pobladores, fueron en su mayoría fundos ganaderos y de extracción de caucho pasada la segunda mitad del siglo XX, cuyos propietarios provenían de lugares como Loreto y San Martín, e incluso del Ecuador, muchos de estos Kichwa-hablantes. La mano de obra de estos fundos fue población Kichwa del Napo. En total se visitaron diecisiete localidades, situadas a lo largo de las cuencas del Napo y del Curaray.

Al igual que en el caso de la identificación en el Lote 164 se observó presencia de población indígena Kichwa que convive con población mestiza. Esta población mestiza se puede dividir en dos categorías: población en proceso de mestizaje y población foránea de tradiciones más citadinas. En relación al primer tipo de mestizo, se observa que los individuos paulatinamente recurren menos al uso de costumbres tradicionales indígenas. Por otro lado, la población foránea tiene descendencia con población indígena, de tal manera que las nuevas generaciones

son culturalmente más mestizas, pero no dejan de tener conciencia de su indigeneidad.

Lote 200

El Lote 200 se sitúa entre los departamentos de Ucayali y Huánuco y es ocupado por comunidades nativas y caseríos de la jurisdicción de los distritos de Yarinacocha, Callería, Nueva Requena, Campo Verde y Manantay en la provincia de Coronel Portillo; distritos de Curimaná, Neshuya e Irazola en la provincia de Padre Abad, todo en el departamento de Ucayali. Además, el distrito de Honoría en la provincia de Puerto Inca, departamento de Huánuco.

A diferencia del caso del lote 164 y 197, dentro del ámbito de la propuesta del lote 200, preliminarmente fueron identificadas 240 localidades, distribuidas entre caseríos, centros poblados y comunidades nativas. Debido a la gran cantidad de localidades por visitar para realizar la identificación, se implementaron tres fases de campo, con objetivos preciso para cada una. La primera consistió en visitar sólo a las comunidades nativas reconocidas y/o tituladas, la segunda en visitar diversas instituciones estatales para recolectar información que facilitara verificar donde definitivamente no había población indígena y finalmente se visitaron las localidades acerca de las cuáles se tenía duda sobre la presencia o no de población indígena.

- a) La primera fase se realizó durante el año 2018, donde luego de la revisión de fuentes secundarias se identificaron preliminarmente nueve comunidades nativas dentro del ámbito de la propuesta del lote 200, lo que fue corroborado posteriormente in situ. Cabe indicar que no participe de esta fase
- b) Durante la segunda salida, realizada en el mes de abril 2019, se dialogó con informantes pertenecientes a las siguientes instituciones de orden local y regional:
 - Subgerencias de Desarrollo Social de las municipalidades distritales de Neshuya, Curimaná, Campo Verde¹², Nueva Requena, Manantay, Yarinacocha.

¹² Natalia Meléndez. Gerente de Desarrollo Social y Económico. 26/04/19

- Oficina de Asuntos Indígenas de las municipalidades provinciales de, Puerto Inca, Coronel Portillo y Padre Abad.
- Oficina de enlace del Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social.
- Dirección Regional Agraria de Ucayali.
- Dirección Regional de Salud de Ucayali.
- UGEL de Coronel Portillo, Padre Abad y Puerto Inca.
- Oficinas Agrarias de Coronel Portillo, Padre Abad y Puerto Inca.
- Federación Nativa de Comunidades Cacataibos – FENACOCA
- Federación de Comunidad Nativas del Ucayali- FECONAU.

Como consecuencia de la revisión de información oficial que fue facilitada por las instituciones visitadas en esta fase y el resultado de las reuniones de trabajo con los funcionarios de estas se concluyó que gran parte del ámbito de la propuesta del Lote 200 es habitada por población inmigrante proveniente de otros departamentos del país y no indígena.

- c) A partir de estos diálogos se identificaron ciertos indicios que demostrarían la presencia de población originaria asentada en estos caseríos. Para estos fines se llevó a cabo un trabajo de corroboración en campo que consistió en visitar estos caseríos y dialogar con sus autoridades. Se visitaron sólo 22 localidades, de las más de 200 localizadas en el lote. Como resultado de fase del trabajo de campo se identificaron cinco caseríos en los que habita un número considerable de población indígena que en ningún caso superaba el 50% de las familias.

Se concluyó que gran parte de las localidades del ámbito del futuro Lote 200 es habitada por agricultores provenientes de diversas partes del país, principalmente de San Martín, Cajamarca y Huánuco. En la mayoría de localidades visitadas se menciona que los caseríos años atrás también contaban con pobladores indígenas o que vivían en zonas aledañas. Sin embargo, estas familias habrían migrado buscando nuevas localidades donde vivir. En otros casos, se observaron localidades con poblaciones indígenas, pero a las que se le vienen sumando inmigrantes en busca de terrenos agrícolas y que en los últimos años han superado en número a la población indígena. motivo por el cual los proyectos de

comunidades nativas se han visto relegados. Estos procesos sociales están teniendo un impacto importante en el cambio cultural y la intensidad de este.

Finalmente, es importante indicar que “mestizo”, que es una categoría más o menos difundida en la Amazonía para referirse a la población no indígena, citadina, castellano parlante, con un fenotipo distinto al de los indígenas, pero principalmente determinado por su perfil cultural. Es decir, individuos con costumbres y creencias distintas a la de la población indígena pero que vive en y del campo.

4.4 Identificación de complejidades

A continuación, comparto dos variables identificadas como resultado de tres trabajos de campo: La presencia de población denominada mestiza y las variables que construyen la identidad indígena. La población indígena identificada (Anexo 4) luego de la recolección de información de campo a partir de la aplicación de entrevistas a profundidad fueron los siguientes: y Kapanahua en la provincia de Requena, Kichwa en la provincia de Maynas, ambos en el departamento de Loreto, durante el año 2014; y Shipibo-Konibo de la provincia de Coronel Portillo, departamento de Ucayali, durante el año 2019.

La actividad de extracción del caucho propicio que a la cuenca del río Napo llegaran, pasada la segunda mitad del siglo XX, varones provenientes de centros urbanos del departamento de Loreto y de San Martín, en busca de trabajo. Este período afectó significativamente el estilo de vida de varios de las poblaciones indígenas, quienes trabajaron bajo el sistema de “enganche” para patrones caucheros, con quienes contrajeron grandes deudas. A través de las declaraciones de los entrevistados de las comunidades Kichwa visitadas, se nos informó sobre los abusos cometidos por estos patrones caucheros.

“...Era un fundo, aquellos tiempos corría látigo, más o menos el año 1930... el señor era un italiano, trabajaba leche caspi, balata, leche-caspi, siringa... de acá mismo eran los trabajadores les maltrataba, a veces no cumplían y les metía látigo... Ninayacu se crea en 1983; antes no existía...” (Comunidad Nativa Kichwa Nina, 2014)

Esta situación generó la huía de muchos indígenas de sus territorios a causa de las pésimas condiciones en las que vivían, generándose un desplazamiento

demográfico. Esta población foránea fue principalmente masculina, propiciando así la mezcla biológica con mujeres indígenas. Esta situación configuró un escenario donde no sólo en un mismo territorio convivían indígenas y no indígenas, sino que también al interior de una sola familia también se presentaban estas diferencias. De esta manera las nuevas generaciones han ido modificando sus costumbres y estilo de vida, presentando una identificación ambivalente, tanto mestiza, como indígena.

En el Perú, gran parte de la población rural amazónica habita comunidades nativas reconocidas por el Estado, las cuáles no presentan una homogeneidad de origen o cultural entre sus habitantes (tal y como lo corroboran diferentes observaciones de campo). El término mestizo es una categoría difundida entre ésta población y hace referencia a las personas no indígenas, ciudadanas, castellanos parlantes, entre otros. Los dueños de los fundos caucheros son descritos a veces como extranjeros o simplemente como gente con dinero, mientras las personas que llegaron como trabajadores son llamadas “mestizos” o “patrones”.

De manera similar, durante toda la primera parte del siglo XX, familias indígenas Kapanahua, de la cuenca del río Tapiche, salieron de sus comunidades y emigraron hacia Requena, Iquitos y Pucallpa, como consecuencia del impacto que generó el sistema de extracción de caucho. Los que se quedaron en su mayoría fueron principalmente los varones foráneos, quienes formaron familia con mujeres Kapanahua y se quedaron en la zona que posteriormente se convirtieron en comunidades nativas. Cuando el requerimiento internacional del caucho disminuyó, los fundos caucheros, propiedad de patrones provenientes de centros urbanos del departamento de Loreto y de San Martín. Los “patrones” se establecieron como madereros y trajeron más mano de obra a la zona, en su mayoría, también mestizos. Entre la población más joven de las localidades visitadas en la cuenca del río Napo los entrevistados se autodenominan, en primera instancia, como mestizos, pero a su vez reconocen ser descendientes de Kichwas o “Kichweros”. Estos descendientes que hablaban el Kichwa se habrían emparentado con los Kichwas tradicionales del Napo, aunque también con mestizos.

“... Hablo y entiendo kichwa, mis hijos ya no, ellos no entienden, solo castellano, solo yo entiendo castellano y hablo.... Pero ellos se sienten igual que yo, nativo...”
(Comunidad Nativa Quechuas de Argentina, 2014)

Los patrones caucheros ajenos a la zona utilizaron la lengua originaria como un medio para comunicarse con la población originaria con el objetivo de explotar su mano de obra. Estas áreas se fueron poblando por personas, principalmente varones, interesadas en la extracción y comercialización del caucho. Casi similar es el caso de la población Kapanahua, donde se observó que existe, entre las diferentes generaciones de pobladores, conciencia respecto a la presencia cultural de este pueblo indígena, pero también o población mestiza o no indígena debido a la presencia de patrones caucheros (siglo XX) en la zona. Pese a que la población entrevistada habitaba comunidades nativas reconocidas como tal por el Estado peruano, los entrevistados no manifestaron abiertamente su origen Kapanahua en primera instancia, sino el de mestizo.

Al respecto de este tipo de escenarios, dos preguntas fueron planteadas por los investigadores durante el trabajo ¿Si un colono o poblador foráneo se une a una familia indígena y adopta su cultura puede ser considerado indígena? ¿es decir, la identificación es individual o colectiva?

Los pobladores que se auto identificaron como “mestizos”, en primera instancia, luego manifestaron tener padres o abuelos son indígenas. En muchos territorios habitados tradicionalmente por pueblos indígenas no hay comunidades nativas reconocidas por el Estado, pero si localidades donde convive población indígena y foránea, en caseríos o centros poblados, o al interior de familias. La reflexión de los individuos respecto de su identidad, mestiza o indígena, o ambas a la vez, es propiciada por el proceso de aculturación ocasionado por diversos factores como la migración, el acceso al mercado, a una educación no bilingüe, pero también por las uniones mixtas, entre población originaria y foránea.

Por otro lado, entre la población Shipibo-Konibo de la provincia de Coronel Portillo, el mestizaje no es frecuente. Sin embargo, en los últimos 10 años la población rural foránea, colonos agrícolas andinos y costeños, ha aumentado exponencialmente en los territorios tradicionalmente habitado por este grupo indígena. Sumado esto, como consecuencia de la recurrencia de fenómenos naturales (inundaciones) la población indígena ha tenido que dejar sus comunidades y mudarse a caseríos agrícolas. Estos mestizos, vienen asentándose

en vastas extensiones de territorios, en busca de nuevas tierras agrícolas, la extracción de madera y creando nuevos caseríos o comunidades campesinas en áreas amazónicas.

El escenario de mestizaje a diferencia del de la población Kapanahua y Kichwa es distinta a la de los Shipibo-Konibo. Tanto en el caso de la población Kapanahua como de los Kichwa o la condición de mestizo, como individuo aculturado y/o como descendiente de la mezcla entre indígenas y no indígenas, posee una dimensión jerárquica en la que ser mestizo parecería representar un mayor prestigio, al margen de la existencia de una mezcla biológica en la respectiva parentela o un largo proceso de cambio cultural.

Pese a las diferencias la migración de colonos provenientes desde la costa y la sierra potencialmente podría generar un proceso similar de desplazamiento demográfico de los territorios tradicionales Shipibo-Konibo. Los actuales territorios indígenas, comunidades y familias podrían propiciar modelos de convivencia similares al de los Kichwa o Kapanahua. Cabe mencionar, que entre la población Shipibo-Konibo existe una conciencia histórica respecto al mestizaje por el que este mismo pueblo indígena paso en años anteriores, aunque entre grupos indígenas.

"... mis abuelos me contaban, porque nosotros somos de tres [...] alto Ucayali, medio y bajo Ucayali, lenguajes diferentes. Ahora el medio Ucayali según mis abuelos me cuentan que en medio Ucayali existían los shipibos y alto Ucayali vivían como se puede decir indígena también, pero tenían otro lenguaje que hablar Konibos, bajo Ucayali vivían existían los Xetebos..." (Comunidad Nativa de Shambo Porvenir, 2018)

La auto identificación de un colectivo hace mención al reconocimiento y denominación que un grupo humano posee de ellos mismos como muestra de su identidad. Es decir, hace referencia a la existencia de una identidad colectiva y de su carácter originario¹³. Una situación frecuente observada en campo es que la auto identificación como población indígena por parte de algunos entrevistados fue consecuencia de un proceso reflexivo o introspectivo, antes que enunciativo. Un auto identificación manifiesta o enunciativa hace referencia a los casos en que los

¹³ Etapa de identificación de pueblos indígenas u originarios. Guía metodológica. Ministerio de Cultura (2014).

integrantes de un colectivo reproducen de manera enfática tradiciones propias y una marcada identidad grupal.

Un ejemplo de este tipo de auto identificación es la de los Shipibo-Konibo de la provincia de Coronel Portillo (Ucayali), donde todos los entrevistados en las se auto identificaron como tal. Esto pese a la, reciente, pero cada vez más intensa presencia de población foránea en la cuenca, como comerciantes, funcionarios, representantes de empresas extractivas y la migración de colonos agrícolas entre las distintas localidades del territorio.

"... Me identifico como shipibo, mis padres son shipibos, mi madre también era shipiba y ahí venimos los hijos, sucesivamente, shipibos... venimos de la raíz del pueblo shipibo-konibo, nuestros ancestros son del pueblo shipibo-konibo..." (Comunidad Nativa Panaillo, 2018).

En la actualidad los Shipibo-Konibo de esta parte de la Amazonía se caracterizan por mantener vigente su manifiesta identificación como indígenas, el uso cotidiano de la lengua materna, diversas tradiciones culturales y una concepción del territorio como el hogar de seres y personajes míticos que constituyen su cosmovisión particular. Buena parte de los entrevistados refirieron que su auto identificación se sostiene en que sus "abuelos y padres lo eran", asignándole un valor significativo a la vinculación con sus antepasados.

En el caso de los Kichwas de la cuenca del río Napo y los Kapanahua del río Tapiche sus relaciones familiares los vinculan con migrantes y con población indígena. En el caso de los Kichwa, la auto identificación es manifiesta principalmente entre los adultos mayores, como Kichwas, mientras que entre los jóvenes la auto identificación es menos manifiesta.

"...Todos decimos que somos Kichwa, por eso está el título así, porque somos todo un conjunto titulado, porque todos somos naturales de acá, y siguen llegando más nativos del alto Napo..." (Comunidad Nativa Kichwa San Rafael)

Un caso similar se observó entre los Kapanahua, donde el desuso de la lengua originaria y de las tradiciones propias los "amestizan". Pero debido a sus vínculos de parentesco con la población más tradicional se auto identifican también como indígenas, sin embargo, en primera instancia algunos jóvenes se identifican como mestizos. Estos se refieren a sus antepasados familiares como los "legítimos

Kapanahua”. Es a partir del repaso de la historia familiar, donde es posible identificar que alguno de los padres o abuelos fue indígena.

La población observada, que habita las comunidades nativas, se auto identificaban como mestizos o como indígenas, pese a que, a ojos del observador, en términos culturales (o físicos), las diferencias no siempre fueron evidentes. Uno de los hallazgos más interesantes de los trabajos de campo de identificación de pueblos indígenas en la Amazonía ha sido el observar cómo se redefinen las identidades. Las actividades comerciales y el empleo que generó la extracción de caucho, al propiciar la llegada de población foránea, también facilitó la conformación de familias mixtas.

El uso de la lengua indígena, de manera esporádica o cotidiana refuerzan la auto identificación. Los Shipibo-Konibo, manifiestan que el uso de su lengua, la fabricación de la vestimenta tradicional utilizada aún por algunas mujeres, los conocimientos sobre actividades de subsistencia (agricultura, la caza y pesca, entre otras) y los conocimientos sobre medicina tradicional que se continúan transmitiendo a las generaciones más jóvenes, son los rasgos que los distinguen de los pobladores de las localidades no indígenas. La lengua originaria es un elemento distintivo que los pobladores reconocen debe seguir transmitiéndose a las nuevas generaciones.

“...Nosotros somos shipibo-konibo, nuestra lengua materna es el shipibo, todos hablamos el shipibo desde los niños hasta los abuelos, el idioma para relacionarnos con los mestizos hablamos el castellano. Nosotros nos reconocemos como etnia shipiba de esa raza...”. (Comunidad Nativa San Francisco, 2018).

En el caso de los Kichwa, la lengua originaria también es un signo de distinción y un medio importante para la transmisión de la identidad, sin embargo, esta no determinante. De manera similar al caso de los Kapanahua, las nuevas generaciones de Kichwas no hacen manifiesta su identidad como indígenas, el uso de la lengua indígena no es frecuente entre las generaciones más jóvenes.

“...Tradiciones, lo único que se ha cortado es la lengua Kichwa en las reuniones, pero el masato, las comidas tradicionales, comer pescado, yuca, plátano, hacer las chacras...” (Comunidad Nativa San Rafael)

Entre estas comunidades de la cuenca del Napo se les llama “Kichweros” a los antepasados indígenas, quiénes hablaban el Kichwa, pero también utilizan el mismo término para referirse a la población no indígena proveniente del departamento de San Martín y ciudades de Loreto como Yurimaguas, hablantes de Kichwa. Muchos de estos Kichweros provienen del Ecuador o son descendientes de ecuatorianos, país donde se evangelizó con la lengua Kichwa a los diversos grupos indígenas de la Amazonía. Este caso es particular debido a que tanto mestizos, indígenas o descendientes de uno o ambos grupos se identifican como Kichwas, la identidad de este grupo heterogéneo se construye en torno al habla de esta lengua, más que al origen.

La auto identificación puede ser explicada claramente luego del entendimiento de los procesos históricos y culturales que influyen en los sujetos de las investigaciones. Pese a que estos cambios no son inmediatos, en algunas generaciones un cambio de auto identificación es posible. Muchas poblaciones que a priori pueden ser consideradas se encuentran en un proceso de constante cambio cultural, como consecuencia de la influencia del acceso al mercado y la migración temporal en búsqueda de oportunidades laborales fuera de sus localidades de origen.

5. Discusión

La misma Organización Internacional del Trabajo – OIT invita a reflexionar con el objetivo de realizar una mejor identificación de pueblos indígenas a través de mejoras o complementar lo establecido en el marco del Convenio, y a partir de las experiencias particulares de cada país o región. En el año 2009 se publicó la Guía del Convenio N° 169 de la OIT en la que se señala lo siguiente:

“... diversidad no puede capturarse fácilmente en una definición universal y se está gestando un consenso en el sentido de que no es necesario ni deseable contar con una definición formal del término pueblos indígenas... (...) la Guía constituye un catálogo de ideas que esperamos sean evaluadas, discutidas y, eventualmente, sirvan de inspiración para adoptar buenas prácticas en circunstancias nacionales y locales...”

Las lecciones sobre el empleo de los criterios objetivos y subjetivos establecidos en el Convenio N° 169 y los dilemas que supone la categorización social de la «indigeneidad» ya vendría presentado generando campos de ambigüedad al considerar la histórica relación compleja entre la población originaria y el Estado peruano. Al respecto, es necesario generar una discusión en relación con la necesidad de adecuar los criterios de identificación a sociedades como la peruana. Sin embargo, considero que más que adecuar los criterios, generando nuevos o modificando someramente los actuales, la experiencia de campo nos ha permitido observar que es el objetivo del Convenio el que debe analizarse, de tal manera que al utilizarlo se ponga en práctica un adecuado enfoque.

Barrio de Mendoza y Damonte (2013) consideran que cuando la aplicación del criterio subjetivo puede ser restrictiva, debido a que podría invisibilizar colectivos que se encuentran en la misma situación de vulnerabilidad que los denominados indígenas. Por otro lado, se podría generar una generalización de la identidad indígena, diluyendo el espíritu de los derechos diferenciados.

El Convenio N° 169 constituye una herramienta normativa que resguarda los derechos de los pueblos indígenas en contra de escenarios similares al acontecido con la explotación del caucho. La expansión de una importante actividad económica transgrede las costumbres locales, el aprovechamiento de los recursos y las relaciones humanas en las que la población indígena en la mayoría de los casos de

ha visto desfavorecida. Pero a su vez esta herramienta debe procurar no reproducir la exclusión de poblaciones en las mismas condiciones sociales de vulnerabilidad y habitando el mismo territorio que los indígenas.

El nuevo enfoque del Convenio parte de reconocer el estado de vulnerabilidad de esta población, exhortando a los Estados a reconocer sus derechos especiales (consulta previa, autodeterminación, entre otros), propiciando espacios para su participación política y toma de decisiones respecto a lo que acontece en sus territorios y los recursos naturales; en tanto reconoce el riesgo de esta población de caer en pobreza o mantenerse en ella.

En este escenario, el Convenio ofrece las herramientas a través de las cuáles es factible atribuirle privilegios a aquellas poblaciones que han carecido de estas debido a su condición de vulnerabilidad, ya que son vistos como sujetos desprovistos de posibilidades de desarrollarse económicamente.

Un ejemplo de esta situación es que en el año 2014 el Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social – MIDIS otorgó la clasificación socioeconómica de pobre extremo a las personas que forman parte de la Base de Datos Oficial¹⁴ de Pueblos Indígenas del Ministerio de Cultura. Este mecanismo permite el acceso a los diversos Programas Sociales y subsidios focalizados del Estado para pobladores indígenas de la Amazonía, por considerar a la economía de estas poblaciones predominantemente no monetaria, presentando además carencias similares a todos los grupos debido a su condición. Sin embargo, es importante preguntarse ¿los criterios establecidos por el Convenio N° 169 de la OIT permiten establecer con claridad cuál es la población que pretende proteger?

Aquí hay tres puntos a resaltar. Primero, como se ha podido observar en campo la población rural, reconocida como indígena y aquella no indígena habitan el mismo territorio, cuenca, distrito y hasta centro poblado. En este caso, la población que no se auto identifica como indígena, pero habita la misma comunidad nativa o familia es invisibilizada, generando una diferenciación entre estas poblaciones. Aquí es importante mencionar que familias o personas que habitan un mismo territorio tienen derechos diferenciados respecto quién puede o no participar

¹⁴ Resolución Ministerial N° 321-2014-MC

de un proceso de consulta previa. Además, la disminución de asimetrías en zonas rurales al priorizar sólo a la población auto identificada como indígena, le adscribe un rol político y visibilidad de su representación en la toma de decisiones sobre lo que acontece en el territorio. Esto pese a que, ambos grupos se encuentran en condiciones comparables de subalternidad.

Segundo, las expectativas y propuestas manifiestas en las actas de diálogo de los procesos de consulta de actividades petroleras mostraron que la población indígena comparte temas de agenda similares a las de sus vecinos no indígenas, tales como: Servicios básicos, inversión social, empleo y atención a su situación de desigualdad o vulnerabilidad. La manera como se están entendiendo los criterios señalados en el Convenio N° 169 de la OIT generan diferencias entre poblaciones similares en distintos niveles e intensidades, pero comparten un espacio geográfico y de vulnerabilidad.

Tercero, la implementación de la nueva normativa sobre los derechos indígenas debería propiciar el fortalecimiento de las instituciones tradicionales de los pueblos indígenas y un adecuado aprovechamiento de sus posibilidades económicas, a través del autodesarrollo. Sin embargo, aquí el término “bosquesino” establecido por Gasché y Vela (2011) plantea un criterio más inclusivo de la población rural amazónica, donde los colectivos que habitan los bosques están conformados indistintamente, por individuos de distintos pueblos indígenas y familias denominados “ribereños”, “campesinos” o “mestizos”. Este término no implica sólo la diversidad cultural de la población, sino también sugiere que dentro de esa diversidad se genera una homogenización cultural o de racionalidad. En estos términos el desarrollo o subsistencia no involucraría exclusivamente a población reconocida como indígena.

Aquí es importante resaltar que tanto el Convenio N° 107 como en 169 identifican a la población indígena en una condición de asimetría respecto de la sociedad dominante. En consecuencia, la priorización por parte del Estado debe responder prioritariamente a necesidades sociales y económicas, y no necesariamente culturales. Es decir, los grupos poblacionales localizados en amplios territorios tradicionalmente considerados indígenas, efectivamente se

encuentran en situación de vulnerabilidad, y como tal deben ser incluidos en el proyecto de autodesarrollo propuesto por el Convenio, sin embargo, siendo el territorio un escenario donde se reconfiguran las identidades a partir de la convivencia (bosquesinos) ¿no debería ser el territorio un medio de identificación?

Alva-Arévalo, 2020, resalta que se deben unificar criterios para identificar a la población que defiende el Convenio N° 169, sin embargo, las categorías nativo, campesino e indígena coexisten, pero no sólo en la realidad, sino también en las normas. En ese sentido, cabría preguntarse si también deben generarse normas que unifiquen criterios y que reconozcan que la aculturación, como define Mujica, muchas veces no tiene marcha atrás y que la búsqueda de lo puro o legítimo es apenas una pretensión de las partes. La titulación de tierras, de comunidades nativas, debería adecuarse más a la realidad actual, no sólo de nuevas normas, sino también a los procesos históricos y el reacomodo de identidades.

Dicho esto, las ambigüedades en la auto identificación que se presentaron en el trabajo de campo se debieron a la no inclusión de variables como el desplazamiento demográfico, que se desarrolló en las cuencas de los ríos Tapiche y Napo, y el proceso de mestizaje biológico y cultural (aculturación). En consecuencia, tampoco considera a priori que la auto identificación puede pasar por un reacomodo, los individuos en un nuevo contexto, de normas internacionales e incidencia política de las organizaciones indígenas, revalúan su identidad.

El Convenio N° 169 de la OIT no hace referencia explícita al término raza o algún otro vinculado a las diferencias biológicas entre los colectivos. En cambio, si se señala una expresión que podría tener implicancias biológicas, la descendencia directa. Sandoval et al., en su investigación del año 2013 sobre la estructura genética de 25 poblaciones peruanas concluye que existe un grado considerable de “mestizaje” post colombino entre población europea y nativo-americanos, en la localidad rural de departamentos de Ancash, Cajamarca, San Martín, Lambayeque, Lima, entre otros. Esta investigación mostró un valor de aporte del 20% de población no descendiente de nativo-americanos en el pool genético estudiado. En ese sentido, existe una importante posibilidad que poblaciones consideradas claramente indígenas podrían descender directamente de población que no lo fue.

El mestizaje en América inició desde la llegada de Colón y sus huestes a América en octubre de 1492. Este se caracterizó por el intercambio genético entre los distintos grupos poblacionales en interacción, principalmente, población europea e “indios”, posteriormente llamados nativos-americanos, indígenas, aborígenes, entre otras expresiones.

En 2013, Amat Olazábal, manifiesta que en Sudamérica, y a diferencia de lo acontecido en Norteamérica donde hubo un patrón de asentamiento europeo basado en el traslado masivo de familias inglesas enteras, instituyéndose así una sociedad dominante totalmente separada de la “india” u originaria del continente receptor, los españoles y portugueses que llegaron entre los siglos XVI y XVIII implantaron un modelo de ocupación del territorio con fines económicos extractivistas en el que predominó la presencia casi exclusiva de varones europeos propensos a la miscegenación o mestizaje¹⁵ con mujeres nativas americanas (p.84).

Este escenario, a entender de Mujica (2002) habría propiciado una diversidad de posibilidades de identidad, debido a que las relaciones que se establecieron entre los conquistadores y los conquistados se desarrollaron en términos asimétricos, ha prevalecido la cultura de una de las partes sobre la otra, de distintas formas e intensidades, en un proceso extendido de aculturación (p.56). El mestizaje biológico, en un modelo en el que los varones españoles poseían un poder jerárquico en relación a las mujeres indígenas, localizó a la población indígena como receptora de la cultura foránea. En ese sentido, este escenario histórico complejizaría cualquier esfuerzo de identificación clara, a partir de la división Indígena y no indígena. Sumado a esto, Mujica describe que existe cierto reacomodo de las identidades a nuevos escenarios sociales y posibilidades. El mestizaje racial y la aculturación varía según su ubicación geográfica y contexto temporal. En ese sentido, el mestizaje es una constante recurrente, observable, y la reflexión de los individuos es la constante en el acomodo de las identidades. Esto no necesariamente implicaría que los acomodados de las identidades sean

¹⁵ En este mismo período se realizó el primer vínculo migratorio entre América y África debido a la creciente necesidad de suplir de mano de obra en regiones en que la población indígena no fuera mayoritaria.

inmediatos, enunciativos o manifiestos pues estas muchas veces se construyen en contraposición a otras, generando diferencias (p.15).

Muchos peruanos se definen a sí mismos como mestizos situación que no es ajena a las zonas rurales amazónicas del país. La auto identificación suele ser una labor complicada, pues esta generaría categorías con significados diversos y otras veces contradictorios. La ascendencia familiar indígena y el uso de la lengua indígena son los indicadores más determinantes para la auto identificación en las zonas rurales de la Amazonía donde se han desarrollado procesos de mestizaje, como en el caso de la población Kichwa y Kapanahua. Estos serían los principales indicadores de indigeneidad que mostraron las poblaciones observadas.

De manera complementaria, hay algo implícito en la migración ocurrida en zonas de extracción de caucho de la Amazonía es el vínculo histórico generado entre el territorio y los pueblos indígenas, los que incluyen además discursos que vinculan la historia de un pueblo a un territorio y las instituciones culturales, como los descritos por Barrio de Mendoza y Cussianovich (2012); así también, el modelo de la sociedad bosquesina, planteado por (Gasché y Vela (2011) no sólo implica la vinculación entre una racionalidad cultural vinculada al territorio, sino también, la diversidad étnica al interior de las colectividades.

Durante los trabajos de campo, los representantes de Perupetro (promotores de la actividad petrolera), percibían la reconfiguración de la identidad de las poblaciones como una amenaza a sus intereses, debido a que al conocer las implicancias de la auto identificación se propiciaría discrecionalidades. Estos veían en estas reflexiones un aumento de las expectativas de beneficio por parte de la población y la proliferación de poblaciones auto identificadas como indígenas, u oportunistas, en casos donde las instituciones tenían previsto no se encontrarían más población indígena. Sin embargo, es justamente el conocimiento de las complejidades en el reconocimiento de la identidad de las poblaciones rurales de la Amazonía permite limitar las arbitrariedades de la auto identificación.

La discrecionalidad es justamente propia de la auto identificación. Las evidencias demostraron que ante el nuevo marco normativo que sitúa a la población estudiada como potenciales sujetos del derecho internacional, se genera una

reflexión por parte de estos. Los entrevistados se permiten repensar su identidad en el nuevo contexto histórico y político, en el que es relevante la cultura y la historia de poblaciones muchas veces excluidas del imaginario de la sociedad.

En ese sentido, el cambio de contexto modificaría ciertas variables al momento de construir la identidad de los individuos. Un cambio significativo en las normas, que le da contenido a nuevos derechos y genera nuevas categorías jurídicas, a los individuos o colectivos genera un impacto político, que es propiciado por cuestiones históricas, y posee implicancias en el futuro. La población Kapanahuas observada manifestó que sus antepasados fueron blanco de estafas y maltratos por parte de los patrones, algunas veces no les pagaban o les daban sumas irrisorias de dinero pese a las altas exigencias de trabajo que estos les imponían. De esta manera el “amestizarse” o aculturarse le habría permitido a la población originaria y sus descendientes no cargar con cierto estigma en torno al ser indígena. Sin embargo, actualmente la categoría de indígena se ha revalorado, la institucionalización internacional de organismos que exhortan la salvaguarda de los derechos de los pueblos indígena, el fortalecimiento de las organizaciones indígena y el reconocimiento de los indígenas como los verdaderos dueños de las tierras conquistadas, generan nuevos incentivos para revaluación de la identidad.

Finalmente, el enfoque que permitiría limitar las ambigüedades en la aplicación de los criterios de identificación, principalmente el subjetivo, a partir del resultado de la experiencia de campo es aquel que garantice la identificación de colectivos subalternados en sociedades con pasado colonial. En estas, las poblaciones excluidas son las mayorías y habitan las zonas rurales donde se realizan actividades económicas extractivas. El modelo de la “sociedad bosquesina” pareciera responder a la necesidad de describir un enfoque construido en función de evidencias y cualidades discernibles de una manera menos ambigua.

Existe un modelo de colectividad que habita la Amazonía, con orígenes indígenas y mestizos, con una racionalidad adaptada al ecosistema forestal, dependiente de los recursos naturales para su subsistencia, capacidad de organización y representación, y que suele identificarse como población vulnerable a caer en pobreza monetaria. Sin embargo, siendo la vulnerabilidad una constante

en las zonas rurales del país, y de la Amazonía, y que esta puede homogenizar a la población objetivo del Convenio, también es cierto, que los derechos reconocidos por la legislación internacional en su mayoría se vinculan a la posible alteración de la cotidianidad en el territorio de las poblaciones (recursos naturales, tierras, participación, entre otros). Siendo este una variable vinculante a la identidad, pero también a la materia de discusión con el Estado y las actividades económicas.



6. Conclusiones

El criterio subjetivo en la identificación de pueblos indígenas siempre generará suspicacias, en tanto es posible que se hayan dado, y se sigan dando, ciertas arbitrariedades. Sin embargo, el consenso durante el análisis de la información concluye que esta situación es natural e inevitable, entre individuos y poblaciones históricamente subalternizados. Pese a que existen en la actualidad incentivos para auto identificarse como indígena lo importante es reconocer que el amestizarse ha sido motivada por la condición de exclusión por la que pasaron las anteriores generaciones indígenas.

Acotar y especificar el alcance de la categoría de indígena para adecuar su utilización a contextos como el de los países con pasado colonial implica que la labor de identificación utilice un enfoque justificado en el objetivo del Convenio N° 169 de la OIT. Es decir, la salvaguarda de los derechos de las poblaciones más vulnerables, cuya situación sea consecuencia de las asimetrías perpetradas por el poder colonial. Siendo el autodesarrollo de los colectivos distintos a la sociedad hegemónica la aspiración del Convenio, la identificación debe incluir a la población rural que habita territorios tradicionalmente considerados como indígenas, que posee una racionalidad cultural adaptada al ecosistema amazónico que habita, y cuyas limitaciones económicas las posiciona en una importante condición de vulnerabilidad.

La existencia de mestizaje biológico y la aculturación no deben ser la justificación para la exclusión de ciertos colectivos (poblaciones y familias), si acaso las causas primeras de dicha condición fueron ocasionadas por las estructuras de una sociedad que genera asimetrías culturales o legales. La asignación de los derechos especiales para un sector de la sociedad no debe implicar la invisibilización de colectivos que comparten niveles similares de pobreza o exclusión, sino que por el contrario debe propiciar un enfoque territorial del autodesarrollo y de identidad.

Se observa que el uso de la lengua indígena es considerado como un importante indicador de indigeneidad, tanto por indígenas como por mestizos, y que en contraste poseer una ascendencia indígena es una condición que propicia la evaluación de la identidad. Es decir, que la filiación familiar propicia en los sujetos

a auto identificación como indígena, al igual que la vinculación al territorio. El mestizo se reconoce como indígena por sus lazos de sangre con sus antepasados, los cuales a su vez están históricamente vinculados al territorio.



7. Bibliografía

Alva-Arévalo, A. (2020). *La identificación de los pueblos indígenas en el Perú ¿Qué está sucediendo con el criterio de auto identificación?* CUHSO, Temuco-Chile, vol.30 no.1, pp. 60-77.

Amat Olazával, H. (2013). *El mestizaje racial y cultural en el Perú*. En: Investigaciones Sociales. Etnohistoria. UNMSM, Lima Vol.17 N°31, pp.83-118.

Anaya, J. (2005). *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. Madrid: Editorial Trotta. Primera edición, 496 pp.

Barrio de Mendoza, R. y Cussianovich, A. (2012). *Construcción de criterios territoriales de identificación de Pueblos Indígenas en el marco de la Ley de Consulta Previa*. Grupo de Análisis para el Desarrollo –GRADE, 170 pp.

Barrio de Mendoza, R. y Damonte, G. (2013). *Los dilemas del Estado peruano en la implementación y aplicación de la Ley de Consulta Previa en los Andes peruanos*. Anthropologica /Año XXXI, N.° 31, 2013, pp. 127-147

Callirgos, J. C. (1993). *El racismo: la cuestión del otro (y de uno)*. Cap. 4. Lima, DESCO.

Convenio N° 107, Convenio sobre Poblaciones Indígenas y Tribales (1957). Conferencia Internacional del Trabajo. Ginebra.

Convenio N° 169 (1989). 76a Conferencia Internacional del Trabajo. Ginebra. Entró en vigor: 05 de setiembre 1991.

Choque-Caseres, D. (2017). *La identidad indígena interpretada como una categoría de análisis en los estudios de población*. University of Sydney, Australia y Centro de Estudios Interculturales e Indígenas, Santiago, Chile.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. (2007). Asamblea General de Naciones Unidas. Nueva York

Gasché, J. y Vela, N. (2011). *Ensayo de antropología rural amazónica, acompañado de una crítica y propuesta alternativa de proyectos de desarrollo*. En Sociedad Bosquesina. Tomo 1, IIAP, CIES, CIAS, 286 pp.

Huaco, M. (2015). *Los trabajos preparatorios del Convenio No. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. Fundación Konrad Adenauer (KAS), Programa Regional de Participación Política Indígena (PPI) en América Latina. Bolivia, 581 pp.

Martínez-Cobo, J. (1986) *Study of Discrimination against Indigenous Populations*. Naciones Unidas.

Ministerio de Cultura (2014). *Etapa de identificación de pueblos indígenas u originarios*. Guía metodológica”. Lima.

Mujica, L. (2012) *Aculturación, inculturación e interculturalidad: Los supuestos en las relaciones entre “unos” y “otros”*. Revista del a Biblioteca Nacional del Perú, pp. 55-78.

Remy, Marisa (2013). “Historia de las comunidades indígenas y campesinas del Perú”. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Sandoval, J., Salazar-Granara, A., Acosta, O., Castillo-Herrera, W., Fujita, R., Pena, S. y Santos, F. (2013). *El rastreo genómico de los peruanos muestra una gran predominancia del legado ancestral precolombino*. Journal of Human Genetics, 58, pp 627–634.



8. Anexos

ANEXO 1: ETAPAS DEL INGRESO Y RELACIONAMIENTO

Para el ingreso a las localidades receptoras y el relacionamiento con la población, se presentan las siguientes etapas como referencia. Cabe indicar que son fundamentales las coordinaciones previas para asegurar la recepción del equipo en cada localidad y la disponibilidad de las autoridades para colaborar con el trabajo de campo. De ello depende el éxito del trabajo de campo y el cumplimiento del cronograma.



PRIMER MOMENTO: ARRIBO A LA COMUNIDAD Y CONTACTO

Se llega a la comunidad y el equipo del Viceministerio de Interculturalidad deberán establecer el primer contacto con el presidente o autoridad de la comunidad para presentar, brevemente, el trabajo que se viene a realizar (institución participante, objetivos, duración de la estadía y actividades a realizar). Se deberá evaluar la necesidad de contar con un traductor o intérprete antes de continuar.

* No filmar, fotografiar o grabar hasta que se tenga la autorización de hacerlo.

SEGUNDO MOMENTO: PRESENTACIÓN DEL MINISTERIO DE CULTURA Y DEL TRABAJO DE CAMPO

Los representantes de la comunidad (autoridad comunal) ceden la palabra al representante del Viceministerio de Interculturalidad, quien presenta a su institución

y a los demás participantes, así como a una breve presentación institucional. Se debe considerar la entrega de las cartas de presentación¹⁶ en este momento.

Luego de las presentaciones, el Viceministerio de Interculturalidad deberá exponer el objetivo del trabajo de campo, la duración de la estadía, las actividades a realizarse, el número de informantes requerido, el tipo de información a recoger, los roles de cada integrante del equipo, entre otros.

TERCER MOMENTO: SOLICITUD DE AUTORIZACIÓN

En todo momento se podrán recibir dudas o preguntas respecto a la información brindada. Una vez absueltas, se debe solicitar la autorización de la autoridad para permanecer en la localidad y realizar el trabajo de campo (incluyendo la mención a fotografías, filmación y grabaciones). El Viceministerio de Interculturalidad absolverá las dudas o preguntas que se suscitarán sobre el rol de la institución, la identificación de pueblos indígenas u originarios y el trabajo de campo.

Cabe la posibilidad que la autoridad solicite un tiempo adicional para consultar su decisión con la población. Se sugiere verificar los tiempos que ello implicaría en función del cronograma. Sin embargo, es vital y necesaria dicha autorización antes de iniciar cualquier trabajo.

En caso la autoridad proponga la realización de una reunión, dicho espacio puede aprovecharse para iniciar con el mapa parlante.

CUARTO MOMENTO: CONTACTO CON INFORMANTES

Una vez obtenida la autorización, se debe consultar a la autoridad si el equipo puede recorrer la comunidad en busca de informantes o si es la autoridad quien los asignará. A cada informante se le deberá explicar los objetivos del estudio y de la actividad a realizar, además de solicitar su autorización. El informante deberá estar debidamente informado antes de realizarse la recolección de información.

* Se debe solicitar autorización también para la toma de fotografías, filmación y grabación.

QUINTO MOMENTO: APLICACIÓN DE INSTRUMENTOS

¹⁶ Las cartas deben ir con el cargo, el cual debe ser firmado, como soporte del consentimiento de la autoridad para realizar el trabajo de campo.

La aplicación de instrumentos deberá realizarse previa autorización de los informantes. Se sugiere que el equipo se divida en subgrupos para el levantamiento de información en simultáneo. Consultar a cada informante sobre la necesidad de contar con un intérprete.

Para el mapa parlante, se podrá aprovechar la reunión del Tercer Momento. Se sugiere definir responsables para las distintas actividades: entrevistas a determinados informantes, toma de puntos GPS, llenado de la ficha comunal, etc.

SEXTO MOMENTO: RETIRADA

Una vez levantada la información, se debe verificar que se posee toda la información necesaria de la localidad: audios, fotos, cargos, ficha comunal, etc. Posteriormente, es necesario agradecer a las autoridades por su hospitalidad y tiempo. Además, se sugiere brindar información acerca de los pasos siguientes.

MENSAJES CLAVES Y PREGUNTAS FRECUENTES

Mensaje de ingreso a campo:

La presente visita es para recabar información social, cultural e histórica de las localidades asentadas en el ámbito del proyecto “Línea de Transmisión 66 kV S.E. Andahuasi – S.E Yarucaya”. Ello con la finalidad de conocer las particularidades de estas poblaciones y los usos que la población le da a su territorio.

¿Quién ha solicitado esta información?

El Ministerio de Energía y Minas le ha solicitado al Ministerio de Cultura, que se informe sobre las características sociales y culturales de la población asentada en el ámbito del proyecto “Línea de Transmisión 66 kV S.E. Andahuasi – S.E Yarucaya”.

¿Cuál es la ubicación política del proyecto?

El proyecto se ubica en los distritos de Sayán y Leoncio Prado, ambos distritos en la provincia de Huaura, en el departamento de Lima.

¿Cuál es el trayecto de la Línea de Transmisión?

Esta Línea de Transmisión se inicia en la Subestación Andahuasi que se ubica al oeste del distrito de Leoncio Prado y tiene como punto de llegada la Subestación

Yarucaya, que se ubica dentro del distrito de Sayán, hacia la parte sureste de la misma.

¿Quién puede darme mayor información sobre el proyecto de electricidad?

En el Estado, la entidad encargada de los temas relacionados con electricidad es el Ministerio de Energía y Minas a través de la Dirección General de Electricidad (DGE) y la Dirección General de Asuntos Ambientales Energéticos (DGAAE). Son ellos quienes manejan la información técnica del proyecto y conocen sus posibles impactos. Dicha información puede ser requerida a ambas direcciones.

¿Cuál es el rol del Ministerio de Cultura?

El Ministerio de Cultura, a través del Viceministerio de Interculturalidad tiene entre sus funciones formular políticas de inclusión de las diversas expresiones culturales de nuestros pueblos y generar mecanismos para difundir una práctica intercultural integrando a la sociedad peruana y sustentada en una cultura de paz y solidaridad. Asimismo, tiene como función realizar estudios en materia de interculturalidad y diversidad cultural

¿Qué se va a hacer con esta información?

La información recolectada sirve para que el Ministerio de Cultura pueda informarle al Ministerio de Energía y Minas sobre la cosmovisión, características sociales y prácticas culturales de la población local en el ámbito del proyecto, a fin de que esta institución pueda tomar dicha información en consideración en el ejercicio de sus competencias.

ANEXO 2: DESCRIPCIÓN DE LA POBLACIÓN SHIPIBO-KONIBO EN BASE A LOS CUATRO CRITERIOS DE IDENTIFICACIÓN

Auto identificación

La auto identificación de un colectivo, hace mención al reconocimiento y denominación que un grupo humano posee de ellos mismos como muestra de su identidad. Es decir, hace referencia a la existencia de una identidad colectiva y, además, de su carácter originario¹⁷. En ese sentido, como resultado del trabajo realizado por el equipo del Ministerio de Energía y Minas se ha recogido las impresiones de las autoridades, pobladores y comuneros de las comunidades visitadas respecto a su auto identificación. Estos señalan reconocerse como indígenas y como parte del pueblo shipibo-konibo.

“...del pueblo shipibo porque nosotros somos esa etnia, shipibo”. **Poblador de la Comunidad Nativa San Salvador, 11/12/18**

Según la tradición¹⁸ los shipibo-konibo recibieron esa denominación debido a que en el pasado se ennegrecían la frente, el mentón y toda la boca con un tinte natural de color negro, lo que los hacía parecerse a un mono que llamaba shipi. Pese a esto, los indígenas shipibo-konibo han aceptado esta identificación sin considerarla como peyorativa y por el contrario reivindicándola. Por el contrario, durante el siglo XX se utilizó también el término “chama” para referirse a los shipibo, los konibo y los xetebo, pero actualmente se considera como una expresión ofensiva¹⁹.

La población informante ha manifestado que el uso de su lengua, la fabricación y uso de la vestimenta tradicional utilizada aún por algunas mujeres, los conocimientos sobre actividades de subsistencia, como la agricultura, la caza y

¹⁷ RV N°004-2014-VMI-MC. Características temáticas para la identificación de Pueblos Indígenas u Originarios (2014)

¹⁸ MORIN, Françoise. *Los Shipibo – Konibo*. Balboa, Panamá – Quito, Ecuador. 1998

¹⁹ Municipalidad de Nueva Requena. 25/04/19

pesca que transmiten a las generaciones más jóvenes son rasgos que los distinguen, de otros pobladores no indígenas con los que conviven.

"... Me identifico como shipibo, mis padres son shipibos, mi madre también era shipiba y ahí venimos los hijos, sucesivamente, shipibos... venimos de la raíz del pueblo shipibo-konibo, nuestros ancestros son del pueblo shipibo-konibo..." **Grupo Focal comunidad nativa Panaillo, 12/12/18**

De esta manera, la reproducción de instituciones como la lengua, conocimientos tradicionales asociados a las prácticas de subsistencia y la memoria colectiva que evidencian compartir las localidades visitadas, las identifica con el grupo shipibo–konibo del distrito de Yarinacocha. Esta situación en que la autoidentificación es considerada sumamente vinculada con la lengua se ha manifestado en casos como los de las comunidades de Nuevo San Juan, Panaillo y San Francisco. La lengua shipibo-konibo es un elemento distintivo que los pobladores reconocen debe seguir transmitiéndose a las nuevas generaciones por la importancia que tiene como parte del pueblo shipibo-konibo, siendo la escuela un espacio de importancia para dicho objetivo.

"... los profesores son quienes también se encargan de velar por la lengua (...) eso es muy bueno, así no nos olvidamos de nuestra cultura...". **Presidente de la comunidad campesina Nuevo San Juan, 10/12/18**

"...Nosotros somos shipibo-konibo, nuestra lengua materna es el shipibo, todos hablamos el shipibo desde los niños hasta los abuelos, el idioma para relacionarnos con los mestizos hablamos el castellano. Nosotros nos reconocemos como etnia shipiba de esa raza...". **Docente y representante de ORAU. Comunidad nativa San Francisco 14/12/18**

"... El caserío tiene 22 años aproximadamente, hay 400 familias (...) y 50 de estas son familias de shipibos que bajaron de Panaillo, CN San Francisco y hubo un grupo que vino de Contamana en el año 2000...". **Poblador del caserío San Juan de Yarinacocha. 15/05/19**

Un componente importante y que ha sido manifestado por los informantes como parte de su auto identificación es la diferenciación que hacen con respecto a la población de “mestizos” y de otros pueblos indígenas como los ashaninka o awajúm, lo que es muestra de una identidad fuerte y reconocida por parte de los pobladores.

“... más que todo sentimos orgullosos de ser shipibo (...) te puedo decir porque nosotros venimos desde nuestros antepasados que eran shipibos...”

Vicepresidente de la comunidad nativa Shambo Porvenir, 11/12/18

“...Si, todos son shipibos (...) Somos shipibos de medio Ucayali...” **Grupo Focal de la comunidad nativa Shambo Porvenir, 11/12/18**

Asimismo, pobladores y autoridades de la comunidad de Santa Lucía expresan su auto identificación al narrar el mito que explica el origen del nombre “Shipibo” a partir de las semejanzas con el mono “Shipi”:

“... El origen del pueblo Shipibo según su abuelita... le han dicho que el hombre antiguo le gustaba el masato en la mañana, tarde, y todo el tiempo con su masato. En ese tiempo no había Gillet o prestobarba y el hombre era barbón por eso cuando tomaba masato la espuma quedaba [...] hay un monito que en el [idioma] shipibo le llaman Shipi, es por eso se origina la palabra Shipibo... ”

Comunera de la comunidad campesina Santa Lucía, 12/12/19

Continuidad Histórica

La población shipibo–konibo ha sido identificada y descrita desde la época colonial en la zona del alto, medio y bajo Ucayali. En este se asentaron misiones religiosas de jesuitas en el siglo XVII y franciscanas durante el siglo XVIII, además de expediciones militares cuya finalidad fue la de ejercer dominio sobre dicho territorio. Posteriormente, ya durante la época republicana expediciones científicas y militares también registraron datos demográficos y culturales de esta población²⁰. En cada

²⁰ Tournon, Jacques. *La merma mágica. Vida e historia de los Shipibo – Konibo del Ucayali*. 2002

una de las intervenciones realizadas por población foránea al territorio de población shipibo-konibo distintos emisarios han recogido información sobre la presencia y costumbres de este pueblo originario.

Entre los siglos XIX y XX continuaron las expediciones de población no indígena a la zona del Alto Ucayali a través de la presencia de comerciantes madereros y cauchero, los cuales utilizaron como mano de obra a las poblaciones indígenas de la zona, entre estas las de shipibo–konibo. Esta situación trajo como consecuencia un sistema perverso de explotación y consecuente disminución de la población, la cual prefirió emigrar hacia otras zonas en las que no tuvieran que alterar sus condiciones de vida a causa de la presencia de este tipo de comerciantes²¹

El área de interés visitada para la identificación de pueblos indígenas u originarios ha sido tradicionalmente habitada por población indígena, aunque no sólo shipibo-konibo. En conversación con representantes de la FECONAU – Federación de Comunidades Nativas del Ucayali se nos comentó que de sobre los enfrentamientos históricos entre población shipibo-konibo y los kakataibos o “cashibos”, término despectivo que se traduce como “los come carne o gente”²². Al parecer, en esta misma época, período colonial, se producían también conflictos armados entre los distintos pueblos panos²³: xetebos contra shipibos, remos contra shipibos, konibos contra amahuacas, etc. El recuerdo de estas guerras ha sido transmitido de generación en generación hasta el día de hoy.

El motivo principal de estos enfrentamientos, señalan, habría respondido a la necesidad de controlar zonas de caza para garantizar la subsistencia de población. En la comunidad nativa de Santa Teresita entrevistados resaltaron que en la tradición oral local se hace mención a los enfrentamientos históricos entre el pueblo shipibo-konibo y los kakataibo principalmente hacia el Bajo Ucayali, específicamente en el río Aguaytía.

²¹ Ídem.

²² Reunión de trabajo con FECONAU. 27/04/19

²³ Ministerio de Cultura. *Los Pueblos shipibo-konibo, Isconahua y kakataibo. Nuestros Pueblos Indígenas N° 3*. 2017

"... más o menos sabemos cómo fue esta laguna de ancashibo, algunos pueblos indígenas se llaman cashibo los que hablan kakataibo, más antes antiguamente peleábamos, y ellos eran carnívoros, siempre hemos ganado..." **Presidente de la Comunidad Nativa Santa Teresita de Cachibo 10/12/18**

Los pobladores y autoridades de las comunidades nativas conservan una memoria histórica con relación a la pertenecía del pueblo shipibo-konibo que se expresa tanto en las narraciones sobre los enfrentamientos antiguos entre los grupos étnicos shipibos, konibos y xetebos; como también en la referencia de la celebración del "ani sheati" entre sus antepasados; aspectos característicos que conforman parte de la historia del pueblo shipibo-konibo en la zona del Ucayali²⁴

"... mis abuelos me contaban, porque nosotros somos de tres [...] alto Ucayali, medio y bajo Ucayali, lenguajes diferentes. Ahora el medio Ucayali según mis abuelo me cuentan que en medio Ucayali existían los shipibos y alto Ucayali vivían como se puede decir indígena también pero tenían otro lenguaje que hablar Konibos, bajo Ucayali vivían existían los Xetebos..." **Grupo Focal, comunidad nativa de Shambo Porvenir, 11/12/18**

Estos territorios en conflicto o de encuentro entre los diferentes grupos han estado poblados históricamente por población shipibo-konibo, sin embargo, los asentamientos actuales son de reciente data. De esta manera, los pobladores identifican a sus antepasados como parte del pueblo shipibo-konibo y pobladores ancestrales de la ribera del río Ucayali. Los padres y abuelos de los actuales pobladores provienen de diversas localidades asentadas en las riberas del Ucayali, territorio históricamente habitado en gran parte por el pueblo shipibo-konibo (Morin 1998, MINSA 2002).

Desde la mitad del siglo XX los territorios a los que llegaron las familias shipibo-konibo antes del establecimiento de las comunidades nativas actuales según los

²⁴ Tournon, Jacques. *La merma mágica. Vida e historia de los Shipibo – Konibo del Ucayali*. 2002

comuneros, se encontraba despoblada, pero fértil y rodeado de vegetación, la cual fue poco a poco trabajado por los nuevos pobladores.

“... nosotros los shipibos este somos muy pacíficos como nadie molestaba y como era monte, empezaron a vivir hacer su chacra...”. **Poblador de la comunidad nativa de Nuevo San Juan, 10/12/18**

Como parte de la dinámica de desplazamiento, aspecto característico del pueblo shipibo-konibo, la comunidad nativa de San Francisco ha sido territorio que ha acogido a pobladores de distintas zonas, y que fue a la acción de la comunidad franciscana que pudo cohesionarse y fundarse en 1914. Este aspecto se encuentra vinculado con la presencia de misiones religiosas Jesuitas y Franciscanas desde el siglo XVI y XVIII respectivamente en la Amazonía, lo cual fue manifestado por la memoria histórica de los pobladores de la comunidad nativa de San Francisco respecto a la presencia de los misioneros y sus acciones para con el pueblo shipibo-konibo desde siglos atrás

“... En 1914 el padre Enrique Luque, de la orden franciscana, une a los pueblos Padre Bernardo, Santa Clara, San Francisco hasta 07 de Junio, como un gran pueblo católico. El padre Enrique Luque lo bautizó con el nombre de San Francisco de Asis de Yarinacocha, que ahora solo es San Francisco de Yarinacocha. La mamá de mi mamá ha venido del bajo Calleria y mi papá de Bajo Ucayali...”. **Grupo Focal, comunidad nativa de San Francisco. 14/12/18**

Por otro lado, los pobladores y autoridades de comunidades nativas como las de Puerto Firmeza, Shambo Porvenir, Panaillo y Santa Clara de Uchunya manifestaron que la creación de sus comunidades tuvo como principal motivo las diversas precipitaciones que tuvieron en las respectivas comunidades de procedencia. De esta manera, según los testimonios de los pobladores es a finales de la década de los 50 que sus ancestros definen establecerse en una zona determinada que sería la actual ubicación de sus comunidades. Cabe indicar que además de las comunidades familias shipibo-konibo también buscaron lugares de reasentamiento

a causa de las inundaciones en los caseríos de Santa Rosa, San José y San Juan de Yarinacocha.

“... las primeras familias en llegar al caserío, fue hace 60 años las familias de shipibos en su mayoría se reasentaron en el caserío por las inundaciones en sus comunidades y otros por buscar mejora en la educación y cercanía a la ciudad. Muchos de ellos se trasladaron de la CN Callería, Alfonso Ugarte, Belén y Puerto Bethel...” **Comunero del caserío Santa Rosa. 15/05/19**

“... Primero se asentaron al frente, de acá a unos metros está el río Aguaytia, al frente, ahí estaban asentados. De ahí se mudan acá, donde que estamos ahora, porque tenemos una laguna, que nosotros pescamos, por esa laguna se pasan nuestros abuelos a esta zona [...] de ahí empezaron a asentarse...” **Grupo Focal comunidad nativa Santa Clara de Uchunya. 12/12/18**

“... Ellos se vinieron a vivir a esta comunidad porque el barranco se lo llevó todo... porque han visto que es para vivir acá, porque había muchos animales, montes vírgenes de esa manera quedaron...” **Teniente gobernador de la comunidad nativa Puerto Firmeza, 14/12/19**

“vivía la gente en el sector Contamana, que se llama Dos de Mayo, que era una comunidad, después se trasladaron aquí a Yarina, de San José, pegado, que se llama Yacutay, ahí formó la comunidad, pero más que todo los Shipibos buscan dónde produce pescado, la agricultura, y esa zona en Yarina muy poco producía más que todo el plátano, yuca, que llovía y se podría (...) después, salieron más que todo que en paz descansen los señores Domingo Urquía, Pedro Monteluis, Romayna salieron a buscar el terreno, salieron, han visto la purma que era la isla Panaillo y han visto abundante pescado, entonces, ya viendo todo eso, salieron de ahí, más que todo a comunicar a la gente que mejor es vivir allá” **Grupo Focal, comunidad nativa Panaillo, 12/12/18**

“... mi hija me contó así papá acá hay un lindo terreno para hacer chacra, entonces de esa manera una tarde me trae me hace ver acá el terreno, era conveniente para

hacer chacra (...) esto era una purma, monte era [...] Era vacío, oscuro... ”. Agente Municipal de la comunidad nativa de Nuevo San Juan, 10/12/18

“... vinieron de Callería (comunidad nativa) por este río buscando tú sabes que el pueblo shipibo le gusta la pesca, le gusta cazar animales y por todo eso vinieron por acá, de ahí vinieron buscando como vivir y trabajar (...) entonces mis abuelos mis tíos han venido buscando por acá y encontraron un terreno por acá...”. Grupo focal, comunidad nativa de Shambo Porvenir, 11/12/18

La ciudad de Pucallpa ha sido históricamente una constante receptora población indígena shipibo-konibo desde la segunda mitad del siglo XX. Esta es un punto importante de desplazamiento debido a la búsqueda de accesos a servicios de salud pero principalmente de educación y trabajo de tal manera que se fueron conformando comunidades nativas y caseríos en torno a esa ciudad, como en el caso de Nuevo San Juan.

“... la gente viene a Pucallpa han visto de que era necesario venir a vivir a un lugar cercano a una ciudad y tanto para sus hijos en edad escolar, estudiando lleguen a una universidad y estudiando tener una profesión...”. Poblador de la comunidad nativa de Nuevo San Juan, 10/12/18

“... Cuando Alan García era presidente de la República, entonces el dueño del fundo les invitó a mis paisanos a que vengan a vivir acá, desde ahí empieza (a poblarse) del 85 al 90...”. Grupo focal comunidad nativa San Salvador, 11/12/18

Con el pasar de los años, la población aumentó debido a que se adicionaron otras familias, panorama que incentivó a su vez la llegada gradual de otras familias shipibo-konibo quienes iniciaron el proceso de reconocimiento como comunidad nativa. Así, en 1995 se empezó a gestionar el reconocimiento como tal, aspecto que fue apoyado por el AIDSESEP.

“... Siendo yo jefe de la comunidad gestioné para compra de este fundo Lopicito, entonces el AIDSESEP de ese tiempo compraba y nos compró desde ahí se formó comunidad...”. Grupo focal comunidad nativa San Salvador, 11/12/18

En el caso de la comunidad de Santa Lucía, su formación es posterior, 1985, cuando un grupo de familias de diferentes lugares de procedencia, que solían visitar la zona para pescar, decide asentarse de forma permanente.

“... Esta comunidad no era comunidad, vinieron de otros sitios por la pesca, y como vieron muchos peces se establecieron aquí, como muchas familias desde 1985 se han formado la comunidad...”. **Comunera de la comunidad nativa Santa Lucía. 12/12/18**

Finalmente, en relación a la memoria histórica se ha podido recoger testimonios de pobladores de la comunidad nativa de San Francisco que hablan de la cultura Tutishcainyo²⁵ que según investigaciones arqueológicas serían los ancestros del pueblo shipibo-konibo del río Ucayali, entre los 2000 y 1600 años a.C. La ubicación se encontraba a un kilómetro de la laguna Yarinacocha²⁶

“... Esta comunidad o esta tierra es sagrada en primer lugar aquí floreció la cultura Tutishcainyo, desde el caserío de 7 junio hasta Esperanza de Panaillo. (...) Esta cultura tiene 3000 años de antigüedad según investigadores de la Universidad de [...] de Chicago que ha venido a investigar...”. **Pobladora de la comunidad nativa San Francisco. 14/12/18**

Cabe indicar que otro aspecto resaltado con respecto a la memoria histórica que guardan los pobladores de la comunidad nativa de San Francisco son los vínculos e intercambios que manifiestan tuvieron con los incas:

“... Éramos aliados. Antes teníamos un intercambio con la cultura inca ya que los proveíamos nosotros con plantas medicinales: y los incas, con el maíz...”. **Jefe de la comunidad nativa de San Francisco.: 14/12/2018**

Conexión Territorial

El territorio de las comunidades nativas shipibo-konibo del ámbito del estudio está distribuido por viviendas agrupadas, zonas de cultivo y forestación distribuidas

²⁵ Lathrap, Donald. *The Upper Amazon*. 1970

²⁶ Tournon, Jacques. *La merma mágica. Vida e historia de los Shipibo – Konibo del Ucayali*. 2002

alrededor de ellas. Así, el territorio donde se asienta la comunidad nativa es aprovechada para la siembra de diversos cultivos tales como la yuca, maíz, arroz y frutales, las cuales son sembradas en cualquier momento del año y siendo para autoconsumo y en algunos excedentes para la venta.

Los cultivos son sembrados en las chacras de los pobladores asignados a cada uno por pedido o decisión en asamblea comunal. La agricultura que se practica es básicamente de roza y quema. Las chacras suelen trabajarse con apoyo familiar y su red de parientes a través de una minga. Anteriormente el cultivo era una actividad exclusivamente femenina, sin embargo, con el paso del tiempo esta es compartida entre hombres y mujeres.

"... herramientas que utilizamos en la agricultura machete, hacha. A veces alquilamos motosierra de un mestizo, luego limpiamos el terreno, quemamos, lo shunteamos y luego lo sembramos solos en minga...". **Grupo Focal comunidad nativa Santa Clara de Uchunya. 12/12/18**

Según los pobladores y autoridades entrevistadas por el equipo de campo del Ministerio de Energía y Minas, anteriormente a la división del territorio en etapas y ante la continua llegada de otras familias shipibo-konibo y otros pobladores "mestizos", comunidades como Nuevo San Juan contaban con áreas para la siembra de diversos cultivos; no obstante, en la actualidad solo pueden sembrar algunos frutales como el plátano y otros pequeños cultivos dentro de los huertos aledaños a sus lotes. Frente a este panorama, los pobladores suelen regresar a sus comunidades de origen para trabajar sus chacras con el objetivo de traer cultivos para el consumo diario.

"... la población no se dedica a la agricultura, los pocos que la realizan se van hasta el río. Algunos, se van hasta su comunidad de origen donde sí tienen chacras para traer productos y venderlos..." **Agente municipal de la comunidad nativa Nuevo San Juan. 10/05/18**

La elaboración de los mapas parlantes por parte de los pobladores y autoridades de las comunidades se evidenció que dentro del territorio de estas existen zonas de

bosques maderables de las cuales se extrae dicho recurso para la construcción de sus casas o de infraestructura de la comunidad; no obstante, señalaron que en los últimos años para la extracción de madera están desplazándose a otros lugares más lejanos a límites de la comunidad:

“... si sacamos madera para la construcción de la casa, especies de capirona, quinilla, bolaina, aquellos tiempos la madera era cerca, ahora vamos horas, días para sacar (...) buscamos en todas las zonas del territorio, ya no hay como antes...”

Jefe de la comunidad nativa de Shambo Porvenir. 11/12/18

Dentro del territorio de la comunidad nativa de Puerto Firmeza se cuenta con bosques de los cuales se extraen recursos forestales como la madera que es empleada para la construcción de las casas para lo cual el más utilizado es la “shapaja”:

“... dentro de la comunidad tenemos maderas, tenemos shapajas , palmera se usa para techar la casa, esos son los importantes de la comunidad que nosotros tenemos, lo mantenemos todo el tiempo, los shipibo-konibo utilizan mayormente la shapaja para hacer casa...”.

Comunero de la comunidad nativa de Puerto Firmeza. 14/12/18

El tipo de árboles que siembran en las comunidades son la caoba, tornillo, ishpingo como también árboles de madera suave como la marupa y el huayruro. De esta forma, el vínculo que existe entre los pobladores y su territorio es fortalecido por el reconocimiento de esta como parte de ellos y por ser un espacio en el cual se abastecen con recursos a partir de la continuidad de prácticas tradicionales de subsistencia correspondientes a sus ancestros identificados como parte del pueblo shipibo-konibo.

Por otro lado, la población shipibo-konibo manifiestan realizar la caza como actividad de autoconsumo. Así, la caza es realizada dentro del territorio de la comunidad para lo cual reconocen que la mejor temporada para dicha actividad es cuando sale el cultivo de yuca atrayendo así a animales como sajino, majaz o carachupa. Muchos pobladores, sobre todos los de mayor edad comentan que antes

utilizaban flechas y “pukuna”, conocida también como cerbatana, pero que hoy día intercalan el uso de las flechas con la escopeta.

“...No nos vamos lejos a cazar, cerca nomás están los animales [...] todo dentro del territorio...” **Presidente de APAFA comunidad nativa Santa Teresita. 10/12/18**

La pesca es una actividad que es fuertemente realizada por el pueblo shipibo-konibo y ha sido ejercida por sus padres y abuelos, quienes fueron los encargados de transmitir sus conocimientos de generación en generación. El aprovechamiento de las cochas y lagunas que se encuentran dentro del territorio de la comunidad se encuentran relacionados tanto al autoconsumo como a la venta, siendo esta un elemento esencial tanto para la dieta de los pobladores como también como fuente de ingresos para ellos.

La comunidad nativa de Puerto Firmeza cuenta con 06 cochas donde se pescan carachama, boquichico, palometa, lisa, doncella.

“... tenemos 6 cochas acá, en nuestro idioma cocha Korinbiri, cocha Nepax ían, [...] que decimos que es de la comunidad y también otro cocha Toro ían (...) son importantes porque las cochas es el mercado de la comunidad...”. **Teniente gobernador comunidad nativa Puerto Firmeza. 14/12/19**

Asimismo, debido a la importancia de estos recursos para los pobladores de la comunidad nativa de Puerto Firmeza, se reconoce que ante el aumento de la población en la zona también se ha incrementado la presencia de pescadores por lo que el pescado ha disminuido por las demandas de estos. Ante esta situación se trasladan a diversas cochas y protegen las suyas concientizando dicha situación para un futuro.

En el caso de la comunidad de San Salvador la la pesca se realiza en la laguna de Cashibococha la cual se encuentra aledaña a la comunidad y es la principal fuente de abastecimiento para las dietas de las familias como también una de los principales generadores de ingresos económicos de la población:

“... Solo pesco tres veces a la semana, a veces pesco 25, en el invierno es donde más pesco, lo venden a 10 soles el kilo (...) se pesca por la laguna cashibo (...) una buena parte de lo que se extrae sirve también para la venta...”. **Grupo Focal de la comunidad nativa San Salvador 11/12/18**

Este aspecto generaría una concientización sobre el cuidado de la laguna ya que a comparación de otros lugares, los pobladores consideran que esta aún conserva pescados que puedan seguir abasteciéndolos. Esto también se reforzaría debido a que no hay ríos aledaños a la comunidad que puedan servir como lugares de pesca; por lo tanto en caso de una posible contaminación de la laguna Cashibococha tendrían que desplazarse a lugares cada vez más lejanos de la comunidad nativa de San Salvador.

“... Para pescar emplean el flechón, el anzuelo o trampas, aunque sus antepasados solo utilizaban la flecha: “Para pescar se usa la flecha, el anzuelo, ahora se está modernizando, la trampa (antes) era con la flecha nada más...”. **Delegado de la comunidad nativa Santa Lucía. 12/12/18**

Por su parte, la comunidad de Shambo Porvenir cuenta con diversas cochas dentro de su territorio entre las cuales mencionaron Vacacocha, Shambococha, Muenacocha. Asimismo, esta actividad es realizada también en el río Aguaytía o en otras cochas fuera del límite del territorio de la comunidad. Los animales que pescan actualmente son carachama, boquichico, cahuara en época de lluvia entre los meses de diciembre a abril; no obstante, anteriormente se pescaba con más frecuencia tucunare, lisa, doncella.

En el caso de la comunidad nativa de Panaillo la pesca se desarrolla tanto en las cochas ubicadas dentro de los límites comunales como Trujillococha así como también en los ríos aledaños a su territorio como el Aguaytía y principalmente Ucayali. Es importante resaltar el valor tanto alimenticio como económico que representan las cochas para la población de la comunidad debido a que es el lugar donde realizan la pesca para el abastecimiento de la dieta de las familias como

también la fuente de ingresos económicos para la población a través del mercado que se crea con dicha actividad²⁷.

“... El territorio con más valor económico es donde que existen nuestras cochas ya que para nosotros es como nuestro mercado...” **Delegado vecinal de la comunidad nativa de Panaillo. 12/12/19**

Un elemento que vincula al pueblo shipibo-konibo con su territorio son las diversas historias transmitidas de generación en generación que conocen sobre los animales que existen en diversas partes donde se encuentra ubicada la comunidad y forman parte de la cosmovisión de los pueblos amazónicos, tales como la anaconda o el bufeo.

“... acá hay anacondas, el dueño del río, entonces, eso mantiene a los pescados, porque es la madre de los pescados, yacuruna...” **Grupo Focal comunidad nativa Panaillo. 12/12/18**

Finalmente, existe una relación de los pobladores con su territorio debido a que lo reconocen como parte de ellos y un espacio donde se continúa practicando y conservando sus tradiciones como pueblo shipibo-konibo. De esta forma, esto se evidenció con los esfuerzos y también preocupación por una infraestructura adecuada para su población, especialmente los adultos mayores quienes conservan y transmiten sus costumbres:

“... por mi parte yo valoro los abuelos porque de ahí venimos nuestras costumbres, ellos saben cuál es las plantas medicinales, cual es nuestra costumbre, esos son abuelos ancestrales lo que decimos (...) nosotros somos varios, trescientos y tantos somos y los niños todos los días tienes que estar en la posta no hay medicina, eso siempre reclamamos en dirección regional de salud...” **Pobladora de la comunidad nativa de San Salvador. 11/12/18**

²⁷ Los pobladores y autoridades de la comunidad nativa de Panaillo hicieron mención de la disminución de peces debido a la presencia de pescadores que llegan de la ciudad a la zona en determinadas temporadas.

Instituciones Distintivas

Las instituciones distintivas remiten al criterio objetivo de identificación de pueblos indígenas u originarios (OIT, 2009). Entre las localidades shipibo-konibo descritas en este informe, se encontraron un conjunto de instituciones que, según la literatura especializada, se inscriben en la tradición de este pueblo indígena u originario.

Una de las más importantes instituciones distintivas, la que emerge apenas el visitante establece contacto con los comuneros, es la presencia de la lengua originaria, llamaba también shipibo-konibo, perteneciente a la familia lingüística pano (Ministerio de Educación, 2013). El shipibo-konibo goza de gran vitalidad dado que se extiende tanto en el ámbito público como en el privado. Es importante señalar, sin embargo, que el castellano también es utilizado por los habitantes de las localidades visitadas; aunque el shipibo-konibo es el vehículo comunicativo preferido por los hablantes, la mayoría también domina el castellano, este último empleado en especialmente en la interacción con foráneos.

“... en una asamblea hablamos en shipibo porque el 80% habla shipibo (...) cuando hacemos nuestras asambleas nosotros tenemos que usar dos lenguas tanto shipibo y castellano para hacerles entender a los asambleístas...” **Teniente gobernador de la comunidad nativa San Salvador. 11/12/18**

En el interior de las localidades, como permiten sostener los testimonios, el bilingüismo es un hecho que, vale decir, no es extensible a todos los grupos etarios; esto se aprecia con claridad entre los adultos mayores, quienes presentan una fuerte tendencia hacia el monolingüismo: una proporción importante de ellos solo se comunican en la lengua originaria

“su lengua nativa es el shipibo y también hablan castellano. Todos los pobladores hablan ambas lenguas, algunos ancianos solo hablan shipibo, un 80% habla shipibo y un 5% hablan solo castellano” **Agente municipal de la comunidad nativa de Nuevo San Juan 10/12/18**

La lengua shipibo-konibo es altamente valorada por los pobladores de las localidades descritas ya que no solo funge de vehículo comunicativo sino también encarna un atributo esencial para la afirmación de la identidad colectiva.

“... En la escuela también enseñan por eso es un centro educativo bilingüe con profesores bilingües para poder tener una identidad cultural...”; **Teniente gobernador de la comunidad nativa Santa Clara de Uchunya. 12/12/18**

“...Nosotros somos shipibo-konibo. Nuestra lengua materna es el shipibo, todos hablamos el shipibo desde los niños hasta los abuelos, el idioma para relacionarnos con los mestizos es el castellano...”. **Comunera de la comunidad nativa San Francisco 12/12/18**

Precisamente por la importancia conferida a la lengua materna, los entrevistados destacan los esfuerzos institucionales y comunales encaminados a revitalizarla:

“... los niños hablan shipibo y castellano porque así les enseñan en la escuela, los alumnos mestizos también aprenden el shipibo porque los profesores enseñan en shipibo y castellano (...) entonces el mestizo que llega de todas maneras tiene que aprender el idioma shipibo para que pueda ser alumno...”; **Poblado de la comunidad nativa de Nuevo San Juan. 10/12/18**

Entre los shipibo-konibo, otra de las instituciones distintivas vigentes, relacionada también con la identidad cultural, es la vestimenta tradicional (Belaunde, 2009). En el uso de los atuendos tradicionales, se aprecia una distinción en función del género: las mujeres portan cotidianamente las faldas “chitonte” o “pampanilla” (cuyos diseños geométricos son cada vez más conocidos en el país) las cuales son confeccionadas en la propia localidad, labor predominantemente femenina. A su vez, los varones lucen las “cushmas”, camisas y pantalones bordados con la iconografía del pueblo shipibo-konibo²⁸ solo en ocasiones protocolares, como en reuniones con representantes del Estado.

²⁸ Para más información sobre la cosmovisión shipibo-konibo, ver: <http://www.shipibo-conibo.com/vestimenta.htm>. Fecha de visita: 15/01/2019

“... Para las mujeres es pampanilla (falda), para los varones cushma, solo usan cuando hay actividades grandes (...) los trajes de las mujeres se llaman faldas y de los varones solo en fechas especiales usan las vestimentas típicas, en presentación de aniversarios pero algunos todo el tiempo...” **Delegado vecinal de la comunidad nativa de Panaillo. 12/12/18**

Asociada a la confección de prendas tradicionales, encontramos, entre los shipibokonibo, la elaboración de artesanías con fines comerciales abocada a la fabricación de textiles, alhajas y alfarería a base de un variado espectro de materiales, como tintes naturales, hilos, mostacilla, arcilla, cortezas de árboles (como la del árbol “apacharama”) entre otros más. El sello distintivo que imprimen los shipibokonibo a sus artesanías reside en la reproducción, en cada objeto, de una iconografía propia, denominada kené²⁹: los trazos, la pigmentación, la disposición de las formas, evocan símbolos arraigados en la cosmovisión del pueblo que han sido transmitidos por los antepasados; esta continuidad de la tradición a través de las manufacturas las artesanas la tienen muy presente:

“... Las mujeres eso no se olvida de los ancestros, el trabajo de artesanía que han dejado, entonces ellas las practican (...) yo veo que mujeres a sus hijos les enseñan de que hagan su trabajo de artesanía de pintado y bordado de tela se ven que están practicando (...) desde la edad de 5 a 6 años ya aprenden hacer la artesanía (...) aprendemos de nuestra madre, ella nos enseñó para hacer (...) de nuestros ancestros que nos enseñó ese diseño...” **Comunera de la comunidad nativa de Panaillo. 12/12/18**

En algunos casos, las mujeres encuentran inspiración para sus diseños en plantas maestras como la ayahuasca.

“... Los diseños tienen significados como el Ipuconoe, diseño de la carachama, diseño de la anaconda... Las mujeres diseñan lo que la naturaleza muestra. En eso se inspiran. A las chiquitas las curan con el piri piri para que puedan soñar y ver los

²⁹ El Kené es considerado Patrimonio Cultural de la Nación según resolución RDN 540/INC-2008

diseños y los chamanes también con ayahuasca o Toe...". **Presidente de la comunidad nativa de San Francisco. 14/12/18**

"... Los diseños se significan a veces los cerros, las cochas, la comunidad como es la flor de ayahuasca, se hace diseño de la boa luego se pinta con barro para quede negrito..." **Vocal de la comunidad nativa de Puerto Firmeza. 14/12/18**

"... los diseños tienen su significado, así como el diente de piraña, las curvas como un camino o un círculo, ahora los turistas quieren la flor de ayahuasca, la soguilla, la boa..." **Jefe comunidad nativa Puerto Firmeza 14/12/18**

Dada la importancia de la artesanía en la generación de ingresos, en varias localidades han surgido asociaciones o empresas comunales con miras a competir en el mercado. Así, por ejemplo, en la comunidad nativa de San Salvador opera la empresa comunal "INIRABI"; la comunidad nativa de Nuevo San Juan acoge dos asociaciones de artesanía en alianza con el Centro de Innovación y Transferencia Tecnológica (CITE) y el Ministerio de Comercio Exterior y Turismo (MINCETUR).

"... Los de la comunidad se dedican a la artesanía generalmente las mujeres como hacer mantas, servilletas, bordados, cartera, falda, cerámicas, estos productos se hacen para poder tener algunos ingresos en casa y dar de comer a nuestros hijos, viene desde antes de nuestros abuelos...". **Vocal de la comunidad nativa de Puerto Firmeza. 14/12/18**

La confección de artesanías no es la única actividad productiva de corte tradicional que calza como institución distintiva. La caza, la pesca y la agricultura encajan en esta definición en la medida en que su puesta en práctica supone conocimientos (rutas de caza, comportamiento de animales, rituales propiciatorios) y el empleo de técnicas ancestrales practicadas desde tiempos antiguos.

"... nuestros abuelos nos enseñaron a pescar ya que ellos comían pescado fresco..." **Vocal de la comunidad nativa de Puerto Firmeza. 14/12/18**

"... de nuestros viejos, de nuestros antepasados, de ellos hemos aprendido la agricultura y la cosecha. El plátano, yuca, maíz, chiclayo (...) es temporal, en verano...". **Comunero de la comunidad nativa Santa Lucía. 12/12/18**

De acuerdo a la información recogida en campo, se realiza la caza de animales de la zona como ronsocos o majaz utilizando herramientas como flecha y escopeta, mientras que en el caso de la pesca tienen como principales animales al boquichico, piro, doncella, torres, yausa, bagre, palometa, zúngaro, paiche; para lo cual hacen uso de técnicas como “anzuelear” y poner trampas y arpones³⁰. Tanto para la caza como para la pesca, el uso de plantas y/o semillas en las flechas es una práctica que subsiste entre las localidades analizadas. En el ejercicio de estas actividades, son desplegados rituales propiciatorios con el propósito de atraer fortuna en la jornada de cacería, en la pesca o en la agricultura.

"... para tener una buena cosecha se tiene que cuidar de la hierba y se siembra en luna llena para poder tener una buena mazorca y cosecha (...) para tener suerte en la pesca hay una planta, con eso se bañan para que tenga suerte, porque mi abuelito me hacía bañar con eso...". **Grupo focal comunidad nativa Santa Lucía. 12/12/18**

Coexiste con las anteriores instituciones distintivas descritas un sistema médico tradicional basado en una cosmovisión propia con técnicas y conocimientos específicos, conocimientos que han sido transmitidos de generación en generación y que aún en el presente, y pese a la proximidad de servicios de salud del sistema médico oficial, continúan practicándose. Para restablecer la salud de las personas desde la terapéutica tradicional, los informantes señalaron recurrir a una diversidad de elementos del entorno natural, desde componentes de la flora (plantas, frutos, cortezas de árboles) y fauna (cuernos o grasa de algunos animales) hasta la intervención de agentes de medicina tradicional, como curanderos y parteras, cuando se trata de dolencias complejas o la atención de una gestante, respectivamente:

"... Acá en San Francisco se practica bastante la ayahuasca. Acá participa el curandero y su esposa. Para el preparativo tienes que cuidarte: ayunar, tomar aguita de yerba luisa, purgarte para que tengas buena visión, abstenerse alimentos

³⁰ Según Tournon (2002), estas serían técnicas de pesca características de los shipibo-konibo.

condimentados, y esperar la orden del chaman para que tomes...". **Comunera de la comunidad nativa San Francisco. 14/12/18**

"... Ellos (shamanes) están listo para eso, cualquier persona no, tienes que conversar con la persona que toma (ayahuasca), acá es don Jesús Nahuama tú conversas y puedes tomar (...) utilizamos la múcura para curar a la diarrea, la hierba luisa para limpiar el estómago (...) el animal para curarnos utilizamos, cuando le da vómitos es bueno el cuerno de la vaca, se le sahumea". **Delegado de la comunidad nativa Panaillo. 12/12/18**

"... Las mujeres practican el parto vertical recurriendo a la partera, por esto utilizan la hoja de malva, la hoja de algodón caliente, humear la cebolla y el ajo, y también le dan leche caliente con huevo para que nazca rápido..." **Jefe de la comunidad nativa Puerto Firmeza. 14/12/18**

Finalmente, los pobladores entrevistados manifestaron realizar trabajos colectivos como faenas y "mingas". Este último hace referencia a una forma de reciprocidad y apoyo mutuo entre pobladores especialmente para actividades como la siembra de chacras, siendo también una práctica relacionada a la subsistencia en el pueblo shipibo-konibo.

"... *Minga también ha hecho una señora la vez pasada, eso existe, prepara su masatito y hace su minga para poder avanzar su trabajo [...] y su comidita al término de la obra. Ya ella solita no podía terminar el trabajo, tenía que hacer una pequeña minga [...] en altavoz, invitamos a la gente que quiera ayudar se va, en dos o 3 horas ya está...*". **Agente municipal de la comunidad nativa Nuevo San Juan. 10/12/18**

I. RESULTADOS DE LA IDENTIFICACIÓN

El resultado de la identificación de pueblos indígenas u originarios en el ámbito de la propuesta del Lote 200 concluye que las once comunidades nativas visitadas en la primera fase y los cinco caseríos en los que se ha identificado la presencia de población indígena reúnen los atributos objetivos y subjetivo descritos en el Convenio 169 de la OIT, dado que existe el auto reconocimiento como descendientes de un pueblo originario, la pertenencia al territorio que históricamente

habitan y la realización de diversas prácticas sociales y culturales distintivas de carácter ancestral.



ANEXO 3: DESARROLLO DE LOS OCHOS TEMAS

Pueblo Asháninka

Temas clave del Pueblo Asháninka

Autoidentificación

La población que se auto identifica como parte de este pueblo lo hace, en primer lugar, por el idioma, es decir se manifiesta en el uso de la lengua materna. Este es el caso de las poblaciones que se ubican en las comunidades de Capajeriato, Villa María Cumarillo, Onconoshari, Capirona, Villa Sol, Nueva Unión, Nueva Aldea.

Lengua

Se aprecia que el uso del idioma materno se expresa de manera diferenciada: un uso según el contexto (espacio privado/público) y a nivel generacional. Para el primer caso se usa la lengua respectiva principalmente en el espacio doméstico (entre la misma familia principalmente) y el castellano en espacios públicos. Cabe mencionar que en las comunidades con presencia de otros pueblos las asambleas comunales se hace en castellano (como lengua para que todos entiendan); Y a nivel generacional se aprecia que tanto los jóvenes y sobre todo en los niños el uso del idioma materno es menos frecuente en el espacio privado.

Historia de la comunidad o grupo humano

Actualmente la presencia del grupo Asháninka en esta parte de la cuenca del bajo Urubamba se da en las comunidades de Capajeriato, Vila Maria de Cumarillo, Capirona, Nueva Aldea y Nueva unión; así como podemos encontrar a su población mezclada principalmente con población Yine, y en menor medida con Machiguenga e incluso con colonos en otras comunidades, por ejemplo Puija, Sepahua.

Sin embargo cabe mencionar que este pueblo no es original de esta área. Las comunidades son de reciente creación y se dieron por desplazamiento de parte de la población asháninka del Rio Tambo y/o Satipo. Por ejemplo la comunidad de

Capajeriato tiene 27 años y se formó por migración de cinco familias asháninca del río Tambo de la comunidad de Poyeni o el caso de la comunidad de Villa María de Cumarillo, que provienen de Satipo de comunidades que se ubican en el río Perené y principalmente de la Comunidad nativa Pitucuma (Río Negro) y Chamunari. Se dio un proceso migratorio entre las décadas de los 80s y 90s. Se asentaron en el Urubamba porque es una zona rica en recursos.

Estas migraciones se explica por la búsqueda de mejorar la calidad de vida (búsqueda de trabajo para un ingreso económico) y/o por efectos del terrorismo en la selva central. Esto originó un proceso migratorio hacia territorios del Bajo Urubamba ubicados en la Región de Ucayali. Es así que hoy podemos encontrar población Asháninca en esta zona, asentada principalmente en las comunidades de Villa María de Cumarillo, Onconoshari, Capirona, entre otras. También es necesario precisar la presencia de población Machiguenga quienes están asentados principalmente en la comunidad de Sepahua.

Organización Social

Existe una división del trabajo entre hombres y mujeres. Las actividades tradicionales como la caza lo realiza siempre el hombre, la actividad de pesca es compartida entre hombres y mujeres precisando que esta actividad en relación a la mujer lo realiza en lugares cercanos a la vivienda o chacra, a diferencia del hombre que puede ir a quebradas lejanas para conseguir una especie en particular.

Para el caso de la agricultura se menciona que las actividades de roza y quema y/o tumba participa exclusivamente el hombre. La mujer colabora en el “macheteo” de la chacra y realiza labores domésticas.

También se pareció que la ubicación de las viviendas está principalmente en función al parentesco, es decir se agrupan de acuerdo a su filiación (existe vínculos sanguíneos).

En todas las comunidades que existen población Asháninca como colectivo manifiestan que realizan labores comunales o de ayuda mutua (minga), la cual cumple un medio socializador ya que fortalece las relaciones interpersonales de los

miembros de una familia, así como a los miembros de una comunidad.

Organización política

La población de todas las comunidades menciona que en la actualidad la figura de “Jefe de la comunidad” es la máxima autoridad, la cual es elegida en una asamblea. Sin embargo esta figura tiene un origen en sus autoridades tradicionales (Curaca/Apu); esta figura actualmente tiene un carácter “moral”; tienen influencia en la toma de decisiones importantes (que la toman en asamblea) y cumplen un rol importante en la solución de conflictos del tipo familiar. En las comunidades visitadas su figura no es formal, sin embargo son vistas y/o consideradas como sabias.

Hoy en día como una característica principal considerada para elegir a un líder, y que es mencionado en todos los pueblos, debe saber o dominar el idioma castellano. A diferencia de las características tradicionales (ser buen cazador, tener familia etc.) que uno puede esperar; es decir no necesariamente la persona elegida debe de cumplir estas, lo ven como una característica más. También se menciona que el líder debe saber escuchar, solucionar problemas y mantener el orden en la comunidad.

La asamblea es el espacio político en el cual se decide y/o toma decisiones finales en cuestiones comunales-vecinales (ornato, comités de gestión etc.) y sobre posiciones, como colectivo, respecto a políticas y/o actividades realizadas por el Estado (en sus diferentes niveles de gobierno).

Cada comunidad tiene un estatuto (requisito para la creación de una comunidad y su inscripción en registros públicos) el cual norma o establece las reglas de convivencia entre sus habitantes.

Actividades Económicas

La principal actividad económica es la agricultura (yuca, maíz, frutas etc.), la cual es destinada principalmente al autoconsumo; el comercio se da en poca escala (venta de productos agrícolas: en especial frutas y en menor escala Café y/o

Cacao).

También realizan actividades tradicionales como la caza, pesca, recolección. Cabe mencionar que la tala de árboles se da en poca medida, la cual es destinada principalmente para la construcción de viviendas, o para construcciones de infraestructura comunal.

Uso del territorio y del hábitat

A partir de la información recogida en campo, se observa que la población de cada comunidad realiza sus principales actividades económicas y/o cotidianas dentro del territorio de cada comunidad; esto es porque los principales recursos naturales (animales, plantas) se pueden acceder con “más facilidad” (tiempos), por ejemplo los animales para la caza y/o pesca, frutos para recolectar, madera y la agricultura).

En los mapas parlantes desarrollados por la población se identifican las principales collpas o comederos dentro de su territorio. Sin embargo, cabe mencionar, que no necesariamente el acceso a recursos se da dentro del territorio de su comunidad; hay algunos casos que manifiestan el uso (en especial la caza) de territorio que no pertenece a nadie o que no posee un propietario (es decir tierras del Estado).

Cosmovisión, prácticas y creencias ancestrales

Como algo recurrente se menciona como se da el paso de una niña a una mujer (primera menstruación), que consiste básicamente en apartar a la niña (mujer) del resto de población (no sale de su casa) entre una semana o quince días, se comunica solo con la madre y realiza una dieta que consiste principalmente en yuca o camote y la comunidad participa en una fiesta con masato y música.

“...Hay algunas familias que hacen su fiesta especial: primero la encierran entre una semana y/o quincena (dentro del cual estas realizan tejidos)...con dieta especial...luego realiza varias labores domésticas (preparar masato).

Jefe de la CC.NN de Villa María de Cumarillo

En todas las comunidades visitadas también se mencionó la presencia de espíritus del monte



ANEXO 4: POBLACIONES INDÍGENAS MENCIONADAS EN EL TRABAJO

a) Pueblo Kapanahua

El pueblo Kapanawa habita el departamento de Loreto, en las riberas de los ríos Alto Tapiche y Buncuya, tributarios del río Ucayali. Según datos del Ministerio de Cultura, la población de las comunidades del pueblo Kapanawa se estima en 1,601 personas.

Desde inicios del siglo XIX existen registros de encuentro entre misioneros franciscanos y este pueblo indígena³¹ cerca del río Ucayali. Esta misión habría fracasado debido a una epidemia que ocasionó la muerte de muchos indígenas (ILV 2006, Ribeiro y Wise 1978).

Durante el siglo XX esta población incremento su involucramiento con población mestiza o no indígena debido a la presencia de “patrones” caucheros en la zona de la cuenca del Tapiche, lugar de donde se extrajo en gran cantidad la resina de la “Shiringa” o árbol del caucho. Patrones caucheros capturaban a esta población con la finalidad de utilizarlos como peones (ILV 2006).

Según los resultados de los censos nacional 2017, por sus costumbres y sus antepasados han sido 288 personas que se han autoidentificado como parte del pueblo Kapanawa a nivel nacional; y por el idioma o lengua materna con el que aprendió a hablar en su niñez han sido 117 personas que han manifestado que hablan la lengua Kapanawa.

b) Pueblo Kichwa

El pueblo Kichwa tendría su origen en el proceso de evangelización que realizaron los misioneros de la Orden Jesuita en la Amazonía durante el siglo XVI, quienes establecieron reducciones con la intención de controlar la mano de obra indígena, iniciándose lo que se ha denominado la “quechuzación de la amazonía” (Zariquiey, 2006). El resultado de la implantación del quechua ocasionó la desaparición de la

³¹ Instituto Lingüístico de Verano (ILV) 2006. Pueblos del Perú. Adaptado del libro People of Perú, 1999. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

lengua originaria en muchos pueblos o, en otros casos, la reducción de su uso a pocos individuos (CORPI, 2002). Algunos de los grupos Kichwa más representativos son los Kichwa lamista o de Lamas, los Kichwa del Napo, los Kichwa del Pastaza, así como los Kichwa santarrosinos (Mayor y Bodmer, 2009).

Por otro lado, hay quienes consideran que el pueblo kichwa se habría originado a partir de sucesivas oleadas migratorias hacia la Amazonía por poblaciones andinas desde épocas coloniales³², o incluso desde épocas anteriores al imperio incaico, en la que pueblos amazónicos mantenían relaciones comerciales con poblaciones andinas (Rummenhoeller, 2003).

En cualquier caso, el pueblo Kichwa está conformado por varios grupos de diversas lenguas y características culturales que fueron consolidando una nueva identidad, que basa sus distinciones en la actualidad a la variante de quechua que hablan, prácticas culturales particulares y el espacio donde habitan.

De acuerdo a la información del Ministerio de Cultura el pueblo Kichwa cuenta con un total de 498 localidades donde habitan 82,141 personas aproximadamente (INEI, 2017).

c) Pueblo Shipibo-Konibo

Este pueblo pertenece a la familia etnolingüística Pano³³ y tradicionalmente habita la cuenca del río Ucayali. Para el arqueólogo Donald Lathrap, los antecesores del pueblo indígena Shipibo-Konibo habrían llegado al Ucayali procedentes del norte, entre los años 650 a 810 a.C

Durante el siglo XVIII, se realizaron numerosos intentos por agrupar a los diferentes grupos indígenas que habitaban este territorio en misiones católicas. La más grande rebelión que expulsó a los misioneros de la zona se dio en 1766 y fue impulsada

32 En: Rummenhoeller, Klaus. 2003. "Los santarrosinos (kichwaruna) en el departamento de Madre de Dios: apuntes sobre su desarrollo histórico".

33 La familia etnolingüística conformada por: Amahuaca, Kapanahua, Cashina Ccataibo, Cashinahua, Chitonahua, Isconahua, Marinahua, Mastabahua, Maxonanhua, Mayonuna, Mayo-Pisabo, Nahua, Sharanahua y Yaminahua (INEI 2010)

por la unión de los pueblos shipibo, konibo y shetebo, antes rivales. (Tournon, 2002). Es a partir de la fusión cultural de estas poblaciones que conforma el pueblo indígena Shipibo-Konibo, los cuáles se refieren a sí mismos como jónikon o jónibo, que en su propio idioma significa “la gente” o la “verdadera gente”.

La producción artesanal y textil del pueblo Shipibo-Konibo es una de las más famosas de la Amazonía peruana debido a su sistema de diseño denominado kené, el cual expresaría la cosmovisión de la cultura Shipibo-Konibo.

Actualmente, las comunidades Shipibo-Konibo se ubican en los departamentos de Ucayali, Madre de Dios, Loreto y Huánuco. Según datos obtenidos por el Ministerio de Cultura, la población en las comunidades de este pueblo se estima en 32,964 habitantes, siendo uno de los pueblos más numerosos de la Amazonía peruana.

