AMAZONÍA PERUANA

N.° 39 - JULIO - 2026



CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA

AMAZONÍA PERUANA 39

Indexación

International Bibliography of Social Sciences

Anthropological Literature

Modern Language Association

DOAJ

MIAR

Latindex

The handbook of Latin American Studies

Biblat

ROAD

Licencia

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)

Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY4.0)

https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi39

AMAZONÍA PERUANA

39

ISSN versión impresa: 0252-886X
ISSN versión electrónica: 2810-8663
Julio 2026

CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA

Amazonía Peruana

CONSEJO EDITORIAL

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

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

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

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

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

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

Dr. Jaime Regan Mainville (jreganperu@gmail.com)
Antropólogo. Universidad Nacional Mayor de San Marcos

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

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

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

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

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

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

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

Índice

PRESENTACIÓN [11]

TEMÁTICA

[19] Sostener la vida, disputar el género: cuidado y agencia política de mujeres indígenas en proyectos socioambientales de la Amazonía Peruana
Tania Valenzuela Tipián

[43] Aprendiendo sobre el bienestar desde la perspectiva de jóvenes indígenas awajún
Maria Amalia Pesantes, Mariella Bazán Maccera, Israel Ortiz Rodríguez, Neuhaus Henrike (Kika), Jorge Luis Atamain Guifin y Pamela Giselle Katic

[79] Impacto del COVID-19 en la salud de las gestantes de la Amazonía peruana: una revisión narrativa 2020 - 2025
José Santos Herrada-Torres, Lynn A. Quintana-Garcia y Valeria L. Maucaylli-Campos

[101] Las mujeres kukama ante el río Marañón: una historia de sujeción, resistencia y litigio ambiental
Renzo Ramírez Roca

[127] Educación intercultural bilingüe en el Perú: desafíos de una deuda histórica con los pueblos originarios
Natiniel Adonay Fernandez Lagos

[159] Diálogo de saberes y educación intercultural bilingüe en la Amazonía peruana: reflexiones desde FORMABIAP
Fernando Antonio García Rivera, Fabio Friso, Giorgia Tresca, Never Tuesta Cerrón y Matteo Politi

[185] Los primeros docentes EIB matsigenka del Manu. Camino a la gobernanza educativa indígena
Yaneli C. Cabrera Silva, Junior Metaki Yoveni y Diego Alberto Navarro Trujillo

[221] Patrimonialización e interculturalidad en la representación museográfica de los pueblos indígenas amazónicos: un caso de estudio
Mary Casa Salazar

[243] Reserva indígena de Murunahua: tutela de la intangibilidad territorial
Linsday Estrella Maldonado y Andrea Marcelo Mayta

[269] El bosque como herencia sagrada: la gobernanza compartida en el ACR maijuna kichwa
Judith Hernández Rodríguez, Gustavo A. Martin Castillo, Eduardo A. Morales Ramírez y Lia Pinedo Liao

[293] Desplazamiento de foco y silenciamiento mediático en los asesinatos de periodistas en la Amazonía peruana
Thaís Armengol Artés

[317] Prensa escrita y opinión pública en los conflictos amazónicos del siglo xx: el bombardeo al pueblo matsés (1964)
Luciana Zunino Salinas

[343] REINFO: ¿solución jurídica o desafío persistente para la Amazonía?: un análisis desde el derecho
Richard O'Diana Rocca, Micaela Biamonte y Paloma del Campo Tarmeño

[369] Madre de Dios, ruega por nosotros: capacidad estatal y políticas públicas frente a la minería ilegal y la protección de defensores ambientales
Javier Rafael Quiñones Pantigoso

[391] Inversión pública y desarrollo humano en los pueblos awajún y wampis en la provincia de Condorcanqui, región Amazonas: 2004 – 2019
Sekut E. Manuin Mayan

[415] Incidencia desde el territorio: aportes de la Red Eclesial Panamazónica para el activismo político indígena transnacional desde la resistencia
Irene Isabelle Sofía Quezada Cáceres

RESEÑAS

[435] *El sueño del tigre achuar. Testimonio y recuerdos del líder indígena Tomás Maynas Carijano.* Pita Zilbert, Renato.
María C. Chavarría Mendoza

[445] *Imaginarios urbanos en la Amazonía indígena: historias de alteridad, poder y desafío.* Santos Granero, Fernando y Fabiano, Emanuele (eds.).
Piero Chiu Martínez

[463] *El río infinito. La primera senda de Yaquichán Tapullima*. Cornejo Chaparro, Manuel.
Andrea Cabel

[469] *Amazónicas*. Galeano, Juan Carlos.
Sergio Luján Sandoval

TESTIMONIO

[475] Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía y Biblioteca Amazónica: dos espacios culturales en Iquitos
María Victoria Fernández Herlan

NOTA SOBRE LOS AUTORES [483]

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 11-16
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/vmmnaw26

PRESENTACIÓN

La revista *Amazonía peruana* N.° 39 aparece en un momento histórico muy complicado y crítico para nuestra frágil y escasa democracia. Todo indica que, con el nuevo gobierno que presidirá Keiko Fujimori, se profundizarán las tensiones entre el Estado y los pueblos indígenas. La agenda política y los derechos de los pueblos indígenas en relación al territorio, la autodeterminación, la naturaleza, la educación intercultural bilingüe (EIB), la salud, la participación política, los pueblos indígenas en situación de aislamiento y contacto inicial (PIACI), etc. no solo no serán tomados en cuenta, ahora, más que en otros tiempos, serán un obstáculo para el crecimiento económico y el modelo de desarrollo que promoverá el Estado.

Frente a este escenario, la revista *Amazonía peruana* propone, desde la academia, un conjunto de estudios que visibilizan y contribuyen a entender el cuidado de la naturaleza, los territorios, el género, el buen vivir, la EIB, etc. como dimensiones fundamentales para construir nuevas relaciones y nuevas formas de ver el mundo. Consideramos que así contribuimos a los procesos de resistencia y las iniciativas que cuestionan el modelo de desarrollo vigente.

Los artículos de este número trazan un panorama de las tensiones y los desafíos que enfrentan los pueblos indígenas amazónicos en estos tiempos. Los textos se organizan en varias secciones temáticas que articulan resistencia, género y buen vivir; EIB e interculturalidad; áreas de conservación; medios de comunicación y violencia, y Estado y políticas públicas. Estos artículos

adquieren mayor relevancia en un momento en que la Amazonía peruana, particularmente los pueblos indígenas, enfrentan nuevas y mayores amenazas extractivas, economías ilegales, una institucionalidad estatal ambiental cada vez más débil y, al mismo tiempo, impulsan procesos de resistencia y propuestas en espacios nacionales e internacionales.

La primera sección abarca cuatro artículos que analizan la resistencia indígena desde las perspectivas de género, el cuidado, la salud y el litigio ambiental. El primero analiza las tensiones que emergen en la implementación del enfoque de género en proyectos de adaptación climática en la provincia de Atalaya, región Ucayali, entre 2023 y 2025. El artículo examina los costos del liderazgo femenino indígena, la fragilidad institucional del enfoque de género y el cuidado como condición de posibilidad para pensar transiciones socioecológicas justas. Así pues, constata que las mujeres indígenas no son beneficiarias pasivas, sino actoras que negocian y reconfiguran marcos institucionales desde sus prácticas de cuidado. El cuidado no es un componente adicional a incorporar en los proyectos, por el contrario, se trata de una condición de posibilidad para cualquier horizonte de transición socioecológica justa.

El segundo texto recoge las voces de jóvenes awajún para explorar las dimensiones del bienestar a través del concepto de *Tajimat Pujut* (Buen Vivir). A pesar de crecer en mayor contacto con la ciudad y la tecnología, estos jóvenes mantienen sus anhelos orientados por valores ancestrales: las relaciones sociales, el cuidado de la naturaleza y los conocimientos de sus antepasados. El estudio contribuye a visibilizar las reflexiones y frustraciones de un sector que no ocupa el centro de las políticas públicas. El tercer artículo realiza una revisión narrativa del impacto de la COVID-19 en la salud materna y perinatal en la Amazonía peruana entre 2020 y 2025, documentando el incremento de la morbimortalidad, las barreras geográficas e idiomáticas, serias limitaciones estatales, alteraciones en la calidad de la atención obstétrica, la reducción de controles prenatales y la necesidad urgente de priorizar la atención intercultural en comunidades indígenas y zonas rurales.

Completa esta sección, un artículo sobre el histórico fallo del Juzgado Mixto de Nauta, en marzo de 2024, que reconoció al río Marañón como titular de derechos, a partir de la demanda interpuesta por la Federación de Mujeres Kukama Huaynakana Kamatahuara Kana. El texto sitúa el fallo en una trayectoria histórica de larga duración, identificando cinco

formas del dispositivo de sujeción mediante las cuales el orden dominante ha gestionado la subalternidad indígena desde el período colonial hasta el presente. El resultado es que el fallo de 2024 abrió una fisura en ese dispositivo al incorporar la ontología kukama como fundamento jurídico vinculante y que el liderazgo femenino que lo hizo posible constituye una inversión de la posición históricamente asignada a las mujeres kukama por el modelo extractivo.

La segunda sección presenta cuatro artículos dedicados a la EIB y al enfoque intercultural en el ámbito cultural. El primero ofrece un balance actualizado del surgimiento y desarrollo de la política de la EIB en el Perú desde la década de 1980, identificando sus principales limitaciones —desde la escasez de docentes formados hasta la persistencia de una visión instrumentalista de las lenguas originarias— y proponiendo lineamientos para su fortalecimiento desde una perspectiva descolonizadora que trascienda la enseñanza en lenguas y apunte a un proyecto político-pedagógico basado en el reconocimiento, la justicia y la equidad. El segundo analiza el diálogo de saberes a partir del caso Formabiap, evidenciando que se pueden desarrollar propuestas educativas alternativas sustentadas en pedagogías biosociales estrechamente vinculadas a su territorio y que la pérdida lingüística está estrechamente entrelazada con la pérdida de saberes vitales para la vida en comunidad. El trabajo muestra que el conocimiento indígena no puede reducirse al espacio escolar, sino que surge de la relación dinámica entre personas, ecosistemas y memorias colectivas.

El tercer artículo narra, con voz propia, las historias de vida de la primera generación de docentes EIB matsigenka del Manu, inscribiendo esa experiencia en el proceso más amplio del desarrollo nacional de la EIB y analizando cómo el movimiento indígena regional impulsó la escolarización y la EIB como estrategia de continuidad cultural. Finalmente, se plantean reflexiones de los docentes matsigenkas formados durante el primer lustro de la segunda década del siglo xx. El cuarto texto examina el Museo de Culturas Indígenas Amazónicas como dispositivo de producción de conocimiento y herramientas de política cultural, concluyendo que, si bien reconoce la diversidad amazónica, su narrativa museográfica predominante sitúa a los pueblos indígenas en una temporalidad pasada y reproduce jerarquías epistémicas que despolitizan sus identidades, con limitada visibilidad de su agencia contemporánea, sus territorios y sus conflictos socioambientales.

La tercera sección aborda las áreas de conservación natural desde dos perspectivas complementarias. El primer artículo describe la forma en que se tutela la intangibilidad territorial de la Reserva Indígena de Murunahua, los instrumentos legales que la sostienen e identifica los derechos que estarían siendo vulnerados a los PIACI que la habitan, en un escenario donde el vínculo entre estos pueblos y su territorio abarca dimensiones espirituales, culturales, identitarias y de supervivencia. El segundo texto analiza los factores que explican el éxito del Área de Conservación Regional Maijuna Kichwa (Loreto), destacando el modelo de gobernanza compartida construido entre el Gobierno regional, organizaciones de la sociedad civil y las federaciones indígenas Maijuna y Kichwa, que impulsaron su creación mediante el primer proceso de consulta previa del país orientado a este fin. Este modelo ha logrado institucionalizar tanto los objetivos estratégicos de conservación como las acciones operativas de vigilancia y uso sostenible de los recursos, constituyendo una referencia para el debate sobre gobernanza ambiental en contextos de debilidad estatal ambiental.

La cuarta sección reúne dos artículos sobre medios de comunicación y violencia en la Amazonía que dialogan entre sí a través de décadas. El primero examina la cobertura periodística de los asesinatos de dos comunicadores amazónicos durante el año 2025, ocurridos en un contexto de intensificación de la violencia asociada a economías ilegales y débil presencia estatal. El estudio identifica cómo los medios nacionales desplazaron el móvil profesional hacia marcos de inseguridad ciudadana y crónica policial, omitiendo sistemáticamente los conflictos territoriales de fondo. En contraste, los medios locales amazónicos sostuvieron narrativas más persistentes y contextualizadas, incorporando memoria colectiva y presión institucional que resaltaron la dimensión investigativa y socioambiental de las víctimas.

El segundo artículo desplaza la mirada al pasado para analizar cómo la prensa escrita —*Caretas*, *Oiga*, *El Comercio* y *La Prensa*— cubrió el enfrentamiento entre el pueblo matsés y expedicionarios en 1964, durante el gobierno de Belaúnde. El análisis muestra cómo el lenguaje periodístico contribuyó a construir una representación del indígena amazónico asociada a la violencia y el atraso, en un momento en que el Estado peruano impulsaba la colonización de la selva como proyecto modernizador. Ambos artículos, separados por más de seis décadas, revelan una continuidad lamentable en los mecanismos de silenciamiento simbólico que operan sobre los pueblos y los territorios amazónicos.

La quinta y última sección contiene tres artículos sobre Estado y políticas públicas en la Amazonía. El primero analiza el Registro Integral de Formalización Minera (REINFO) desde el derecho, evaluando los impactos de su continuidad ininterrumpida —de medida transitoria a permanente— sobre derechos fundamentales como el derecho al medio ambiente sano, y debatiendo si el ordenamiento jurídico cuenta con instrumentos suficientes para revertir una situación tan compleja en la coyuntura actual. El segundo artículo estudia la capacidad estatal en Madre de Dios entre 2021 y agosto de 2025, articulando el análisis del REINFO con el del Mecanismo Intersectorial para la Protección de Personas Defensoras de Derechos Humanos. Sus hallazgos son contundentes: la capacidad estatal es profundamente débil, explicada por la falta de coerción, la ausencia de respaldo ciudadano, la débil coordinación interinstitucional y la corrupción.

El tercer artículo presenta un estudio longitudinal sobre la relación entre inversión pública y desarrollo humano en los pueblos awajún y wampis de la provincia de Condorcanqui, región Amazonas, durante el período 2004-2019. Sus resultados son reveladores: la inversión en educación tiene un efecto significativo y directo sobre el índice de desarrollo humano, mientras que la inversión en salud presenta resultados paradójicos e inversos a los esperados por la teoría, lo que el estudio atribuye a la ausencia de un diseño intercultural en la planificación sectorial. El estudio muestra que la inversión pública con enfoque intercultural no solo es más justa, sino más eficaz.

Cierra la sección de artículos un estudio sobre la Red Eclesial Panamazónica (Repam) y uno de sus instrumentos centrales, la Escuela de Derechos Humanos. Así pues, la configuración de esta iniciativa que alienta la agencia de los pueblos indígenas amazónicos. El artículo evidencia que la Repam se establece como un espacio institucional de fortalecimiento de las resistencias indígenas que busca constituirse como alternativa al extractivismo desde los territorios.

En este número también presentamos las reseñas de cuatro libros recientemente publicados: *El sueño del tigre achuar. Testimonio y recuerdos del líder indígena Tomás Maynas Carijano,* de Renato Pita Zilbert, por María Chavarría Mendoza; *Imaginarios Urbanos en la Amazonía Indígena. Historias de alteridad, poder y desafío*, de Fernando Santos Granero y Emanuele Fabiano (eds.), por Piero Chiu; *El río infinito* de Manuel Cornejo, por Andrea Cabel y *Amazónicas* de Juan Carlos Galeano, por Sergio Luján Sandoval.

Finalmente ofrecemos el testimonio de María Victoria Fernández Herlan, sobre el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía y Biblioteca Amazónica: dos espacios culturales en Iquitos, Perú, y su importancia para comprender los procesos históricos y actuales de la Amazonía.

Sin duda, la Amazonía peruana continúa siendo un espacio de tensiones y disputas entre modelos y visiones del mundo; entre políticas del Estado y derechos de los pueblos indígenas; entre silencios mediáticos y memorias territoriales; entre la fragilidad institucional y la persistencia organizativa de los pueblos. La revista Amazonía peruana brinda estas investigaciones como contribución al debate académico y público y a la construcción de una relación más justa entre el Estado, la sociedad nacional y los pueblos indígenas.

Ismael Vega
Director
Revista *Amazonía Peruana*

TEMÁTICA

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 19-42
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/qts3m846

SOSTENER LA VIDA, DISPUTAR EL GÉNERO: CUIDADO Y AGENCIA POLÍTICA DE MUJERES INDÍGENAS EN PROYECTOS SOCIOAMBIENTALES DE LA AMAZONÍA PERUANA

SUSTAINING LIFE, CONTESTING GENDER FRAMEWORKS: CARE AND POLITICAL AGENCY AMONG INDIGENOUS WOMEN IN SOCIO-ENVIRONMENTAL PROJECTS IN THE PERUVIAN AMAZON

Tania Valenzuela Tipián
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Argentina)
tania.valenzuelat@gmail.com
https://orcid.org/0009-0002-3228-9753

Envío: 23 de marzo de 2026 *Aceptación: 12 de junio de 2026* *Publicación: 31 de julio 2026*

Resumen

Este artículo analiza las tensiones que emergen en la implementación del enfoque de género en proyectos socioambientales en la Amazonía peruana a partir de una sistematización crítica de la experiencia profesional de la autora como especialista en género en un proyecto de adaptación climática desarrollado en la provincia de Atalaya, Ucayali, entre 2023 y 2025. Desde una perspectiva de antropología feminista situada, examina

CC BY

los costos y condiciones de la participación de las mujeres indígenas, la fragilidad institucional del enfoque de género, las disputas en torno al cuidado y su relevancia para pensar debates sobre transiciones socioecológicas justas. Los resultados muestran que el enfoque de género puede reducirse, en determinados contextos, a una lógica de cumplimiento burocrático que invisibiliza las condiciones materiales y relacionales que sostienen la participación. Asimismo, evidencian que las mujeres indígenas no son beneficiarias pasivas, sino actoras que negocian, cuestionan y resignifican los marcos institucionales desde sus propias prácticas. El artículo propone que el cuidado no constituye un componente adicional de los proyectos, sino una condición fundamental para sostener la vida y cualquier horizonte de transformación socioambiental justa.

Palabras claves: género; cuidado; mujeres indígenas; proyectos socioambientales; transiciones justas; Amazonía peruana; ecología política feminista.

Abstract

This article analyzes the tensions that emerge in the implementation of gender approaches in socio-environmental projects in the Peruvian Amazon through a critical systematization of the author's professional experience as a gender specialist in a climate adaptation project carried out in the province of Atalaya, Ucayali, between 2023 and 2025. Drawing on a feminist situated anthropology perspective, it examines the costs and conditions of Indigenous women's participation, the institutional fragility of gender approaches, disputes surrounding care, and the relevance of care for broader debates on just socio-ecological transitions. The findings show that, in certain contexts, gender approaches can be reduced to a logic of bureaucratic compliance that obscures the material and relational conditions sustaining participation. At the same time, they reveal that Indigenous women are not passive beneficiaries but active agents who negotiate, challenge, and resignify institutional frameworks through their own practices. The article argues that care is not an additional component of socio-environmental projects, but a fundamental condition for sustaining life and advancing any horizon of just socio-environmental transformation.

Keywords: gender; care; indigenous women; socio-environmental projects; just transitions; Peruvian Amazon; feminist political ecology.

1. Introducción

En los últimos años, el enfoque de género se ha consolidado como un requisito explícito en el diseño e implementación de proyectos socioambientales en la Amazonía. Su incorporación responde, en gran medida, a exigencias de donantes y marcos internacionales que buscan garantizar la inclusión de las mujeres en procesos de desarrollo sostenible. Sin embargo, en la práctica, esta incorporación no siempre se traduce en transformaciones significativas en las relaciones de poder que estructuran la vida cotidiana en los territorios.

En la Amazonía peruana, los efectos del cambio climático se entrelazan con procesos históricos de despojo territorial, expansión extractivista y debilidad crónica del Estado en territorios indígenas. Las mujeres indígenas, vinculadas a la gestión de la chacra, el cuidado del agua y el sostenimiento cotidiano de la vida comunitaria, experimentan estos impactos de manera diferenciada (Organización Internacional del Trabajo [OIT], 2023). Desde mediados de la década de 2010, las políticas públicas peruanas han comenzado a incorporar explícitamente el enfoque de género en sus intervenciones climáticas, en línea con una tendencia más amplia en la gobernanza climática internacional (Stevenson, 2020). Un hito relevante en este proceso fue la aprobación del Plan de Acción de Género y Cambio Climático (PAGCC) en 2016, que consolidó la incorporación del enfoque de género en las políticas climáticas nacionales (Ministerio del Ambiente [MINAM] & Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables [MIMP], 2016) . Este proceso expresa una tendencia global hacia la institucionalización del género en la gobernanza climática que, sin embargo, enfrenta tensiones profundas entre sus aspiraciones normativas y sus efectos concretos en los territorios.

En estos contextos, el enfoque de género no desaparece, sino que se despliega en formas específicas, es decir, como requisito técnico, lenguaje institucional y conjunto de actividades delimitadas que, si bien visibilizan a las mujeres, no necesariamente logran transformar de manera sostenida las condiciones que hacen posible su participación. En este sentido, el género opera muchas veces como una capa que se superpone a los proyectos sin alterar sus lógicas de fondo, produciendo lo que podría entenderse como una forma de cumplimiento burocrático (Cornwall, 2007; Harcourt, 2019). Al mismo tiempo, en los márgenes de esas intervenciones, emergen prácticas que los proyectos no prevén ni registran. Esto sugiere formas de sostener lo colectivo, de reorganizar el cuidado, de disputar los espacios desde adentro.

Así, comprender qué ocurre en ese espacio entre el diseño institucional y la vida en el territorio es el punto de partida de este artículo.

Este artículo parte de una pregunta central: ¿de qué manera el enfoque de género es instrumentalizado, disputado o resignificado en los proyectos socioambientales implementados en la Amazonía peruana, y qué lugar ocupan las prácticas de cuidado de las mujeres indígenas en la construcción de horizontes de transición socioecológica justa? La pregunta articula dos dimensiones que suelen tratarse de manera separada en la literatura. Por un lado, la crítica a la instrumentalización burocrática del género en los proyectos de desarrollo y adaptación climática, y la teorización del cuidado como práctica política y condición material de posibilidad para transiciones socioecológicas justas, por otro.

El artículo se basa en una sistematización crítica de mi experiencia profesional como especialista en género en un proyecto de adaptación climática implementado en la provincia de Atalaya, región Ucayali, entre 2023 y 2025, desde una perspectiva de antropología feminista situada (Haraway, 1991). Esta perspectiva reconoce el lugar de enunciación de quien investiga como parte constitutiva del conocimiento producido, lo que implica analizar desde adentro de los mismos procesos que se examinan y asumir la reflexividad como herramienta crítica permanente. El texto se organiza de la siguiente manera. En primer lugar, se revisan los principales aportes teóricos en torno a la institucionalización del género en la gobernanza climática, los feminismos latinoamericanos y el cuidado como práctica política. En segundo lugar, se presenta la estrategia metodológica. En tercer lugar, se analizan las tensiones identificadas desde cuatro dimensiones analíticas: los costos y condiciones de la participación de las mujeres indígenas, la fragilidad institucional del enfoque de género, las disputas y resignificaciones desde el cuidado, y el cuidado como condición de posibilidad. Finalmente, se proponen reflexiones orientadas a repensar las intervenciones socioambientales desde una mirada construida en diálogo con el territorio.

2. Marco conceptual y debates

El análisis del enfoque de género en proyectos socioambientales en la Amazonía peruana se inscribe en un campo de debates que conectan escalas globales, regionales y territoriales. En estos cruces se configuran tanto las formas en que el género es incorporado en la gobernanza climática como las tensiones que emergen en su implementación. Este marco articula tres ejes:

la institucionalización del género en la gobernanza climática y su traducción en dispositivos de intervención, los aportes de los feminismos latinoamericanos para pensar territorio y poder, y las contribuciones de la ecología política feminista para comprender el cuidado como dimensión central en las transiciones socioambientales.

2.1. Género en la gobernanza climática y su institucionalización

En las últimas dos décadas, los espacios internacionales de discusión sobre cambio climático han incorporado de manera progresiva el enfoque de género en las agendas de adaptación y mitigación. La Agenda de Acción de Género de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC) constituye un punto de inflexión al promover la igualdad y la participación de las mujeres en las políticas climáticas. Sin embargo, esta incorporación se ha dado principalmente a través de mecanismos institucionales que tienden a estandarizar categorías y procedimientos.

Como señala Stevenson (2020), la inclusión del género en la gobernanza climática global suele traducirse en una institucionalización formal de la participación, donde las categorías diseñadas a nivel internacional no siempre dialogan con las formas locales de comprender el territorio y la vida. En contextos como la Amazonía peruana, esta distancia se expresa cuando los marcos globales se traducen en exigencias administrativas para los proyectos sin alterar las relaciones de poder que estructuran los territorios.

En el Perú, un momento clave en este proceso fue la aprobación, en 2016, del Plan de Acción de Género y Cambio Climático (PAGCC), elaborado por el Ministerio del Ambiente (MINAM) en articulación con ONU Mujeres (MINAM & MIMP, 2016). A partir de este marco, el enfoque de género se ha incorporado de manera sistemática en proyectos socioambientales, tanto por compromisos multilaterales como por requerimientos de la cooperación internacional. No obstante, la brecha entre estos marcos normativos y su implementación en los territorios sigue siendo persistente.

Diversos estudios han mostrado que, en este tránsito, el género ha adquirido un lugar central en el discurso del desarrollo sin que ello implique necesariamente transformaciones sustantivas. Cornwall (2007) advierte que el género se ha convertido en un *buzzword*, mientras que Harcourt (2019) señala que la experticia en género se activa principalmente en función de requisitos administrativos. En la práctica, el enfoque suele traducirse en

indicadores de participación, porcentajes de asistencia o actividades puntuales, mientras que las estructuras que producen desigualdad permanecen intactas.

Esta forma de operación produce lo que Cornwall (2007) denomina encapsulación del género. Las cuestiones de género quedan contenidas en espacios específicos, como talleres de liderazgo, oficinas o indicadores, sin cuestionar las relaciones de poder que las sostienen. En la misma línea, Batliwala (2015) muestra cómo el discurso del empoderamiento ha sido progresivamente despolitizado y convertido en un objetivo técnico. En el contexto amazónico, ello se traduce en formas de participación que priorizan el cumplimiento de metas antes que el reconocimiento de las prácticas y demandas de las mujeres indígenas.

2.2 Feminismos latinoamericanos y disputas por el territorio

Frente a estas limitaciones, los feminismos comunitarios y ecofeministas de América Latina han desarrollado marcos que permiten repensar la relación entre género, territorio y poder desde otros puntos de partida. Cabnal (2010) propone la noción de territorio-cuerpo-tierra para señalar que los cuerpos de las mujeres y los territorios que habitan no son espacios separados sino continuos, atravesados por las mismas violencias históricas y sostenidos por las mismas prácticas cotidianas de cuidado y resistencia. Esta perspectiva sitúa el cuidado en el centro de la vida comunitaria y lo reconoce como una dimensión política, no como un rol naturalizado. En diálogo con esta propuesta, Tzul Tzul (2018), desde el contexto maya guatemalteco, muestra cómo los sistemas de gobierno comunal indígena se sostienen sobre tramas de parentesco y trabajo colectivo en los que las mujeres ocupan un lugar central, aunque frecuentemente invisibilizado por las estructuras organizativas formales que los proyectos reconocen y con las que interactúan.

Svampa (2019) muestra que el avance del neoextractivismo en América Latina no solo intensifica los conflictos sobre el territorio, sino que transforma el lugar político de las mujeres indígenas en esos procesos, pues son ellas quienes sostienen cotidianamente aquello que el extractivismo amenaza. Desde el ecofeminismo latinoamericano, Barbosa (2015) y Gutiérrez Aguilar (2014) amplían esta lectura al señalar que la subordinación de las mujeres y la explotación ambiental comparten raíces históricas comunes, y que las luchas por la reproducción de la vida desbordan los marcos institucionales porque responden a lógicas que estos no logran contener. Estos aportes permiten comprender los proyectos socioambientales no solo como intervenciones

técnicas, sino también como espacios donde se disputan sentidos sobre el territorio, la vida y las formas legítimas de sostenerlos.

Estos marcos tienen una resonancia particular en el contexto amazónico peruano, donde las organizaciones de mujeres indígenas han desarrollado formas propias de articular la defensa del territorio con la politización del cuidado. Organizaciones como la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP) han posicionado la agenda de género y territorio en espacios de incidencia nacional e internacional, generando discursos que conectan la violencia sobre los cuerpos de las mujeres con la violencia sobre los territorios que habitan (Jave, 2018). En este proceso, el cuidado no aparece como una dimensión privada o doméstica, sino como una práctica colectiva desde la que se disputa el sentido del territorio y de la vida comunitaria. Leer los proyectos socioambientales desde estos marcos implica reconocer que las mujeres indígenas no son beneficiarias pasivas de intervenciones externas, sino actoras que llevan al encuentro con los proyectos sus propias categorías, demandas y formas de organizar lo colectivo, muchas veces en tensión con los objetivos institucionales que esos proyectos persiguen.

Estas discusiones adquieren matices particulares en los contextos amazónicos, donde las relaciones de género, parentesco y vida colectiva han sido ampliamente abordadas por la antropología. Gow (1991) mostró que entre los yine el parentesco no constituye una estructura fija, sino un proceso relacional que se construye y sostiene cotidianamente mediante la convivencia, la alimentación compartida y la producción continua de vínculos. Por su parte, Belaunde (2008) señala que las relaciones de género en los pueblos amazónicos se articulan con concepciones específicas sobre el cuerpo, la sangre, la memoria, la reproducción y el trabajo, que no pueden comprenderse plenamente desde categorías producidas en otros contextos históricos y culturales. Estas perspectivas, junto con otros trabajos etnográficos sobre pueblos amazónicos de filiación *arawak*, permiten reconocer que las actividades vinculadas al cuidado forman parte de procesos más amplios de producción de personas, relaciones y continuidad social.

Incorporar estas lecturas resulta relevante para el análisis de los proyectos socioambientales porque permite comprender por qué las categorías institucionales del género pueden generar tensiones específicas en contextos amazónicos. Las formas en que las mujeres indígenas sostienen la vida cotidiana, los vínculos familiares y comunitarios, y la gestión de sus territorios

no siempre coinciden con los supuestos desde los cuales se diseñan las intervenciones. En este sentido, más que asumir una ausencia de agencia o de conciencia sobre las desigualdades que enfrentan, estas aproximaciones invitan a reconocer que sus prácticas y formas de organización pueden desbordar, resignificar o cuestionar los marcos institucionales desde los cuales dichas categorías han sido construidas.

2.3. Ecología política feminista, metabolismo social y cuidado

La ecología política feminista ofrece herramientas para comprender cómo las relaciones con el territorio se construyen desde la vida cotidiana (Rocheleau et al., 1996). En los contextos amazónicos, las actividades productivas y reproductivas no se presentan como esferas separadas: el trabajo en la chacra, el cuidado del territorio y el sostenimiento de los vínculos comunitarios forman parte de procesos entrelazados que hacen posible la reproducción de la vida. Esta imbricación es precisamente lo que los marcos de intervención de los proyectos tienden a fragmentar al separar componentes de liderazgo, producción y género como si fueran dimensiones independientes.

El concepto de metabolismo social permite profundizar esta lectura al poner en el centro el intercambio material y energético entre sociedad y naturaleza, reconociendo el papel del trabajo humano en la sostenibilidad de estos procesos (Oliveros, 2023). Desde esta perspectiva, se hace visible lo que permanece fuera del campo de intervención de las políticas y proyectos, es decir, las labores de cuidado y reproducción social, sostenidas principalmente por mujeres. Según Pérez Orozco (2014), los cuidados permanecen invisibles porque no se valoran, no se miden, y por ello no se consideran en la planificación política. Nombrar este metabolismo oculto no constituye únicamente un gesto analítico, sino también político. Implica reconocer que los proyectos descansan sobre trabajos cotidianos de cuidado que rara vez registran o redistribuyen. Desde esta perspectiva, la invisibilización del cuidado no aparece como una simple omisión, sino como parte de las condiciones que sostienen determinadas formas de intervención (Federici, 2018).

A partir de estos aportes, el cuidado emerge como una dimensión clave para repensar las transiciones socioambientales. Herrero (2019) propone poner la vida en el centro como principio organizador de la política climática, lo que implica reconocer que cualquier transición que ignore el trabajo de sostenimiento reproduce las mismas jerarquías con otro vocabulario. Por su

parte, Salleh (2017) formula esto de manera similar a través de la noción de trabajo meta-industrial, entendido como el conjunto de labores de cuidado y reproducción que sostienen la vida y que deberían ocupar un lugar central en cualquier transición ecosocial, no como un complemento, sino como su fundamento material.

Al mismo tiempo, el cuidado no está exento de tensiones. Rousseau y Morales (2018) advierten que el cuidado puede convertirse en una fuente de sobrecarga si no se acompaña de transformaciones estructurales en la distribución del poder. El cuidado es, por tanto, un terreno de disputa, pues puede sostener procesos de organización, acción colectiva y contestación política. Sin embargo, puede ser capturado por lógicas institucionales o reforzar desigualdades si se naturaliza como responsabilidad femenina. Desde esta perspectiva, las prácticas de cuidado no son el margen de las transiciones socioecológicas justas, sino su condición. Sin reconocer el trabajo que sostiene la vida, cualquier horizonte de transición reproduce las mismas desigualdades con otro vocabulario. Este conjunto de debates permite situar el análisis en un cruce de escalas donde se intersectan la gobernanza climática global, las políticas nacionales y las prácticas territoriales, y donde las disputas en torno al género y el cuidado adquieren un sentido político que este artículo busca examinar desde adentro.

En este marco, si bien el análisis se centra en la implementación de un proyecto de adaptación climática, el caso examinado aporta elementos para reflexionar sobre debates más amplios en torno a las transiciones socioecológicas justas, particularmente respecto a las condiciones materiales y relacionales que sostienen la participación de las mujeres en los territorios.

3. Metodología

Este artículo se construye a partir de una sistematización crítica de mi experiencia como especialista en género en un proyecto de adaptación climática implementado en la provincia de Atalaya, región Ucayali, entre 2023 y 2025. El proyecto buscó fortalecer la resiliencia y capacidad de adaptación de mujeres indígenas frente al cambio climático mediante acciones vinculadas al liderazgo, la producción sostenible y el acceso a recursos económicos. Mi participación se concentró en el componente de fortalecimiento del liderazgo de mujeres indígenas, que involucró el diseño e implementación de procesos formativos en trece comunidades de la provincia.

La perspectiva que orienta el análisis es la de la antropología feminista situada (Haraway, 1991), la cual reconoce que todo conocimiento se produce desde posiciones sociales e históricas específicas. En este caso, el análisis se construye desde mi participación directa en los procesos examinados, lo que permite acceder a dinámicas institucionales y territoriales que no siempre resultan visibles desde aproximaciones externas. Al mismo tiempo, esta posición exige asumir la reflexividad como una herramienta crítica permanente para examinar las condiciones desde las cuales se produce el conocimiento.

A lo largo de la implementación del proyecto participaron 216 mujeres de pueblos asháninka, asháninka y yine, aunque no todas lo hicieron de manera continua ni en la totalidad de las actividades. Dado el carácter de sistematización crítica que orienta este trabajo, el análisis no busca realizar una comparación entre las experiencias de las mujeres de estos tres pueblos indígenas ni profundizar en sus particularidades culturales, sino identificar tensiones y patrones compartidos en la implementación del enfoque de género en proyectos socioambientales. El alcance de esta investigación privilegia el análisis de tensiones y procesos compartidos observados durante la ejecución del proyecto, dejando para futuras investigaciones la exploración de las especificidades culturales y las distintas concepciones del cuidado, la participación o el liderazgo presentes en cada pueblo.

La participación de las mujeres en los proyectos no sigue trayectorias lineales ni predecibles, sino que responde a condiciones, tiempos y decisiones propias que varían a lo largo del proceso. Las fuentes incluyen registros de campo elaborados durante la facilitación de talleres y el acompañamiento a procesos organizativos, así como notas de campo y materiales producidos durante la implementación del proyecto. El análisis se nutre además de un ejercicio reflexivo posterior sobre la experiencia profesional desarrollada en dicho contexto. La interpretación se apoya en situaciones recurrentes que permiten identificar patrones en la implementación del enfoque de género y en las formas en que las mujeres negocian, resignifican o desbordan los marcos institucionales.

Desde el punto de vista ético, el artículo no incluye nombres de personas, comunidades, organizaciones ni proyectos específicos, priorizando la protección de quienes participaron en los procesos analizados. Las situaciones descritas han sido elaboradas de manera que no permitan la identificación directa de los actores involucrados. Esta decisión responde tanto a criterios de confidencialidad como a una opción analítica orientada a centrar la

atención en las dinámicas y tensiones que emergen en la implementación del enfoque de género por encima de las trayectorias individuales o casos particulares. De este modo, el análisis busca comprender procesos que trascienden experiencias específicas y que permiten reflexionar sobre desafíos más amplios presentes en los proyectos socioambientales con enfoque de género en la Amazonía peruana.

4. Resultados y discusión

El análisis de la implementación del enfoque de género en proyectos socioambientales en la Amazonía peruana permite identificar una serie de tensiones que atraviesan los procesos de participación de las mujeres indígenas. Estas tensiones no se expresan únicamente en el plano institucional, sino también en las condiciones materiales, corporales y relacionales que hacen posible o limitan dicha participación.

A partir de la sistematización de mi experiencia profesional en la provincia de Atalaya, se proponen cuatro dimensiones analíticas que permiten comprender estas dinámicas: (i) los costos y condiciones de la participación de las mujeres indígenas, (ii) la fragilidad institucional del enfoque de género, (iii) las disputas y resignificaciones desde el cuidado, y (iv) el cuidado como condición de posibilidad.

4.1. Costos y condiciones de la participación de las mujeres indígenas

En el marco de los procesos de fortalecimiento del liderazgo de mujeres indígenas impulsados por proyectos de intervención en la provincia de Atalaya, la participación no se distribuye de manera homogénea entre las mujeres involucradas. Por el contrario, tiende a concentrarse en un grupo reducido que reúne determinadas condiciones materiales, relacionales y simbólicas. Son estas mujeres quienes suelen ser convocadas de manera recurrente por distintas instituciones para involucrarse en talleres, eventos y espacios de representación, convirtiéndose en figuras visibles dentro y fuera de sus comunidades.

Sin embargo, esta visibilidad no se sostiene únicamente en las capacidades individuales promovidas por los procesos de formación. La posibilidad de participar de manera sostenida en estos espacios se encuentra estrechamente vinculada a arreglos domésticos que permiten o limitan la redistribución del trabajo de cuidado. En aquellos casos en los que las mujeres cuentan

con redes de apoyo, especialmente al interior del hogar, la participación se vuelve viable. En los procesos de acompañamiento y formación, aparecía con claridad que poder salir de la comunidad durante varios días, viajar a la ciudad o asumir responsabilidades fuera del ámbito cotidiano implicaba reorganizar el cuidado de los hijos e hijas, los animales, la chacra y las actividades comunales.

En algunos casos, esta reorganización era posible gracias a acuerdos familiares o al apoyo de otras mujeres de la familia; en otros, no. Esta diferencia condicionaba de manera directa la posibilidad de sostener trayectorias de participación y asumir responsabilidades de liderazgo. De este modo, el liderazgo promovido por los proyectos descansa sobre una infraestructura de cuidado que no es reconocida ni abordada por las intervenciones. A ello se suma la sobrecarga diferencial que recae sobre las lideresas ya posicionadas. La reiterada convocatoria a las mismas mujeres para múltiples actividades produce una acumulación de responsabilidades que no se redistribuye colectivamente, sino que se concentra en trayectorias individuales.

Esta dinámica no solo limita la ampliación de la participación, sino que intensifica las exigencias sobre quienes ya ocupan estos espacios, generando tensiones entre las demandas institucionales y las responsabilidades comunitarias y familiares. En parte, esta concentración responde a dinámicas propias de los proyectos, pues ante la presión por asegurar resultados y participación, se recurre a mujeres que ya son reconocidas y que "funcionan" en términos institucionales, lo que refuerza su visibilidad y reduce las posibilidades de incorporación de otras.

Esta dinámica se hizo particularmente visible durante una visita a una comunidad indígena de la provincia realizada para preparar una actividad sobre prevención de incendios forestales. En una conversación con una lideresa ampliamente reconocida en el territorio, ella comentaba que era convocada de manera constante por proyectos, instituciones públicas y organizaciones para participar en reuniones, talleres y espacios de representación. Además de asumir diversos cargos comunitarios, señalaba que su participación dependía en gran medida del apoyo de su esposo en el cuidado de sus hijos cuando debía desplazarse a la ciudad. Al mismo tiempo, manifestaba cierto cansancio frente a la reiterada demanda institucional sobre las mismas mujeres y cuestionaba que los proyectos recurrieran siempre a las lideresas ya conocidas mientras otras permanecían al margen de estos espacios.

Esta conversación permitía observar una tensión entre la necesidad institucional de asegurar la participación y la concentración de las oportunidades en un grupo reducido de mujeres ya reconocidas por los proyectos minadas condiciones, mientras el cuidado se reorganiza para sostenerlos.

Los desplazamientos asociados a la participación, particularmente aquellos que implicaban estancias de varios días fuera de la comunidad, introducen, además, una serie de costos que los proyectos no siempre consideran en su diseño. La reorganización del cuidado, la ausencia del hogar, el cuidado de hijos e hijas en contextos de movilidad y las condiciones materiales de estos desplazamientos forman parte de estos costos. En algunos casos, estos movimientos generan tensiones en las relaciones de pareja y en el entorno familiar, evidenciando que la participación en espacios públicos no es un proceso neutro, sino una práctica que reconfigura equilibrios domésticos preexistentes.

Estas tensiones pueden expresarse en mecanismos de control, cuestionamiento o sanción hacia las mujeres que participan, evidenciando que la participación en espacios institucionales externos reorganiza equilibrios relacionales preexistentes dentro de la pareja y la comunidad. En un sentido cercano a lo que Segato (2018) describe como pedagogías de la crueldad, estas situaciones pueden interpretarse como formas de disciplinamiento orientadas a restituir determinados acuerdos relacionales frente a su reconfiguración. No obstante, se trata de dinámicas que operan en registros distintos a los analizados por la autora y que deben comprenderse considerando la complejidad de las relaciones de género en contextos indígenas amazónicos. En este sentido, el acceso a espacios de formación o liderazgo institucional no implica necesariamente una ampliación lineal de la autonomía, sino que puede activar conflictos que los proyectos no anticipan ni abordan.

En conjunto, estos elementos permiten sostener que la participación y los liderazgos promovidos por los proyectos no pueden entenderse como el resultado directo de procesos de capacitación, sino como una práctica arraigada en entramados de cuidado, relaciones de poder y condiciones materiales específicas. La omisión de estos factores en el diseño de las intervenciones no solo limita su alcance, sino que puede contribuir a reproducir desigualdades al trasladar los costos de la participación a las propias mujeres. En este sentido, más que ampliar el acceso al liderazgo, los proyectos pueden estar reconfigurando, y en algunos casos intensificando, las condiciones bajo las cuales este se vuelve posible.

4.2. Fragilidad institucional del enfoque de género

La incorporación del enfoque de género en los proyectos analizados se presenta como un componente transversal, alineado con marcos institucionales y compromisos de la cooperación internacional. Sin embargo, en la práctica, su implementación depende de condiciones organizativas y decisiones que no siempre lo sostienen en el tiempo. Esta fragilidad no es excepcional sino estructural, pues también responde a la forma en que el género se inserta en los proyectos, no como principio organizador sino como requisito que debe coexistir con otras prioridades.

En el caso observado, el componente de género fue inicialmente planteado como un eje central del diseño, con actividades orientadas al fortalecimiento del liderazgo de mujeres y su participación en la gestión de recursos y en espacios de toma de decisiones. A lo largo de la ejecución, este componente fue perdiendo peso frente a ejes considerados prioritarios, vinculados principalmente a resultados productivos y económicos. Este desplazamiento no se expresó en el discurso institucional, donde el género continuaba siendo mencionado como enfoque transversal, sino en decisiones concretas sobre asignación de recursos, tiempo disponible para las actividades y continuidad de los procesos iniciados. Esto es lo que Harcourt (2019) describe como la precariedad de la experticia en género: un saber que se moviliza para cumplir requisitos, pero que cede terreno cuando compite con otras prioridades. En otras palabras, cuando los recursos se reducen, el componente de género suele ser uno de los primeros en contraerse.

En la práctica, la participación de las mujeres en actividades fuera de sus comunidades implicaba costos que los proyectos cubrían de manera desigual: transporte fluvial, alimentación y cuidado de hijos e hijas durante la ausencia. Cuando estos apoyos se reducían o desaparecían, la participación dejaba de ser viable para muchas de ellas. Lo que desde la lógica institucional podía interpretarse como falta de autonomía era, en realidad, el reconocimiento de condiciones materiales sin las cuales el desplazamiento resultaba imposible. Al no considerar estas necesidades como parte constitutiva de la intervención, los proyectos terminaban trasladando parte de sus costos operativos a las propias mujeres. En términos de Pérez Orozco (2014), los costos del cuidado permanecen invisibles porque no tienen lugar en los marcos de planificación, aunque constituyen una condición indispensable para la participación.

La discontinuidad en el acompañamiento tiene efectos concretos que van más allá de la participación en talleres o eventos. Acceder a espacios de

liderazgo o representación no se traduce automáticamente en la posibilidad de sostenerlos. Sin seguimiento y apoyo continuo, las lideresas enfrentan estas responsabilidades en condiciones que no han cambiado en su entorno, lo que puede derivar en sobrecarga, desgaste o abandono progresivo de estos espacios. En algunos casos, los procesos de fortalecimiento lograron que mujeres accedieran a cargos de representación comunal, un resultado significativo en contextos donde estos espacios han sido históricamente ocupados por hombres (Bonfil et al., 2008; Jave, 2018).

Sin embargo, cuando el componente de género fue recortado, estas mujeres quedaron ejerciendo esos roles sin el acompañamiento técnico ni el respaldo institucional que habían tenido durante el proceso. Esta brecha entre el acceso formal a espacios de liderazgo y las condiciones reales para ejercerlo revela que los proyectos pueden producir visibilidad sin producir transformación. La visibilidad institucional no sustituye las condiciones estructurales que hacen posible el ejercicio real del liderazgo, y la sostenibilidad de estos procesos requiere acompañamiento de largo plazo que sostenga lo que ocurre después del acceso.

De este modo, la fragilidad del enfoque de género no remite únicamente a fallas de implementación técnica, sino a su lugar dentro de la estructura misma de los proyectos. Su carácter transversal, lejos de garantizar su integración, puede diluirlo al no contar con recursos ni mecanismos específicos que aseguren su sostenibilidad. El género permanece presente en el discurso, pero su capacidad de incidir en las decisiones que organizan la intervención resulta limitada. Como señala Cornwall (2007), mientras el género siga operando como un *buzzword* que debe estar en todos lados sin anclarse en ninguno, su potencial transformador continuará siendo neutralizado por las mismas lógicas institucionales que dice querer cambiar.

Esta fragilidad no se limita al proyecto analizado, sino que se acumula a lo largo de múltiples intervenciones en el territorio. Durante un taller realizado en comunidades del distrito de Sepahua, al invitar a un grupo de mujeres a participar en una actividad formativa en la ciudad de Atalaya, ninguna manifestó inicialmente interés en asistir. Ante la insistencia del equipo, algunas explicaron que en experiencias previas con otros proyectos habían viajado durante horas por río para participar en actividades y, al llegar, no encontraron a nadie que las recibiera ni contaban con recursos para cubrir hospedaje o alimentación. Estas experiencias habían instalado una desconfianza que se trasladaba a nuevas convocatorias, independientemente

de la institución que las realizara. Reconstruir esa confianza requería tiempo, presencia y coherencia entre lo prometido y lo cumplido, condiciones que los ciclos cortos de financiamiento raramente permiten sostener.

4.3. Disputas y resignificaciones desde el cuidado

La participación de las mujeres en los espacios promovidos por los proyectos no responde a una lógica lineal de apropiación de contenidos ni de adhesión plena a las propuestas institucionales. Lo que se observa es una relación más compleja, en la que las mujeres negocian, aceptan, cuestionan o se distancian según sus propias lecturas de lo que está en juego. Esta forma de participación no siempre es reconocida por los proyectos, que tienden a valorar trayectorias continuas y predecibles, pero constituye una dimensión central para comprender lo que efectivamente ocurre en el territorio.

En algunos casos, las mujeres que ocupan posiciones de liderazgo establecen vínculos intermitentes con los proyectos. Esto quiere decir que participan en determinados momentos, se retiran en otros y retoman el vínculo cuando identifican oportunidades que consideran relevantes. Esta movilidad no expresa falta de compromiso. Por el contrario, refleja una forma de evaluar continuamente los costos y beneficios de la participación. La relación con el proyecto no es de dependencia ni de rechazo, sino de participación en sus propios términos, en la que las mujeres toman decisiones en función de sus propias prioridades y de las condiciones concretas en que se encuentran. Lejos de una relación pasiva, lo que emerge es una forma de agencia que no se ajusta a las expectativas institucionales pero que resulta coherente con las dinámicas locales.

El primer taller del programa de liderazgo, diseñado como un espacio de acompañamiento, invitaba a las participantes a reconstruir sus trayectorias de vida a través de una línea de tiempo en forma de río. Para abrir el espacio, compartí mi propia historia antes de invitar a las mujeres a hacer lo mismo, decisión que reconoce la posición de quien investiga como parte del proceso (Haraway, 1991). Lo que emergió superó el marco previsto. Resulta significativo que las trayectorias compartidas por las participantes se organizaran principalmente alrededor de experiencias vinculadas a la maternidad, las relaciones familiares, el trabajo y el cuidado. Más que relatos centrados en logros individuales o trayectorias de liderazgo, las historias situaban estos procesos en el marco de vínculos y responsabilidades cotidianas, en consonancia con estudios antropológicos que han mostrado la centralidad de

las relaciones y la producción de la vida social en los pueblos amazónicos (Belaunde, 2008; Gow, 1991).

Estos episodios conforman patrones recurrentes que revelan algo que los proyectos que buscan promover el liderazgo de mujeres indígenas rara vez logran sostener. Abrir espacios de enunciación colectiva requiere continuidad y condiciones de acompañamiento que los ciclos cortos de financiamiento y las decisiones institucionales no siempre garantizan. La apertura del espacio activó memorias y emociones que encontraron contención en la relación construida durante el proceso. Sin embargo, la reducción posterior del componente de género limitó la continuidad de estos espacios de encuentro y acompañamiento. Paradójicamente, aquello que resultó más significativo para las participantes fue también lo más difícil de sostener institucionalmente. Lo que ocurrió en estos espacios no fue un desvío del programa, sino su momento de mayor densidad, es decir, el punto en el que los marcos técnicos encuentran sus límites y las mujeres indígenas muestran, con su presencia concreta, qué es lo que el espacio necesita para sostenerse.

Los espacios de formación diseñados como instancias técnicas adquieren también otros sentidos en la práctica. Las sesiones orientadas al fortalecimiento de capacidades en liderazgo, producción o gestión se convierten con frecuencia en espacios donde circulan experiencias de vida, preocupaciones cotidianas y formas de sostener lo colectivo. El cuidado aparece de manera transversal en estos intercambios, es decir, en la presencia de hijos e hijas en los talleres, en las conversaciones sobre salud, alimentación o violencia, y en la manera en que se organizan los tiempos y las relaciones durante las actividades. El cuidado no se introduce desde el proyecto como contenido específico, sino que emerge desde las propias prácticas de las mujeres, reconfigurando el sentido de los espacios desde adentro.

En diálogo con Cabnal (2010), estas dinámicas pueden leerse como expresiones de lo que la autora denomina territorio-cuerpo-tierra: la noción de que el cuerpo de las mujeres y el territorio que habitan no son espacios separados sino continuos, atravesados por las mismas violencias históricas y sostenidos por las mismas prácticas cotidianas de cuidado y resistencia. Desde esta perspectiva, lo que ocurre en el espacio del taller no es ajeno a lo que ocurre en la chacra, en el río, en la asamblea o en el hogar, pues son expresiones de un mismo esfuerzo por sostener la vida frente a lógicas que la fragmentan. Las mujeres que reorganizan sus tiempos para participar, que traen a sus hijos e hijas consigo, que convierten una capacitación técnica

en un espacio de enunciación colectiva, no están improvisando respuestas individuales a situaciones difíciles. Están desplegando formas de cuidado que sostienen lo común sin esperar el permiso ni el reconocimiento institucional para hacerlo. En esta línea, Gutiérrez Aguilar (2014) señala que las prácticas orientadas a sostener lo común constituyen también formas de acción política que desbordan los marcos institucionales. Así, las mujeres no solo participan en los proyectos, sino que reconfiguran sus sentidos y usos desde sus propias prioridades y experiencias.

4.4. El cuidado como condición de posibilidad

La participación de las mujeres en los espacios promovidos por los proyectos se sostiene sobre condiciones materiales que rara vez son consideradas en el diseño de las intervenciones. A lo largo de la implementación del programa, era frecuente que las mujeres asistieran a los talleres acompañadas de sus hijos e hijas pequeñas, ante la imposibilidad de dejarlos al cuidado de otras personas. Los niños y niñas viajaban con ellas durante horas en bote, permanecían en los espacios de formación y, en algunos casos, enfermaban durante los días que duraban las actividades. Estas situaciones no aparecían en el diseño del proyecto, sino como contingencias que debían resolverse sobre la marcha. Lo que revelan no es un problema logístico aislado, sino una condición estructural: la participación está atravesada por el cuidado. Viajar, permanecer varios días fuera de la comunidad o asistir a sesiones prolongadas implica reorganizar la vida cotidiana. El cuidado no se suspende para participar; se desplaza, se reacomoda y se sostiene en condiciones más exigentes. En ese proceso, son las propias mujeres quienes absorben costos que permanecen invisibles para los indicadores y los marcos institucionales de los proyectos.

No obstante, el cuidado no opera únicamente como carga. En el mismo territorio donde esas condiciones materiales limitaban y tensionaban la participación, las mujeres construían procesos que el programa había contribuido a impulsar pero que pronto desbordaban sus marcos. Dos participantes fueron elegidas jefas de sus comunidades durante la implementación del proyecto. A partir de esos cargos, comenzaron a movilizar recursos, contactos y espacios de interlocución para responder a necesidades identificadas por ellas mismas. Una de ellas buscó orientación para afiliar su comunidad a una federación indígena que consideraba más representativa de sus intereses. En otra comunidad, una vicejefa solicitó apoyo técnico para redactar una carta

vinculada al saneamiento físico-legal del territorio con el objetivo de gestionar la construcción de una escuela. Más que resultados previstos por el proyecto, estas acciones muestran cómo las mujeres utilizaron los recursos y vínculos disponibles para atender prioridades definidas desde sus propios territorios.

Estas apropiaciones de los espacios impulsados por el proyecto no se limitaron a demandas organizativas o territoriales. En otro plano, una de las participantes compartió que atravesaba un proceso de separación de una pareja que ejercía violencia. Durante las actividades del proyecto encontró un espacio donde podía hablar de esa experiencia y reflexionar sobre ella junto a otras mujeres. No es posible establecer una relación causal directa entre el proyecto y las decisiones que posteriormente tomó, pero sí reconocer que estos espacios ofrecieron condiciones para que ciertas experiencias pudieran ser nombradas, compartidas y discutidas colectivamente.

A nivel institucional, algunas de las demandas expresadas por las participantes fueron sistematizadas y compartidas con distintas instituciones, entre ellas el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables. Entre las preocupaciones recurrentes figuraba la limitada capacidad de atención frente a situaciones de violencia en comunidades indígenas del distrito de Sepahua. Meses después se produjo una ampliación del personal destinado a esta atención. Más allá de los múltiples factores que pudieron contribuir a este resultado, la experiencia muestra cómo estos espacios pueden ayudar a visibilizar necesidades territoriales y fortalecer canales de interlocución con el Estado.

En conjunto, estos procesos muestran que las mujeres no se limitaron a ocupar los espacios promovidos por el proyecto, sino que los utilizaron para articular demandas, buscar respuestas y movilizar recursos en función de prioridades definidas desde sus propios territorios y experiencias. De este modo, el cuidado no aparece únicamente como una carga que los proyectos ignoran o como un rol que las instituciones naturalizan, sino también como una práctica desde la que las mujeres construyen agencia política. Herrero (2019) propone poner la vida en el centro no como consigna sino como principio organizador de las intervenciones.

Lo ocurrido en Atalaya sugiere que las mujeres ya lo hacían, con o sin el reconocimiento del proyecto. Utilizaban los recursos disponibles para fines que ellas mismas definían, sostenían lo colectivo en condiciones que los marcos institucionales no habían previsto y convertían espacios diseñados con otros objetivos en lugares desde donde defender el territorio, nombrar

la violencia y construir representación. Ese trabajo, que rara vez aparece en los indicadores de los proyectos, constituye una condición fundamental para sostener los procesos de transformación observados en el territorio.

Sin embargo, estos procesos enfrentan un límite estructural que el análisis no puede dejar de lado. La confianza que hizo posibles muchos de estos resultados no se construyeron únicamente en el marco del proyecto analizado, sino que se apoyaba en años de presencia institucional sostenida en el territorio. Esa confianza acumulada funcionaba como una infraestructura invisible sobre la que descansaban los procesos impulsados por el proyecto, pero que se erosionaba cada vez que un proyecto terminaba, un equipo cambiaba o un nuevo ciclo de financiamiento redefinía las prioridades desde espacios alejados del territorio.

Esta constatación permite formular una pregunta que los debates sobre transiciones socioecológicas justas raramente se hacen: ¿qué hace posible la transición antes de que empiece? Las mujeres que gestionaron el saneamiento de su territorio, que buscaron una federación que las representara, que enfrentaron situaciones de violencia o que llevaron sus demandas a instituciones estatales no estaban esperando que un proyecto las habilitara para actuar. Más bien, desplegaban prácticas cotidianas de cuidado, organización y defensa del territorio que encontraban en los proyectos recursos y oportunidades, pero que no dependían exclusivamente de ellos. En términos de Salleh (2017), este trabajo meta-industrial constituye la base sobre la que se sostienen los procesos de transformación. Una transición que no reconozca ese trabajo difícilmente puede considerarse justa, pues corre el riesgo de reproducir las desigualdades que pretende transformar bajo nuevos lenguajes y prioridades.

5. Reflexiones finales

El análisis desarrollado a partir de la experiencia en proyectos socioambientales en la Amazonía peruana permite observar que el enfoque de género aparece como un conjunto de prácticas, lenguajes y dispositivos que toman forma en contextos particulares y producen efectos concretos en el territorio. Su incorporación en los proyectos responde a marcos institucionales y compromisos globales, pero su implementación está atravesada por decisiones operativas, condiciones materiales y relaciones de poder que definen sus alcances y sus límites. Lo que este artículo ha intentado mostrar es precisamente ese tránsito que va del diseño al territorio, y lo que se pierde o transforma en el camino.

A lo largo del análisis se ha evidenciado que participar no se reduce a asistir. Implica reorganizar el cuidado, asumir costos materiales, sostener tensiones en distintos niveles y negociar con entornos que no siempre acompañan. Estas condiciones no son externas a la intervención, sino parte constitutiva de ella, aunque rara vez aparezcan en los diseños o evaluaciones de los proyectos. Cuando el enfoque de género se reduce a indicadores de asistencia o porcentajes de participación, lo que queda fuera del conteo es precisamente aquello que hace posible que alguien esté ahí.

Las mujeres, sin embargo, no se relacionan con los proyectos de manera pasiva. Negocian su participación, establecen vínculos intermitentes, utilizan los espacios disponibles y, en algunos casos, los reconfiguran hacia fines propios. Esta forma de agencia no siempre es reconocida por las lógicas institucionales, que tienden a valorar trayectorias continuas y predecibles, pero resulta central para comprender lo que efectivamente ocurre en el territorio. Las mujeres no esperan a que los proyectos las habiliten para actuar; actúan desde sus propias prácticas, prioridades y formas de organización, incluso cuando los marcos institucionales no logran reconocerlas plenamente.

El cuidado atraviesa todas estas dimensiones. No aparece únicamente como una carga invisibilizada, sino también como una práctica desde la cual se sostienen relaciones, se toman decisiones y se construye lo común. Las experiencias analizadas muestran que el cuidado no puede incorporarse como un componente adicional dentro de los proyectos, pues constituye una condición de posibilidad de la participación y de los procesos de transformación que estos buscan impulsar. Ignorarlo no lo elimina; simplemente desplaza sus costos hacia quienes participan.

Desde esta perspectiva, la incorporación del enfoque de género en los proyectos socioambientales no puede limitarse a indicadores de participación o acciones focalizadas en mujeres. Requiere atender a las condiciones concretas en las que se sostiene la vida: el cuidado, las relaciones, los tiempos y la confianza acumulada en el territorio. Estos procesos constituyen la base sobre la que descansan muchas de las transformaciones que los proyectos buscan promover. Reconocerlos supone tomar en serio las formas en que las propias mujeres organizan la vida colectiva, sostienen los vínculos y construyen respuestas frente a los desafíos que enfrentan en sus territorios.

Esta investigación presenta limitaciones que abren líneas de indagación futura. Si bien el análisis permitió identificar tensiones y patrones compartidos

en la implementación del enfoque de género en proyectos socioambientales, no profundiza en las distintas concepciones del cuidado, la agencia o las relaciones de género que pueden existir entre los pueblos asháninka, ashéninka y yine. Futuras investigaciones podrían explorar con mayor detalle estas particularidades y las formas específicas en que cada pueblo organiza la vida social, las responsabilidades colectivas y la relación entre género y territorio. Asimismo, el artículo privilegia una sistematización crítica de la experiencia profesional y una perspectiva reflexiva sobre los procesos observados. La incorporación más sistemática de testimonios directos y el desarrollo de estudios etnográficos de mayor profundidad podrían enriquecer futuras investigaciones sobre las relaciones entre género, cuidado y territorio en la Amazonía peruana.

Repensar las intervenciones socioambientales desde el cuidado no implica añadir un nuevo componente a los proyectos, sino cuestionar las condiciones bajo las cuales estos son diseñados, implementados y evaluados. Esto supone reconocer que los procesos de transformación no se sostienen únicamente en resultados medibles, sino también en relaciones, tiempos y prácticas que exceden los marcos institucionales. Atender a estas dimensiones no es un gesto complementario, sino una condición para construir intervenciones capaces de dialogar con las formas concretas en que la vida se sostiene en los territorios amazónicos.

Referencias bibliográficas

Barbosa, L. (2015). *Ecofeminismo en América Latina: Cuerpo, territorio y naturaleza*. Siglo XXI Editores.

Batliwala, S. (2015). *Engaging with empowerment: An intellectual and experiential journey*. Women Unlimited.

Belaunde, L. E. (2008). *El recuerdo de la luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. CAAAP.

Bonfil, P., Barrera, D., & Aguirre, I. (2008). *Los espacios conquistados: Participación política y liderazgo de las mujeres indígenas de México*. PNUD. https://dds.cepal.org/redesoc/publicacion?id=819

Cabnal, L. (2010). *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. Asociación Mujeres de Xalapán.

Cornwall, A. (2007). Buzzwords and fuzzwords: Deconstructing development discourse. *Development in Practice*, *17*(4–5), 471–484. https://doi.org/10.1080/09614520701469302

Federici, S. (2018). *Revolución en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de Sueños.

Gow, P. (1991). *Of mixed blood: Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford University Press.

Gutiérrez Aguilar, R. (2014). *Los ritmos del Pachakuti: Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*. Tinta Limón.

Harcourt, W. (2019). *The politics of feminist knowledge transfer: Gender training and gender expertise*. Palgrave Macmillan.

Haraway, D. (1991). *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. Routledge.

Herrero, Y. (2019). *Poner la vida en el centro*. Icaria Editorial.

IPCC. (2022). *Climate change 2022: Impacts, adaptation, and vulnerability — Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781009325844

Jave, I. (2018). *Participación política de las mujeres indígenas en el Perú: Avances y desafíos*. ONAMIAP / Oxfam.

Ministerio del Ambiente [MINAM] & Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables [MIMP]. (2016). *Plan de acción de género y cambio climático del Perú (PAGCC)*.https://www.minam.gob.pe/cambioclimatico/wpontent/uploads/sites/11/2015/12/PLAN-G%C3%A9nero-y-CC-16-de-JunioMINAM+MIMP.pdf

Oliveros, R. (2023). Metabolismo social: La contradicción entre la naturaleza y el capital. En C. D. D. Chimal (Ed.), *Exploraciones críticas e imaginarios alternativos* (pp. 10–30). CLACSO. https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2023/07/V1_Metabolismo-social_N1.pdf

Organización Internacional del Trabajo [OIT]. (2023). *Cuidado como eje transversal para el combate de los efectos del cambio climático*. https://genderclimatetracker.org/sites/default/files/Resources/Cuidado_Cambio_Climatico_ILO_2023.pdf

Pérez Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía: Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de Sueños.

Rocheleau, D., Thomas-Slayter, B., & Wangari, E. (1996). *Feminist political ecology: Global issues and local experiences*. Routledge.

Rousseau, S., & Morales Hudon, A. (2018). *Movimientos de mujeres indígenas en Latinoamérica: Género y etnicidad en el Perú, México y Bolivia*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. https://doi.org/10.18800/9786123174033

Salleh, A. (2017). *Ecofeminism as politics: Nature, Marx and the postmodern*. Zed Books.

Segato, R. (2018). *Contrapedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.

Stevenson, H. (2020). Reforming global climate governance in an age of bullshit. *Globalization*, *18*(1), 86–102. https://doi.org/10.1080/14747731.2020.1774315.

Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. CALAS / Siglo XXI.

Tzul Tzul, G. (2018). *Sistemas de gobierno comunal indígena: Mujeres y tramas de parentesco*. Editorial Maya Wuj / SOCEE Editorial.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 43-78
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/2021wm24

APRENDIENDO SOBRE EL BIENESTAR DESDE LA PERSPECTIVA DE JÓVENES INDÍGENAS AWAJÚN

LEARNING FROM AWAJUN INDIGENOUS YOUTH ABOUT THEIR PERSPECTIVES ON WELLBEING

Maria Amalia Pesantes
Dickinson College, USA
pesantma@dickinson.edu
https://orcid.org/0000-0002-0649-3649

Mariella Bazán Maccera
Salud Sin Límites Perú, Perú
mariella.bazan12@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9057-4355

Israel Ortiz Rodríguez
Salud sin Límites Perú, Perú
ortizr.israel@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-6967-1051

Neuhaus Henrike (Kika)
Natural Resources Institute, University of Greenwich, UK
h.neuhaus@gre.ac.uk
https://orcid.org/0009-0002-1245-5881

CC BY

Jorge Luis Atamain Guifin
Orpian-P, Perú
jlatamain@gmail.com

Pamela Giselle Katic
Natural Resources Institute, University of Greenwich, UK
p.g.katic@gre.ac.uk
https://orcid.org/0000-0001-7594-1081

Envío: 10 de marzo de 2026 Aceptación: 16 de junio de 2026 Publicación: 31 de julio 2026

Resumen

El concepto de bienestar es clave para las luchas y reivindicaciones indígenas. Este trabajo presenta una aproximación a los elementos que forman parte del bienestar desde la mirada de jóvenes awajún. Sus perspectivas nos muestran que, a pesar de estar creciendo en un contexto muy diferente al de sus padres, pues tienen mejor acceso a la educación secundaria y están en mayor contacto con la ciudad y la tecnología, muchos elementos de la concepción awajún del *Tajimat Pujut*, orientan sus preocupaciones y sus anhelos. La juventud indígena no suele estar al centro de las políticas públicas y consideramos que este trabajo permite compartir las reflexiones y frustraciones de un grupo de jóvenes awajún que a través de entrevistas, conversaciones, grupos focales y actividades artísticas nos enseñaron sobre la importancia de las relaciones sociales, el cuidado de la naturaleza, la crianza con valores awajún y la relevancia de los conocimientos de sus antepasados para forjar su futuro.

Palabras claves: bienestar, Amazonía peruana, awajún, juventud indígena.

Abstract

The concept of well-being is key to Indigenous struggles and demands. This work introduces us to the perspective of young Awajún people about well-being. Their perspectives show us that despite growing up in a very different context from that of their parents —many have had access to secondary education and are in greater contact with urban spaces and technology— many elements of the Awajún concept of Tajimat Pujut (a concept of

community and well-being) guide their concerns and aspirations. Indigenous youth are not usually at the center of public policy, and we believe that this work allows us to share the reflections and frustrations of a group of young Awajún people who, through interviews, conversations, focus groups, and artistic activities, taught us about the importance of social relationships, caring for nature, raising children with Awajún values, and the relevance of their ancestors' knowledge in shaping their future.

Keywords: Wellbeing, Peruvian Amazon, Awajun, Indigenous youth.

Financiamiento: El trabajo que sustenta este artículo fue implementado como parte del proyecto "*Water justice & youth mental health resilience: co-creating art-based solutions with Alaskan Native and Awajun communities*", financiado por el Consejo de Investigación de Artes y Humanidades del Reino Unido (*UK's Arts & Humanities Research Council*), bajo la referencia AH/X008061/1.

1. Introducción

Los jóvenes indígenas amazónicos contemporáneos han nacido y están creciendo en un contexto muy diferente al de sus padres pues muchos tienen acceso a la educación secundaria y están en mayor contacto con la ciudad y la tecnología (Espinosa 2009). Además, la juventud indígena actual está constantemente expuesta a agentes sociales que probablemente una generación antes no estaba en sus territorios. Hay más migrantes, mayor presencia de agencias gubernamentales y no gubernamentales, empresas privadas, misioneros, ambientalistas, actividades ilegales, investigadores, y miembros de movimientos sociales (Virtanen 2012). Todos estos procesos hacen que las vivencias y preocupaciones de los jóvenes indígenas sean particulares a esta nueva realidad. Este trabajo presenta una aproximación a los elementos que forman parte del concepto de bienestar desde la mirada de jóvenes awajún. Conocer sus anhelos e inquietudes contribuye a pensar en la forma en que las políticas sociales y proyectos en sus territorios pueden responder mejor a este grupo de la población.

a. Los cambios y transiciones en la Amazonía peruana

Si bien estudios históricos y arqueológicos evidencian que en la Amazonía ha habido asentamientos numerosos que hoy se considerarían urbanos, por siglos (Rostain et al. 2024; Zárate Botía y López Urrego 2018), el proceso

de urbanización contemporáneo tiene un pasado relativamente corto. La Amazonía ha atravesado desde los años 60 un proceso de urbanización constante que se explica, entre otras cosas, por una mayor inversión en vías de comunicación, una mayor presencia de servicios estatales principalmente educativos y de salud, así como oportunidades laborales para generar ingresos (Alexiades y Peluso 2015; Santos-Granero y Fabiano 2023). Es por ello que actualmente la mayoría de la población amazónica incluidas las personas pertenecientes a pueblos indígenas, viven en centros urbanos, o suelen pasar en ellos una considerable cantidad de tiempo, o han desarrollado vínculos estrechos con los espacios urbanos (Alexiades y Peluso 2015). Sin embargo, estas migraciones temporales o esporádicas no significa que los indígenas que migran se desconectan y alienan de sus comunidades de origen; por el contrario este tipo de migración transitoria genera vínculos entre las ciudades y las comunidades indígenas (Peluso 2015).

En este contexto, las nuevas generaciones de jóvenes indígenas tanto en el Perú como en otros países amazónicos, tienen una mayor conexión con espacios urbanos (Tuaza Castro y Colloredo-Mansfeld 2024; Dodd 2020). Es en las ciudades (grandes y pequeñas) en donde buscan oportunidades laborales e interactúan más con prácticas y modos de vida no indígenas tales como la ropa "occidental", la tecnología y la música (Dodd 2020). Además, progresivamente los pueblos indígenas se han vuelto más dependientes del mercado para satisfacer sus necesidades básicas por lo que el contacto con la ciudad es necesario (Santos-Granero y Fabiano 2023). Asimismo la ciudad les permite acceso a la tecnológica, a posibilidades de entretenimiento y a comodidades que les resultan atractivas (Santos-Granero y Fabiano 2023).

En las comunidades indígenas de la Amazonía Peruana, el acceso a servicios de telefonía e internet son cada vez más comunes (INEI 2025) lo que también incrementa la adopción de ideas y prácticas "occidentales." Es decir, no solo los que migran "experimentan la ciudad" pues la expansión del mercado con la llegada de productos de fuera, la construcción de carreteras que unen a las comunidades indígenas con la ciudad, la creación de escuelas, y la integración política a través de la titulación de tierras, así como las oportunidades laborales, han facilitado el aprendizaje del español y la incorporación de costumbres "mestizas" en las comunidades amazónicas (Ortega Rupay 2016; Santos-Granero y Fabiano 2023). En la región de Amazonas, en donde realizamos este estudio, tanto las misiones como el

sistema escolarizado iniciaron el proceso de cambio en valores y tradiciones awajún como el uso de la vestimenta tradicional, cambios en la comida, el uso de apellidos, así como la prohibición de prácticas culturales religiosas importantes para su espiritualidad (CAAAP, 2017).

Los cambios que se vienen dando en las comunidades y territorios indígenas suelen ser vistos con preocupación por las generaciones mayores (Dodd 2020; Espinosa 2012). Muchos recuerdan épocas de extrema pobreza y explotación a manos de mestizos y blancos (Dodd 2020) y en algunas comunidades amazónicas recuerdan haber vivido bajo prácticas de servidumbre, en donde la tierra no les pertenecía (Tuaza Castro y Colloredo-Mansfeld 2024). Incluso, en el Perú hay esfuerzos contemporáneos para visibilizar los abusos y masacres ocurridas en la época del caucho pues sus implicancias se viven hasta ahora en las vidas de muchos indígenas (Peralta 2026; Delfino 2026).

En el territorio awajún, sólo hace algunas décadas las organizaciones indígenas gestionaron la creación de colegios secundarios en las comunidades (GTAA 2026). Fue recién en los años 80 que las organizaciones indígenas consiguieron fondos externos para lograr la titulación de sus comunidades indígenas e incluso lograron la creación de los distritos del Río Santiago, del distrito de Imaza y de la provincia de Condorcanqui (GTAA 2026). Muchos jóvenes awajún eran niños cuando sucedieron esas luchas por lo que solamente han escuchado hablar de ellas. Sin embargo, aún muchas demandas vigentes para el pueblo awajún, especialmente aquellas que busca soluciones relacionadas con problemáticas ambientales que los jóvenes conocen de cerca y que afecta su vida cotidiana. Por ejemplo, la contaminación de sus fuentes de agua hace que sea cada vez más difícil producir comida no contaminada y la escasez de agua también impacta en su seguridad alimentaria (Tallman 2019). En este contexto migrar temporalmente a la ciudad suele ser la mejor opción para poder generar ingresos que les permitan cuidar de su familia.

En general, los jóvenes indígenas awajún tienen actualmente una mayor interacción con dinámicas y espacios urbanos ya sea por migración laboral, para vender sus productos o para estudiar. Estos procesos han empezado a transformar a las comunidades indígenas mismas: el acceso a nuevos productos de consumo diario (Pesantes et al. 2024; Taller de Solidaridad 2024), y la presencia de población no indígena en las comunidades ha generado nuevas dinámicas sociales, culturales y económicas

(Peluso 2015). En el territorio awajún, la migración temporal de jóvenes a zonas urbanas para trabajar en empleos informales y estacionales les permiten aprender sobre la cultura mestiza y sobre la vida en la ciudad (Ortega Rupay 2016). La migración laboral se da sobre todo a ciudades de la costa norteña en donde las empresas de agroexportación los emplean como trabajadores temporales (Tomanguilla et al. 2025). La falta de oportunidades laborales en sus comunidades de origen y la necesidad de generar ingresos para sus familias explican estos flujos migratorios en épocas de cosecha (Kiyak Pujupat 2023).

La llegada de personas y entidades externas ha generado cambios en la forma en que los jóvenes aprenden a interactuar con el mundo, así como con su propia percepción de sí mismos y de los demás (Virtanen 2012). Si bien el mundo no-indígena suele estar asociado a aspectos negativos como las invasiones de tierras, el uso extractivo de los recursos forestales, o la entrada de productos alimenticios que no son saludables (Pesantes et al. 2024), también es una cultura que desean aprender y que les atrae (Ortega Rupay 2016; Belaunde 2010; Santos-Granero y Fabiano 2023). El idioma y los patrones culturales mestizos les permite entrar en contacto con las nuevas tecnologías y formas de conocimiento que ofrecen nuevas maneras de hacer las cosas (Virtanen 2012).

Para Espinosa (2009), es importante pensar en cómo los cambios que vienen ocurriendo en el bosque amazónico afectan la identidad de los jóvenes pues la vida tradicional indígena está basada en un vínculo con la naturaleza. La desaparición de los bosques como resultado de la deforestación y la sobreexplotación y degradación de recursos naturales, especialmente de los ríos, así como la migración hacia las ciudades atenta directamente contra el vínculo de las culturas indígenas amazónicas con la naturaleza que constituye una dimensión fundamental de la cosmovisión y la organización social amazónica (Espinosa 2009) y también a su concepto de buen vivir.

b. El Buen Vivir – Tajimat Pujut

El concepto del *buen vivir* surge como un término político y filosófico en los años 90 entre los pueblos indígenas en América Latina y representa una corriente de pensamiento alternativa a la visión occidental de bienestar. Las promesas de bienestar occidentales que equipara el bienestar con el desarrollo económico, ha traído cambios negativos en la calidad de vida de muchas

comunidades indígenas (Larrea 2017). El crecimiento económico bajo una lógica capitalista y extractiva ha destruido bosques, contaminado el agua y eliminado a comunidades indígenas enteras, promoviendo el consumo en vez del respeto a la naturaleza y a los demás (Krenak 2021). Por ello, el *Buen Vivir* se puede también entender como una lucha constante para proteger los medios de vida indígenas y para resistir prácticas extractivas (Lantigua 2023). Algunos autores consideran que el *Buen Vivir* se debe entender como una aspiración, un horizonte, al cual se busca llegar (Sarmiento Barletti 2016; Espinosa 2014).

Estudios etnográficos con poblaciones amazónicas evidencian que el bienestar es un concepto holístico que abarca el bienestar físico, emocional, espiritual y social. El bienestar físico se relaciona con la ausencia de enfermedades y lesiones (Izquierdo 2005; Bussalleu et al. 2021; Rubenstein 2007). El bienestar social requiere mantener la paz y el equilibrio en todos los ámbitos de la vida, así como la continuidad de relaciones interpersonales sólidas (Rival 2016; Walker 2013; Izquierdo 2005) y la capacidad de contribuir tanto al cuidado de tu hogar como el bienestar de la comunidad (Bussalleu et al. 2021). El bienestar emocional por su parte, está relacionado a la ausencia de emociones negativas como la cólera y la envidia, en especial porque afectan las relaciones con los demás (Shepard 1998; Izquierdo 2005; Bussalleu et al. 2021). Además, el bienestar espiritual requiere mantener una relación positiva con la naturaleza (Bussalleu et al. 2021) y el mundo espiritual mediante el uso de plantas medicinales (Shepard 1998). Estos estudios evidencian que para mantener el bienestar hay valores claves como la productividad, la reciprocidad, la armonía social, la paz, la felicidad, la satisfacción con la vida, el autocontrol y las relaciones con los espíritus (Izquierdo 2005; Bussalleu et al. 2021; Rubenstein 2007; Rival 2016; Walker 2013; Shepard 1998). En ese sentido los valores y conocimientos tradicionales desempeñan un papel importante en el bienestar desde la perspectiva indígena y es preciso mantenerlos y transmitirlos.

Las organizaciones indígenas y comunidades awajún usan el término *Tajimat Pujut* para hablar de la vida en plenitud o el bienestar (GTAA 2026). Diversos textos resaltan elementos asociados al *buen vivir* awajún. En algunos el *tajimat pujut* significa "tener abundante comida y alimento sano, bienestar espiritual y estabilidad psicológica óptima de hombres y mujeres del presente y de las generaciones venideras" (CAAAP 2017). Por otro lado, el *tajimat pujut* se refiere a una forma de vida individual y colectiva que está en armonía con

los demás y con la naturaleza, manteniendo relaciones de interdependencia, reciprocidad y complementariedad (Escobar-Maquera 2025). En ese sentido, el *tajimat pujut* es tener una vida donde no te falta nada, en donde no hay preocupaciones ni problemas (Merino 2021; MOCICC 2020; Villapolo y Soldevilla 2010). Implica vivir sin necesidades, con abundancia gracias a los frutos de la naturaleza y al trabajo colectivo, en un medio ambiente sano y con relaciones sociales fuertes, que se basan en la equidad y en la reciprocidad (GTAA 2026). En palabras de la sabia alfarera Rosario Chimaquit, el '*Tajimat Pujut'*, (…) (se) refiere a un hogar, una persona que tiene de todo: sembríos de palmeras, de árboles, plantas medicinales, de todo… (que quiere decir) que sabes trabajar, que sabes colaborar, gestionar para tu pueblo, enfrentar problemas, eso es 'Tajimat Pujut', que tienes de todo." (Chimaquit Dejima 2018). Por su parte, Gil Inoach, pamuk[1] del Gobierno Territorial Autónomo Awajún, explica que, para los awajún, "Tajimat Pujut significa vivir sin necesidades, con abundancia gracias a los frutos de la naturaleza y al trabajo colectivo, en un medio ambiente sano y con relaciones sociales fuertes, que se basan en la equidad y en la reciprocidad." (GTAA 2024). En ese sentido, el *Tajimat Pujut* está asociado a valores y comportamientos positivos que se traducen en actividades cotidianas como tener una casa ordenada, patio limpio, tener acceso a recursos para cuidar de la familia, ayudarse mutuamente en los trabajos comunitarios y colaborar con los acuerdos tomados por las autoridades comunales (Escobar-Maquera 2025).

Para vivir en armonía, las enseñanzas tradicionales que se transmiten de manera oral, espiritual y a través de la experiencia, están orientadas a regular el comportamiento de las personas. Los consejos de los adultos, educan a niñas, niños, adolescentes y jóvenes, y norman la convivencia comunitaria, reforzando la identidad de la persona, fortaleciendo su espiritualidad y reconociendo su conexión con la naturaleza (Escobar-Maquera 2025). Como dice Marlene Sánchez, awajún de la comunidad Porvenir: "Tenemos que seguir el mismo camino que del *Tajimat Pujut* que han vivido los antepasados. Es diferente cómo han vivido ellos y cómo se vive ahora en la actualidad. Primero tenemos que comparar cómo han vivido ellos basándose en el *Tajimat Pujut*" (GTAA 2026).

En este estudio exploramos ¿cómo entienden los jóvenes awajún el buen vivir? A diferencia de otros estudios recientes con jóvenes indígenas que se centra en aquellos y aquellas que han migrado a la ciudad y podido acceder a la educación superior (Ames 2020; Pesantes y Cárdenas 2019;

Morelli 2021; Ames et al. 2025; Ames 2025; Vega Romá 2018; Bonicelli Hidalgo 2017; Hidalgo Bonicelli 2015; Buu-Sao 2011). Los jóvenes con los que trabajamos en este proyecto son aquellos que se quedaron en la comunidad y cuyas interacciones con la ciudad o espacios no indígenas son mayormente temporales y laborales. Como indica Espinosa (2009): es necesario comprender mejor "cómo los jóvenes indígenas se posicionan frente a la tradición de sus antepasados y al futuro de sus propios pueblos" (p.56). En este sentido, nuestro estudio busca aproximarse a las reflexiones de aquellos jóvenes que viven en comunidades indígenas (aunque con migraciones temporales) y tratan de salir adelante allí, y que, a diferencia de los jóvenes indígenas universitarios, viven en la cotidianidad con los retos sociales, ambientales y económicos que afectan a las comunidades indígenas. Pensamos que comprender sus perspectivas sobre el bienestar o *Tajimat Pujut* contribuirá a pensar en la forma cómo poner sus preocupaciones en el centro de las actividades dirigidas a este segmento poblacional, tanto desde el estado como desde las organizaciones indígenas.

2. Metodología

a. La comunidad de Wachapea

Este trabajo se desarrolló en la comunidad indígena de Wachapea. Esta comunidad cuenta con 1,102 habitantes, distribuidos en 197 familias, pertenecientes al pueblo indígena awajún. Fue fundada en el año 1975 y se encuentra a orillas del Río Chiriaco en el distrito de Imaza. Wachapea cuenta con una infraestructura educativa que incluye una escuela primaria bilingüe y una escuela secundaria. Ambas instituciones educativas albergan a 407 escolares. La mayoría de los pobladores tienen como lengua materna el awajún y son bilingües a pesar de que, como observamos en campo, algunos niños y jóvenes prefieren comunicarse en castellano.

La ciudad mestiza de Chiriaco queda "a la otra orilla del río" pues para llegar a ella, los pobladores de Wachapea deben tomar un bote que por el costo de un sol los cruza y luego caminan 20 minutos. La economía de Wachapea se basa principalmente en la agricultura, con productos comerciales como plátano y cacao que generan ingresos para sustentar a la comunidad y promover su desarrollo económico. Wachapea cuenta con energía eléctrica y acceso a internet y telefonía. Una gran problemática que tienen es la falta de un sistema de agua y saneamiento o un puesto de

salud, así como la contaminación del río Chiriaco producto del derrame de más de 3 mil barriles de petróleo crudo el 25 de enero de 2016 (PLANAMETOX 2018). Este derrame ha dejado altos niveles de cadmio y plomo afectando no solo la salud del as personas de las comunidades de Nazareth, Umukay, Pakún, Wachapea y Curva sino también la migración y muerte masiva de peces, componente importante de la dieta awajún (Coloma Montoya 2025).

b. Fuentes de información

La información que presentamos en este artículo fue recogida en el marco de un proyecto de investigación participativa que usó el arte como un medio para reflexionar de manera conjunta y colaborativa con jóvenes indígenas awajún sobre el bienestar y la justicia hídrica. Antes de postular a los fondos, coordinamos con la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Norte del Perú (ORPIAN-P) quien respaldó la iniciativa y asignó a uno de los coinvestigadores del estudio. El proyecto se llevó a cabo desde diciembre del 2023 cuando visitamos por primera vez la comunidad, nos presentamos con sus autoridades y con los jóvenes. El *Pamuk* (o jefe) de la comunidad fue el encargado de convocar a los jóvenes a través de altavoz en donde se explicó que se iba a iniciar un proyecto a cargo de una ONG que incluía aprender sobre fotografía. Los jóvenes interesados fueron al local comunal en donde iniciamos las actividades en julio de 2024; en dicha sesión explicamos el proyecto, la duración, las actividades e invitamos a los jóvenes a participar luego de firmar un consentimiento informado.

En un primer momento hubo 20 jóvenes, pero su participación fluctuó a lo largo del proyecto debido, por un lado, a que muchos migraban temporalmente fuera de la comunidad y por otro, a que algunas actividades resultaban más atractivas que otras (por ejemplo, las clases de baile congregaron a un mayor número de jóvenes que las actividades con cámaras fotográficas). En total, entre las distintas actividades, participaron 24 jóvenes. Si bien usamos el término "jóvenes" reconocemos que este concepto no es el mismo en todas las culturas (Virtanen 2012). En nuestro estudio, utilizamos la categoría de joven en relación con el rango de edad de 18 a 29 años. Sin embargo, es importante precisar que de los "jóvenes" con quienes trabajábamos, el 65% (13 jóvenes) eran padres y madres de familia y responsables no solo de ellos y sus proyectos de vida sino también de sus

hijos o familia. En todas las reuniones hubo niños pequeños presentes en nuestras actividades.

Durante los meses de julio del 2024 a diciembre del 2025 volvimos a la comunidad de Wachapea 4 veces, quedándonos en la zona entre una semana y un mes pues había diversas actividades que realizar (baile, teatro, mural, toma de fotos, organización de una exposición fotográfica, etc.). Todas estas actividades permitieron una interacción cotidiana y frecuente con los jóvenes, tanto de manera presencial como de manera virtual vía Whatsapp, por lo que poco a poco pudimos conocernos más y aprender juntos.

Antes de iniciar las actividades artísticas, realizamos un recojo de datos inicial a través de técnicas cualitativas tradicionales como entrevistas a líderes y actores locales y grupos focales a jóvenes (uno con varones y otro con mujeres). En estos grupos focales buscamos explorar las impresiones e ideas iniciales que tenían los jóvenes de la comunidad de Wachapea sobre el concepto y sus experiencias de bienestar y sobre la problemática del agua en su comunidad. En este artículo nos centramos, por un lado, en las ideas compartidas por los jóvenes sobre el bienestar en estos grupos focales y por otro, en sus reflexiones sobre el bienestar que surgieron en los diversos talleres, incluyendo dibujos elaborados por ellos. La puesta en escena del teatro también reflejó algunas de sus preocupaciones sobre los cambios que se vienen dando y, por lo tanto, el guion desarrollado en el marco de las caravanas artísticas constituye una tercera fuente de información.

Los grupos focales fueron facilitados por dos investigadoras no indígenas que solamente hablaban español. Hubo momentos en los grupos focales en los que los y las participantes prefirieron conversar entre ellos en su lengua materna y luego les pedíamos que nos traduzcan y compartan lo dicho. En el caso del grupo focal con varones hubo un co-investigador indígena bilingüe que ayudó a traducir algunas preguntas y respuestas dadas. Todos los y las participantes eran bilingües, siendo su lengua materna el awajún. En el grupo focal de mujeres hubo ocho participantes y en el de varones 12 y tuvieron una duración aproximada de dos horas. Las reflexiones de estos jóvenes están complementadas por entrevistas realizadas a otros actores claves indígenas, como dirigentes de organizaciones indígenas, autoridades comunales, profesionales indígenas con cargos en instituciones públicas en el distrito de Imaza a quienes denominamos “funcionarios” en las citas. Ellos pertenecen a otra generación y tienen una perspectiva más amplia de los procesos de cambios en las comunidades indígenas de

la zona. Antes de participar en las entrevistas, grupos focales y talleres los participantes firmaron consentimientos informados en los que se indicaba que sus nombres no serían usados en publicaciones científicas. Por eso, los nombres de las personas entrevistadas no aparecen en el manuscrito y en su lugar usamos seudónimos sin embargo si recibimos autorización para usar los nombres de quienes tomaron las fotos que se incluyen en este artículo. El protocolo de este estudio fue aprobado por el Comité de Etica en Investigación de la Asociación Benéfica Prisma (CE0261.24). Los audios y las entrevistas de grupos focales fueron transcritas en español y luego analizadas usando Atlas-ti 8.00 para luego leer en detalle la información compartida.

3. Resultados

a. Bienestar es sentirse bien

Cuando exploramos la idea de bienestar, uno de los primeros ejemplos que brindaron los jóvenes en los grupos focales estuvo asociada a sentimientos y actividades que los hacen sentir bien. Así, ellos describieron el bienestar con frases como "sentirse contento" o "vivir sin problemas" o "vivir sin violencia". Este bienestar emocional lo asociaron a la realización de ciertas actividades que disfrutan. Algunas de estas actividades eran "tradicionales" como por ejemplo trabajar en la chacra, elaborar collares, aretes, y pulseras con semillas de la zona. Otras actividades eran acciones recreativas como hacer deporte juntos (futbol en el caso de los varones y vóley en el caso de las mujeres) o ir a bañarse en el río. Además, el estar con los amigos, conversar, "chacotear", hacerse bromas, fastidiarse (en plan de broma) también aparece como algo que los hace sentirse bien.

Por otro lado, los jóvenes compartieron que el buen vivir tiene que ver con vivir bien en familia, es decir: en armonía, sin discusiones. Pasar tiempo con la familia, trabajar juntos (como se hace durante las mingas comunales), sembrar y consumir productos saludables en familia, fueron actividades asociadas al bienestar. Ideas similares han encontrado otras investigaciones con pueblos indígenas amazónicos. Por ejemplo, entre los matsigenka del Cuzco, Izquierdo encontró que el bienestar incluye tener relaciones interpersonales positivas y de apoyo, el poder proveer para tu familia a través de la caza, la pesca o el tejido (Izquierdo 2005). Entre los waraoni del Ecuador, Rival encontró que vivir apoyándose mutuamente,

vivir juntos y compartir, está asociado al vivir bien (Rival 2016) y entre los manchineri en la Amazonía brasilera, las interacciones sociales con la familia están asociadas a la felicidad, la risa y la generosidad, siendo la socialidad constante un elemento central en la vida de muchas comunidades indígenas amazónicas (Virtanen 2012).

En los dibujos que realizaron los jóvenes en los talleres participativos ellos representaron el bienestar asociado a tener comida en abundancia, participar en las asambleas comunales y en la toma de decisiones, así como en vivir sin discusiones. Los siguientes dibujos reflejan estas ideas

Figura 1. La comunidad en Asamblea Comunal



Explicación: "El dibujo representa una reunión que está haciendo el pamuk. Está explicando a la gente el bienestar y el buen vivir. Está diciendo que es vivir sin problemas, sin ninguna violación, sin ninguna discusión. De lo que es el buen vivir de lo que podemos cuidar la quebrada, el río, las deforestaciones, cuidando, manteniendo todo limpio en nuestra zona. También se ve una persona levantando su mano opinando que eso se debe hacer y poner en marcha." (Grupo conformado por Julia y Aurelio)

***Figura* 2.** Unión Familiar



Explicación: "Este dibujo representa a una familia agarrados de la mano. Es una familia feliz que no hay discriminación y están disfrutando de un ambiente limpio. Es bienestar porque es una familia que no tiene conflictos, hay unión." (Grupo conformado por Diana y Laura)

b. Bienestar y agua

Cuando les pedimos a los jóvenes que nos cuenten si ellos veían alguna relación entre su bienestar y el agua, aprendimos que el río es un espacio que permite no solo usar sus aguas para la alimentación, el lavado de ropa, la limpieza de ellos mismos, sino también para la recreación y socialización. Por lo tanto, cuando el río está contaminado, deja de ser un lugar apto para bañarse. Esta degradación ambiental lo transforma en un entorno inseguro que limita significativamente sus oportunidades de recreación y socialización, limitando las oportunidades de esparcimiento y socialización. Vemos así, una paradoja: las actividades que se asocian al bienestar las hacen a pesar de que saben que sus fuentes de agua están contaminadas. Es por ello que, los jóvenes anhelan un rio limpio en el que puedan disfrutar de actividades de recreación y socialización sin preocuparse del impacto en su salud o la de sus familiares.

Figura 3. Fotografía tomada por una de las jóvenes participantes del proyecto que muestra una escena de pesca familiar



Autora: Nilda Chigkim Ampush
Título: Pesca y tradición en familia
Lugar: río "Tungtunkus", CC. NN. Wachapea, distrito de Imaza, Provincia de Bagua, departamento de Amazonas, Perú.
Fecha:2023.

Por otro lado, la escasez del agua también es un tema que preocupa a los jóvenes, especialmente a las mujeres:

> **Carolina**: Desespera no tener agua. A veces estamos apurados para salir a un sitio para hacer una cosa y no hay agua y nos desesperamos… En eso a veces viene el problema con la pareja [porque te dice]: "anda trae agua." A veces cuando vemos que todas las cosas están sucias, tenemos que cargarlas para ir a lavarlas. (Grupo Focal Mujeres)
>
> **Laura**: A veces da vergüenza, "no sé qué", estar pidiendo, estar llamando "¡vecina, regálame agua!" Eso da roche. (Grupo Focal Mujeres)
>
> **Diana**: (…) Y también nos afecta a nosotros [el no] tener suficiente agua para nuestro consumo [y otras cosas]. A veces necesitamos para hacer un riego de nuestro jardín…. Si hablamos de bienestar, también queremos más animalitos que vivan y que necesitan agua. Queremos ver [nuestro jardín] bonito y a veces no se riega tanto como nosotros

> queremos pues. A veces sale demasiado sol y ya se seca ya. Entonces sufrimos. (Grupo Focal Mujeres)

Los impactos en el bienestar son visibles, donde la "desesperación" por la falta de agua provoca tensiones en las relaciones familiares. La necesidad de pedir agua a los vecinos genera sentimientos de vergüenza y vulnerabilidad, afectando la cohesión social.

Figura 4. Contaminación del agua



Explicación: Una familia que está saliendo a divertirse, están en un campo libre. Pero también hay enfermedades pues están llevando a un niñito a la posta médica. Acá tenemos una fuente de agua potable. Antes los antiguos hacían un pocito y les hacían tomar en su casa. Ahora tenemos un apoyo, un mejoramiento para tener agua potable. Antes hacían pocitos para el baño, pero ahora se está haciendo un desagüe que va al río Chiriaco. Vemos plásticos descartables. Se relaciona con el bienestar, porque es una familia excelente, libre, alegre, unida, mucha salud. (Grupo confirmado por: Jonas, Piero y Claudi)

En las entrevistas con líderes indígenas observamos la preocupación de las poblaciones indígenas en relación con la contaminación y la minería. Esta contaminación no solo afecta la salud física, sino que genera pensamientos negativos que repercuten en el bienestar de las personas. Las personas se encuentran angustiadas por la destrucción provocada por la contaminación, porque ya no se tiene alimentos como antes, porque los animales de los

bosques cada vez son menos, y esta contaminación viene afectando no solo a los ríos, sino a sus propias tierras que ya no producen como antes. Todo esto, les genera incertidumbre y preocupación sobre su futuro y el futuro de las próximas generaciones:

> …el hecho de que el agua esté contaminada, el hecho de que disminuye el caudal del agua afecta principalmente a las comunidades en su salud. En su salud física por la contaminación, en la salud mental porque si se está terminando ¿qué van a comer? ¿qué van a tomar? Entonces existe esa [preocupación] entre los jóvenes sobre todo. Los viejos que están trabajando en minería algún día van a irse. Ellos, ya están para irse, ya van a morir, pero los niños que van creciendo, al ver que sus padres están dejando unos ríos y quebradas contaminadas, imagínense la psicología que están manejando ellos. (…). Por eso le decía desde el principio, el problema de salud mental es el problema de fondo de todo lo que está pasando actualmente en el territorio". (Javier, Líder indígena joven)

Tallman (2016) encontró en su estudio entre los awajún, que los cambios en el entorno y la economía de las comunidades ha impactado su salud y bienestar percibidos y medidos, debido a la disminución de los recursos naturales, la introducción de productos foráneos y la dependencia de la economía monetaria. Estos cambios han impactado las ideas de comunidad y los valores tradicionales. En su caso, ella identificó que estos cambios afectan de manera diferente a hombres y mujeres: la salud mental y emocional de las mujeres disminuye, mientras que la salud física de los hombres disminuye (Tallman 2016).

En nuestro estudio, encontramos que el sentimiento de preocupación y desesperanza por la contaminación del agua también se traduce en una percepción de deterioro en la calidad de vida comparado con generaciones anteriores. Precisamente, la idea de un "antes" que era mejor y un "ahora" con problemas fue un eje recurrente en las reflexiones de los jóvenes.

c. Mantener las prácticas ancestrales

En las conversaciones con los jóvenes hubo una constante reflexión sobre los cambios ocurridos y sigue habiendo en las comunidades. El colonialismo y la penetración de valores mestizos fueron mencionados. Estos eran vistos como procesos negativos para el bienestar de sus comunidades, sobre todo desde una perspectiva espiritual y emocional por la pérdida de tradiciones.

Figura 5. Pamuk dando consejos sobre el Buen Vivir



El pamuk está hablando sobre bienestar y cómo vamos a vivir, cómo vamos a educar a nuestros hijos para el buen vivir. Él cuenta cómo podemos vivir y cómo podemos estar sin contaminación, cómo podemos estar con el río, la educación y físicamente. Grupo conformado por Alexander y Jorge

En la obra de teatro que los jóvenes prepararon para hablar sobre el *Tajimat Pujut*, eligieron representar la historia de un joven awajún "Andrés". En la historia, Andrés se ha ido de la comunidad por mucho tiempo y al regresar se expresa de manera displicente sobre las prácticas indígenas. Critica las prácticas de sus padres como prácticas que se han quedado atrapadas en el pasado, que "siguen igual" y con las que él ya no se siente a gusto. Incluso rechaza la comida del bosque. Frente a estos comentarios y actitudes, los padres se preocupan pues sienten que Andrés ya no se identifica con la cultura awajún. Entonces, van en busca del tío con quien comparten sus preocupaciones, esta es la conversación:

> **Tío:** *(Reflexionando en voz alta)* El espíritu de Andrés está confundido. Ha caminado demasiado tiempo lejos de sus raíces y el viento de la ciudad lo ha enredado.
>
> **Padre:** *(Desesperado)* Lo hemos intentado todo. Pero no escucha. Parece que… ya no nos ve como familia.

> **Madre:** *(Suplicante)* Tío, usted es el último sabio que queda. Ayude a mi hijo, por favor.
>
> **Tío:** *(Con calma, pero determinación)* Lo llevaré al bosque. Las plantas maestras conocen el camino que su espíritu ha olvidado. Pero necesitará voluntad… y valentía.

En la escena siguiente, el tío lleva a Andrés al bosque para que tome ayahuasca[2] (*Banisteriopsis caapi)*, allí le dice: "Este bosque ha visto pasar generaciones. Aquí están los espíritus de quienes nos enseñaron a vivir con respeto. Andrés, ellos te esperan." Luego se representa la visión que tiene Andrés. En ella se encuentra con unos jóvenes tristes en la orilla del río que dicen:

> "Antes el río nos daba todo, pero ahora es todo negro."
>
> "Antes el río no era así, pero con la llegada de mestizos comenzó la contaminación."
>
> "Lo intentamos, pero el problema es demasiado grande para nosotros."

Al "levantarse" de la visión, Andrés sabe qué tiene qué hacer y convoca a una asamblea para hablar sobre los problemas del agua. Andrés recuerda que los ancestros tenían prácticas para cuidar de las fuentes de agua y asegurarse que las quebradas estén limpias.

En la obra, los jóvenes plasman que el buen vivir se ve afectado de manera negativa cuando, por un lado, no cuidan los recursos como el agua, pero también cuando hay desdén hacia la cultura propia. Cuando uno desconoce o no aprende las prácticas de los antiguos para vivir una buena vida hay consecuencias negativas. De forma similar, en los grupos focales los jóvenes compartieron su preocupación por la pérdida de ciertas prácticas tradicionales que los abuelos o incluso sus padres aprendieron y ellos ya no.

Es importante resaltar que si bien, los cambios sociales y culturales son procesos que toda sociedad atraviesa, en el caso de los pueblos indígenas amazónicos estos cambios se han dado de manera acelerada y con impactos negativos visibles en sus formas de vida. En ese sentido, la preocupación de los jóvenes por la pérdida de las prácticas ancestrales y la asociación de esta pérdida con los retos actuales que enfrentan es

comprensible. Sin embargo, en sus testimonios no vimos una crítica más profunda a procesos estructurales que excluyen a los pueblos indígenas de decisiones que afectan el medio ambiente en donde viven, a pesar de que son testigos de dichos procesos.

En las conversaciones aprendimos que los cambios ambientales han afectado también la flora y la fauna local, por lo que hay menos animales para cazar o ciertos tipos de árboles que se usaba tradicionalmente para construir sus casas están a días de camino y por lo tanto usan madera adquirida en la ciudad. La falta de oportunidades para aprender las costumbres de los antepasados afectaba su bienestar y por eso nos hablaron de la necesidad de "rescatar sus tradiciones":

> Nosotros, como awajún, tenemos una costumbre muy particular, pero ya estamos dejando poco a poco. Ya no es como antes. Antes nuestros ancestros vestían con itipak (faldas tradicionales masculinas), con tarásh (vestido rojo tradicional de las mujeres), así como lo han visto al pamuk con corona, todo. Pero ahorita ya hemos dejado de lado [esas costumbres]. Los jóvenes ya no practicamos eso y dejamos de hacer la artesanía también. Hay algunas mamás, algunos adultos mayores, que practican todavía la cerámica, artesanías, todo eso. (Grupo Focal Varones)

Se habló de las prácticas ancestrales como positivas e importantes. Obtener ciertas habilidades agrícolas awajún, aprender a preparar objetos domésticos (como canastas, escobas y cerámica), así como el aprendizaje del idioma awajún son vistos como fundamentales para el bienestar emocional y cultural de la comunidad. La conexión con sus prácticas culturales fue mencionada como un elemento que proporciona un sentido de identidad y pertenencia como lo desarrolla la siguiente cita:

> …yo creo que todas las vidas ancestrales han sido correctas (…). Porque viendo la actualidad, todo ha cambiado, del colonialismo creo que ha venido la [mala] costumbre y eso nos ha afectado bastante. Totalmente ya cambió todo. Hemos dejado [de lado] nuestras costumbres, nuestro idioma también. Hasta ahorita ya los niños chiquititos ya no saben hablar awajún ya. Puro castellano ya. Ya estamos dejando poco a poco ya nuestro idioma. (Grupo Focal Mujeres)
>
> Porque la vida antigua nos enseñaba de todo. Comíamos comida sana, no había enfermedades como ahorita (…). No ha habido eso, todo era

> natural. Pero ahorita ya, nosotros ya nos hemos vuelto diabéticos. Eso antes no ha habido. (Grupo Focal Mujeres)

En las opiniones de estas participantes, los cambios alimenticios se deben a que ya no comen de manera natural como antes, por lo que han aparecido nuevas enfermedades como la diabetes. Diversos estudios muestran que los cambios en la dieta indígena en la población amazónica está relacionada con procesos de mayor integración al mercado (Paula S. Tallman et al. 2022; Sanchez-Samaniego et al. 2021) que ha introducido "semillas foráneas de maíz, arroz, maní y yuca comercial, que están desplazando las variedades locales"(CAAAP 2025). Además, muchos comuneros en la zona awajún, alquilan chacras comunitarias a individuos que no son indígenas, desplazando las técnicas ancestrales por otras que incluyen productos químicos afectando a la tierra, las plantas, los seres humanos y los animales (Ramirez-Hita 2024).

Precisamente la reflexión sobre la importancia de rescatar los aprendizajes de las generaciones anteriores fue el tema elegido por los jóvenes para orientar la toma de fotos en el marco del proyecto. Ellos propusieron el lema: "Nosotros los jóvenes queremos aprender…" para orientar sus fotos que se centraron en prácticas tradicionales como elaboración de collares y pulseras con semillas locales, la identificación de semillas para las artesanías, la elaboración de objetos con arcilla, la elaboración de cestas y también de escobas. Todo esto en el marco de la transmisión intergeneracional de conocimientos. Por eso, al elegir el título de la exposición fotográfica ellos eligieron ***"Cuidemos nuestro futuro, sin olvidar la vida antigua: Miradas y experiencias de jóvenes awajún sobre el agua y el bienestar***"

Foto 2. Mujeres enseñando a las niñas a preparar arcilla para hacer piningas (vasijas de barro)



Autora: Yanny Danducho Taijin
Título: Arcilla que une generaciones
Lugar: CC.NN. Wachapea, distrito de Imaza, provincia de Bagua, departamento de Amazonas, Perú.
Fecha: 2023

Tanto a través de las fotos como en los grupos focales, se percibía inquietud sobre los cambios que están ocurriendo en las comunidades. Por ejemplo, en conversaciones personales nos hablaron con preocupación del uso excesivo del celular entre jóvenes y niños y pudimos observar que ver videos en TikTok y en Instagram era bastante común. Los jóvenes explicaban que la pérdida de ciertas prácticas culturales como la vestimenta tradicional o de conocimientos técnicos como aquellos para hacer artesanías refleja el "desuso" de prácticas esenciales para la consolidación de su identidad como indígenas awajún.

Hay una reflexión de los jóvenes sobre como la llegada de ideas y normas de fuera han tenido implicancias negativas en la forma en que se crían a los niños. Por ejemplo, los y las jóvenes fueron críticos de algunas pautas occidentales sobre la crianza que impide que los padres puedan corregir a sus hijos como antes.

Asimismo, los cambios en los hábitos alimentarios son reflejo de una interrupción en la transmisión del conocimiento alimentario ancestral pues "al desaparecer las recetas, técnicas y usos tradicionales, se erosionan vínculos culturales que articulaban la relación de las comunidades con su territorio y sus recursos." (La Red de Medios 2026). Alimentarse bien, cuidar su cuerpo, evitar que los niños tengan anemia y que todos puedan vivir sanos, fueron elementos compartidos por los jóvenes en los talleres.

Frente a estos cambios, la actitud de los jóvenes no es de desesperanza, sino que sienten que deben hacer algo al respecto. Entre las ideas propuestas estaban buscar a los sabios de las comunidades para que ellos les enseñen -en el caso de la preparación de "piningas" (vasijas de arcilla) o de collares – cuáles son los materiales apropiados para ello: de dónde conseguir la arcilla, cómo prepararla o cuáles son las semillas que deben usar. Muchas de las fotos tomadas por ellos también reflejaban este interés.

Foto 3. Comunero haciendo su escoba con material local (tamshi)



Autora: Cemelina Wachapea Agkuash
Título: El arte de las escobas tamshi
Lugar: CC.NN. Wachapea, distrito de Imaza, provincia de Bagua, departamento de Amazonas, Perú.
Fecha: 2023

Los cambios en la crianza y la penetración de otros valores

La importancia de las prácticas ancestrales está asociada a otro tema que también salió en las conversaciones con los jóvenes: los cambios en la manera en que se crían a los hijos. Encontramos que en los participantes decían que la llegada de otros paradigmas sobre cómo educar a los hijos ha socavado las prácticas tradicionales de crianza. Esto ha resultado en niños que no obedecen o que no se portan bien con sus padres, valores importantes para el buen vivir.

> Gabriel: [Ahora] en vez de corregir a sus hijos, a veces sus hijos salen a la calle a jugar, los dejan no más a la gana que ellos quieran jugar, no les dicen nada. Llegan a la casa a la hora que quieren, y sus papás en vez de llamarles la atención, los dejan nomás. Con esa mentalidad ya los niños van creciendo y cuando ya se hacen jóvenes no tienen pensamientos de hacer algo con su vida, de tener algo, hacer algo con su vida.
>
> … mis ancestros antiguamente a los hijos los corregían, por ejemplo, si robó o si hizo algo, una cosa que no le parece, entonces le daban, por ejemplo, toé. Con ese remedio, como que le curaban ¿no? Como que le botaban esa mala costumbre que estaban agarrando. Pero ahorita, en la actualidad, ni le puedes tocar a un niño, ya ese niño tiene derecho, te puede denunciar si tú le pegas o golpeas ¿no? Hasta ahí ya se han limitado, ya. (Gabriel, funcionario awajún)

Acá es relevante recordar que en la cultura awajún, tradicionalmente, tenían una ceremonia en la que tomaban una preparación de ayahuasca sin la planta responsable de generar efectos psicodélicos. El consumo de ayahuasca (*Banisteriopsis caapi)*, tabaco (*Nicotiana tabacum L*) y toé (*Brugmansia suaveolens)*, en el marco de ceremonias, permite a los awajún obtener visiones que les aseguren una vida larga y próspera, así como la victoria sobre sus enemigos (Politi 2020). Además, las visiones obtenidas en estas ceremonias ayudaban a los hombres awajún a ser buenos cazadores y guerreros, y asistían a las mujeres en la agricultura y en el cuidado de las plantas medicinales en sus jardines (Politi 2020). Sin embargo, los jóvenes de Wachapea reconocieron que la toma de toé es una costumbre que ya no se practica en su comunidad, pero sí en otras comunidades "más adentro". Al indagar quiénes entre los jóvenes presentes habían tomado toé con su papá como parte del proceso de hacerse adulto, todos dijeron que no lo habían hecho. Sin embargo, sí sabían

que era una costumbre importante y un ritual de iniciación masculino clave en la vida de los jóvenes awajún.

La razón que algunos dieron para explicar por qué sus padres no les dieron de tomar ayahuasca era porque los profesores no aprobaban eso, ya que veían el ayahusaca como una droga. Otros autores han resaltado que la escolarización occidental, ha socavado la formación awajún que se basaba en la transmisión oral del conocimiento, enseñanza mediante prácticas comunitarias y ritos de fortaleza y visión como la toma de ayahuasca (Tomanguilla et al. 2025). Más allá del cambio relacionado con dejar de practicar ciertos rituales, entre los jóvenes hubo una reflexión grupal sobre la implicancia de perder las costumbres antiguas que no se limitan al uso del toé o el ayahuasca, sino también la transmisión de valores como el respeto a las personas mayores o la importancia de ser trabajador. Precisamente, una de las consecuencias negativas del internet era que se veía a muchos jóvenes constantemente "pegados" al celular, ociosos. La ociosidad es una cualidad negativa entre los pueblos indígenas amazónicos como lo encontró Izquierdo (2005) entre los matsigenka, que asociaban la flojera con algo que habían traído los mestizos. Algo similar encontramos en nuestro estudio:

> Y otro valor que se está perdiendo es que antiguamente las madrecitas y los esposos hacían sus actividades cotidianas, pero temprano. Temprano, salían temprano. O sea, 4 de la mañana o 3 de la mañana la mujer se levantaba y comenzaba a encender la candela, cocinar la yuca, hasta eso barre la casa y hasta eso ya amanecía. Y 4 de la mañana, 5 ya con su candelita salía a la chacra la madrecita. Y los padres también se iban en dirección si tenían que abrir otra chacra, otras actividades de caza, lo que sea. Pero ahora la juventud mira, ha perdido ese valor. Y ahora se quedan dormidos hasta las 8 de la mañana, 7 apenas están levantándose. (Gabriel, funcionario awajún)

Por otro lado, la llegada de la escuela quebró estos espacios en que la familia impartía conocimientos al reducir el tiempo en que los niños comparten con su familia, aprenden a través de la interacción cotidiana, y en donde escuchan las historias y consejos de los abuelos y padres que los preparaban para la vida (Tuesta Cerrón y Cárdenas Palacios 2022). La escuela ha afectado la transmisión de conocimientos en la forma de consejos pues, como lo explica Never Tuesta, los awajún piensan, sobre todo, a través del corazón (Tuesta Cerron y Cardenas Palacios 2022) y por ello, las palabras deben no solo ser escuchadas sino que deben ser "sentidas" para que penetren

en nuestros cuerpos. El verbo "*anantaimat*" en awajún, significa "pensar" y es una acción del corazón (Belaunde 2022). Por eso, los consejos de los padres son esenciales para la formación del niño y joven awajún.

Fue interesante aprender, como el hablar sobre el bienestar se conectaba con el proceso de socialización y del rol de los padres y de la familia en general, para orientar y corregir de acuerdo con los patrones culturales awajún. La socialización de los niños en la Amazonía les permite aprender desde muy pequeños sobre su propia cultura (Anderson 2016). Entre los awajún, los procesos de aprendizaje son constantes y progresivos y usualmente se dan al acompañar a sus madres o padres en las actividades cotidianas, tanto sociales como productivas (Heise y Landeo 1996). Los procesos de crianza afianzan las relaciones de parentesco (Gow 2020) y además, forman al cuerpo y a la persona (Walker 2013; Rival 2016; Belaunde 2021). Las prácticas de crianza entre los Awajún fomentan no solo el crecimiento de sus cuerpos, sino "el desarrollo de sus habilidades lingüísticas por medio de las facultades cognitivas, corporales y espirituales que las plantas, los animales, y los lugares del entorno amazónico, el bosque y los ríos, les otorgan." (Belaunde 2022, p. 24)

Por eso, los jóvenes y algunos de los adultos que entrevistamos miran con preocupación los cambios en la forma de criar a raíz de la incorporación de prácticas no-indígenas:

> La formación del hogar depende cómo el padre, el papá, la mamá lo orienten a sus hijos. (…) Antes la educación era la toma de ayahuasca. En ese tiempo, la toma de ayahuasca y las órdenes de los padres eran estrictas. Y el cumplimiento de esas órdenes, los jóvenes tenían la cabalidad del cumplimiento. Y este... mis abuelos cuentan también que esta influencia [negativa] ha sido las costumbres de afuera, o sea, hablando de las costumbres de ustedes y las nuestras. (Carlos, funcionario awajún)

Los jóvenes son conscientes de los cambios que se vienen dando en sus comunidades, incluso los hijos de algunos de ellos ya no hablan el awajún de manera fluida, sino que prefieren comunicarse en español. Además, pudimos observar que el uso del celular es constante tanto entre niños pequeños como en los jóvenes con los que trabajamos y los videos que consumen suelen ser en español.

Dificultades económicas

Finalmente, fue inevitable que los jóvenes también hablen de las dificultades económicas propias y de la comunidad como elementos que afectan su bienestar. Los jóvenes explicaron que la falta de recursos económicos es un factor importante en las limitaciones para poder terminar sus estudios secundarios y luego -de ser posible- acceder a la universidad. Sin embargo, hay otros jóvenes para quienes tener acceso a recursos financieros es una prioridad, especialmente aquellos que son padres de familia. Esto los obliga a migrar fuera de la comunidad en busca de trabajo lo que se traduce en niños que se crían sin una figura paterna o materna. Yolanda, por ejemplo, explicó que a ella le da pena ver que sus sobrinitos se están criando sin una figura paterna: "se les ve tristes porque están solos". La mayoría de los jóvenes con los que hemos trabajado, han dejado Wachapea y están en Lima, Ica, Pucallpa o Chiclayo pues deben enviar dinero para cubrir gastos de sus hijos (colegio y alimentación) o juntar dinero para prioridades familiares. Las pocas oportunidades de generación de ingresos a partir de sus actividades tradicionales como la agricultura o la pesca, obliga a muchos jóvenes a migrar a la costa para ser trabajadores agrícolas temporales en las plantaciones para agroexportación:

> "Joaquín: … acá los jóvenes se van a la ciudad a chambear, a trabajar, hasta Lima, hasta Ica, por ahí se van a cosechar uva y vienen con su platita por acá. Y viniendo acá, lo hacen sus casitas ya.
>
> **E**: Ya, ok, entonces hay bastantes chicos jóvenes que se van de la comunidad.
>
> **Claudio**: Sí, que se migran a otros sitios.
>
> **Lucho**: Sí, económicamente estamos por acá un poco bajo (…) Y por eso no podemos educar a nuestros hijos (…) que se quedan en secundaria no más. No podemos hacer que sigan [estudiando] hasta la universidad. Esa es mi preocupación, [cómo hacer para poder ayudarlos [para] que sigan adelante, más que todo en eso. [Los jóvenes luego se van] a trabajar en otros sitios como Trujillo, Chiclayo, donde hay empresas que puedan trabajar ellos como arándanos, uva, ají, más que todo paltas, mangos, en eso. Y ahí dedican, ahí están mucho tiempo y después que regresan, así como dijo el señor, hacen su casita o ponen su pequeña bodeguita. Ahí ya, eso que medio que se sostiene su vida. Y eso a nosotros nos preocupa. Por mi parte yo tengo una hijita y un

> hijo. Y pienso por mis hijos, qué hago de acá adelante. Y más que todo en eso estoy buscando [oportunidades] para poder encaminar a mis hijos. (Grupo Focal Varones)

Esta cita da cuenta del impacto que tiene la falta de oportunidades laborales en la misma comunidad o en zonas aledañas, para proveer de lo necesario a sus familias. En otras conversaciones aprendimos que además hay sentimientos de preocupación por sus hijos que se quedan solos, tristeza por estar lejos de la familia e inquietud por generar dinero.

Sin embargo, algunos de los jóvenes indicaron que a pesar de que a veces deben alejarse de la comunidad para trabajar, hay formas de continuar estando presente. Educarse y tener ingresos para poner un negocio y luego apoyar a sus hijos es una preocupación de los jóvenes y esto también lo mencionan los adultos awajún entrevistados.

4. Conclusiones

A partir de entrevistas, grupos focales, talleres, dibujos, fotos y obras de teatro un grupo de jóvenes awajún reflexionaron sobre su bienestar, pero también sobre sus preocupaciones. En sus testimonios pudimos encontrar elementos que coinciden con aquellos que están asociados al *Tajimat Pujut*. Por ejemplo, hablaron de la importancia de compartir momentos en comunidad y en familia haciendo actividades que disfrutan. Además, reconocen la importancia de transmitir formas de vida y valores awajún a las nuevas generaciones, incluyendo el uso del idioma. El respeto a los mayores y el cuidado de la naturaleza, en particular del agua, son prácticas que ellos anhelan mantener o recuperar pues, como vimos, la conexión y armonía con la naturaleza es esencial para el *Tajimat Pujut*. Esta conexión, es algo que está en riesgo, por un lado, por la falta de servicios de agua y saneamiento y por otro, por la contaminación de los ríos, ambos factores que preocupan y reflejan la necesidad de abordar estos problemas para mejorar el bienestar colectivo.

Entre las ideas claves asociadas al buen vivir están el vivir sin preocupaciones y sin que te falte nada, esto lamentablemente no ocurre. Los jóvenes hablaron de la falta de recursos económicos. Esta es una preocupación constante y empuja a los jóvenes a salir de la comunidad en busca de empleo. Muchos sienten que la situación financiera de sus familias limita sus oportunidades educativas y de desarrollo personal. Esto genera un sen-

timiento de frustración e incertidumbre sobre su futuro, sin embargo, hay una actitud de búsqueda de soluciones, es decir no son pasivos frente a ello. Las reflexiones de los jóvenes nos muestran que sus preocupaciones surgen en parte, de las nuevas demandas presentes en las comunidades más articuladas con las zonas urbanas: necesidad de tener ingresos y oportunidades para estudiar, ya sea para ellos o para sus hijos.

El ingreso de información básicamente no-indígena y en español a través del celular son elementos que no debemos de ignorar. Incluso en las conversaciones cotidianas había consultas sobre cómo confirmar la información que hay en redes sociales y cómo llegar a fuentes de información legítima. Consideramos que debería de haber apoyo para la creación de mayor contenido digital generado por indígenas amazónicos sobre problemáticas relevantes para ellos. Esto sería una manera de contrarrestar el efecto negativo del alto uso del celular por niños, jóvenes y adultos, como algunos estudios en comunidades indígenas australianas lo muestran (Carlson y Frazer 2021). Lamentablemente, como otros estudios han indicado las aspiraciones de la juventud indígena de la Amazonía recibe poca atención en las políticas públicas (Morelli 2021).

Nuestro estudio conversa con otros investigadores que han abordado la preocupación de las generaciones mayores sobre las consecuencias que la penetración de la cultura no-indígena tiene en las oportunidades para la transmisión y recepción de conocimientos tradicionales (Setz Lozada 2008). Otros estudios han encontrado que los jóvenes indígenas amazónicos valoran los conocimientos de la vida en la comunidad, así como las experiencias de vivir en la comunidad; sin embargo tienen expectativas que requieren salir a zonas urbanas para estudiar, trabajar y "progresar" (Tuaza Castro and Colloredo-Mansfeld 2024; Dodd 2020) Los jóvenes que participaron en este estudio valoran los conocimientos de sus antepasados, pero también buscan aprender de la cultura "mestiza".

Dodd (2020) dice que el mayor contacto con la ciudad o con espacios no-indígenas, pueden tener un impacto negativo en la juventud indígena haciendo que las formas de vida indígenas pierdan valor y ellos pierdan conexión con su territorio y su comunidad. Sin embargo, otros autores han encontrado que para los jóvenes indígenas que aún viven en sus comunidades, la comunidad de origen sigue siendo un elemento esencial de su identidad y de sus aspiraciones (Tuaza Castro y Colloredo-Mansfeld 2024). Este es el caso de los jóvenes awajún con los que trabajamos. A lo largo del

proyecto observamos que están bastante conectados con su comunidad y esto se refleja en que sus preocupaciones están relacionadas a la pérdida de las prácticas tradicionales producto de la irrupción de prácticas del mundo mestizo. Los jóvenes de nuestro estudio no hablaron sobre las experiencias de racismo y discriminación por su condición de indígenas que otros estudios han encontrado (Virtanen 2012; Morelli 2021). Pero sí hablaron de la preocupación por "salir adelante." En sus reflexiones ellos saben/sienten que en las enseñanzas y prácticas de sus antepasados hay elementos que los fortalecen y los ayudaran a poder seguir adelante.

Notas

1 Entre los awajún y los wampis, el Pamuk es la más alta categoría de autoridad indígena y poder espiritual reconocido y es quien tiene la máxima decisión en asuntos del pueblo (Torres and Castillo 2012). En nuestra experiencia, las organizaciones y comunidades indígenas awajún prefieren usar el término Pamuk a Apu para referirse al jefe de la comunidad o presidente de la organización, pues es un término awajún.

2 Es una planta con propiedades alucinógenas usada en combinación con otras plantas, por diversos grupos indígenas amazónicos, para fines religiosos y espirituales.

Referencias bibliográficas

Alexiades, Miguel N., and Daniela M. Peluso. 2015. "Introduction: Indigenous Urbanization in Lowland South America." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* (Berkeley) 20 (1): 1–12. https://doi.org/10.1111/jlca.12133.

Ames, Patricia. 2020. "Jovenes Indigenas, Educacion Superior e Interculturalidades." *Boletin Del Grupo de Trabajo Educacion e Interculturalidad* 3.

Ames, Patricia. 2025. "Is There Room for Interculturality? Indigenous Youth in Peruvian Private Universities and the Scholarship Programme Beca 18." In *Ethnography and Education in the South*. Routledge.

Ames, Patricia, Camilla Morelli, Almendra Aguilar Aguirre, and Roldan Tumi Desi. 2025. "Educational Trajectories Among Young Indigenous Women in Amazonia: A Quest for Gender Equity and Interculturality." *Anthropology & Education Quarterly* 56 (3): e70019. https://doi.org/10.1111/aeq.70019.

Anderson, Jeanine. 2016. *Las Infancias Diversas. Estudio Fenomenologico de La Ninez de Cero a Tres Anos En Cuatro Pueblos Indigenas de La Amazonia Peruana*. UNICEF.

Belaunde, Luisa Elvira. 2010. "Deseos Encontrados: Escuelas, Profesionales y Plantas En La Amazonia Peruana." *Educacao e Contemporaneidades* 19 (33): 119–33.

Belaunde, Luisa Elvira. 2021. *Viviendo bien: Género y fertilidad entre los Airo Pai de la Amazonía Peruana*. La siniestra ensayos.

Belaunde, Luisa Elvira. 2022. "Prologo." In *Kaja Atiamu. Desatando La Vision. Poder y Conocimiento Awajun*. Jurado Nacional de Elecciones. Doreccion Nacional de Educacion y Formacion Civica Ciudadana Fondo Editorial.

Bonicelli Hidalgo, Andrea. 2017. "Chichinmanum Weanu: Bienestar de Los Estudiantes Awajun En La Universidad Nacional de La Amazonia Peruana." *Anthropologica Del Departamento de Ciencias Sociales*.

Bussalleu, Alejandra, Nia King, Pedro Pizango, James Ford, Cesar P. Carcamo, and Sherilee L. Harper. 2021. "Nuya Kankantawa (We Are Feeling Healthy): Understandings of Health and Wellbeing among Shawi of the Peruvian Amazon." *Social Science & Medicine (1982)* (England) 281 (July): 114107. https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2021.114107.

Buu-Sao, Doris. 2011. "Ethnography of an Indigenous Student Organization in Peruvian Amazonia."

CAAAP. 2017. *Territorio Integral Tajimat Awajun. Fundamentos Legales, Antropologicos y Politicos*. Centro Amazonico de Antropologia y Aplicacion Practica.

CAAAP. 2025. "Buen Vivir: el Gobierno Territorial Autónomo Awajún promueve soberanía alimentaria con capacitaciones en 2025." *Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)*. https://caaap.org.pe/2025/01/24/buen-vivir-el-gobierno-territorial-autonomo-awajun-promueve-soberania-alimentaria-con-capacitaciones-en-2025/.

Carlson, Bronwyn, and Ryan Frazer. 2021. *Indigenous Digital Life: The Practice and Politics of Being Indigenous on Social Media*. Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-84796-8.

Chimaquit Dejima, Rosario. 2018. "'Eso es "Tajimat Pujut", que tienes de todo.'" *Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)*, November 20. https://caaap.org.pe/2018/11/20/eso-es-tajimat-pujut-que-tienes-de-todo/.

Coloma Montoya, Gabriela. 2025. "Gobierno awajún demanda a Petroperú por derrame de 3,000 barriles de crudo: niños recogieron el petróleo sin protección." *Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)*. https://caaap.org.pe/2025/07/10/gobierno-awajun-demanda-a-petrope-

ru-por-derrame-de-3000-barriles-de-crudo-ninos-recogieron-el-petroleo-sin-proteccion/.

Delfino, Emilia. 2026. "Perú: 'Somos los hijos y los nietos de los sobrevivientes del genocidio de la época del caucho' | ENTREVISTA." Environmental News. *Noticias ambientales*, February 18. https://es.mongabay.com/2026/02/peru-sobrevivientes-genocidio-epoca-caucho-entrevista/.

Dodd, Lucy M. M. 2020. "Aspiring to a Good Life: Rural–Urban Mobility and Young People's Desires in the Brazilian Amazon." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 25 (2): 283–300. https://doi.org/10.1111/jlca.12478.

Escobar-Maquera, Edi. 2025. "Nungkui: el origen del 'buen vivir' awajún." *Revista Intercultural Manguaré* 4 (1): 41–47. https://doi.org/10.55996/manguar.v4i1.308.

Espinosa, Oscar. 2009. "Ciudad e identidad cultural. ¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI?" *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, no. 38 (1) (April): 47–59. https://doi.org/10.4000/bifea.2799.

Espinosa, Oscar. 2012. "To Be Shipibo Nowadays: The Shipibo-Konibo Youth Organizations as a Strategy for Dealing with Cultural Change in the Peruvian Amazon Region." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 17 (3): 451–71. https://doi.org/10.1111/j.1935-4940.2012.01252.x.

Espinosa, Oscar. 2014. "Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana." *Anthropologica* 32 (32): 87–114. https://doi.org/10.18800/anthropologica.201401.007.

Gow, Peter. 2020. *De Sangre Mezclada. Parentesco e Historia En La Amazonía Peruana*. Fondo Editorial de la Universidad Catolica Sedes Sapientiae.

GTAA (Instagram). 2024. "Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) en Instagram: "#Amazonas El Tajimat Pujut." https://www.instagram.com/centro.amazonico/reel/DBgstehJ6Hr/.

GTAA. 2026. "Tajimat Pujut y el futuro del territorio Awajún." *Gobierno Territorial Autónomo Awajún*. https://gtaawajun.org.pe/tajimat-pujut-y-el-futuro-del-territorio-awajun/.

Heise, Maria, and Liliam Landeo. 1996. *Relaciones de Genero En La Amazonia Peruana*. Serie Documentos de Trabajo. Centro Amazonico de Antropologia y Aplicacion Practica.

Hidalgo Bonicelli, Alejandra. 2015. "Vivencias Universitarias En Un Contexto Culturalmente Diverso: El Caso de Los Awajún En La Universidad

Nacional de La Amazonía Peruana En Iquitos." Pontificia Universidad Catolica del Peru.

INEI. 2025. *Población de 6 y Más Años de Edad Que Hace Uso de Internet, Según Lengua Materna y Ámbito Geográfico, 2014-2024. S*. Instituto Nacional de Estadística e Informática.

Izquierdo, Carolina. 2005. "When 'Health' Is Not Enough: Societal, Individual and Biomedical Assessments of Well-Being among the Matsigenka of the Peruvian Amazon." *Social Science & Medicine (1982)* 61 (4): 767–83. https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2004.08.045.

Kiyak Pujupat, Noe. 2023. "Los awajun en el mercado laboral: una mirada desde la lógica de la predación." Pontificia Universidad Catolica del Peru.

Krenak, Ailton. 2021. *Ideas para postergar el fin del mundo: Pueblos indígenas y medioambiente*. Translated by Rodrigo Álvarez. Ariel Publisher.

La Red de Medios. 2026. *El cambio en la dieta indígena pone en riesgo la salud y la autonomía alimentaria | Diario Jornada*. February 1. https://jornada.com.pe/el-cambio-en-la-dieta-indigena-pone-en-riesgo-la-salud-y-la-autonomia-alimentaria/.

Lantigua, D. 2023. "Translating Buen Vivir: Latin American Indigenous Cultures, Stadial Development, and Comparative Religious Ethics." *Journal of Religious Ethics*, ahead of print. Scopus. https://doi.org/10.1111/jore.12427.

Larrea, Carlos. 2017. "La Noción Amazónica Del Buen Vivir y Su Relevancia Como Alternativa al Concepto de Desarrollo." In *Buen Vivir Como Alternativa al Desarrollo: Una Construcción Interdisciplinaria y Participativa*. Universidad Andina Simon Bolivar.

Merino, Roger. 2021. "Buen Vivir and the Making of Indigenous Territories in the Peruvian Amazon." *Latin American Perspectives* 48 (3): 136–51. https://doi.org/10.1177/0094582X211004896.

MOCICC, dir. 2020. *EL BUEN VIVIR DESDE LA VISIÓN DEL PUEBLO AWAJÚN, video de MOCICC*. Amazonas. 6:21. https://www.youtube.com/watch?v=GW0ljZZPTeg.

Morelli, Camilla. 2021. "The Right to Change Co-Producing Ethnographic Animation with Indigenous Youth in Amazonia." *Visual Anthropology Review* 37 (2): 333–55. https://doi.org/10.1111/var.12246.

Ortega Rupay, José Carlos. 2016. *El camino del mestizo : experiencias de migración temporal de jóvenes escolares indígenas awajún en ciudades intermedias : estudio del caso de la migración temporal de jóvenes varones awajún de la comunidad nativa Supayaku hacia las provincias de San Ignacio y Jaén Región Cajamarca.*

May 31. http://hdl.handle.net/20.500.12404/6944.

Peluso, Daniela. 2015. "Circulating between Rural and Urban Communities: Multisited Dwellings in Amazonian Frontiers." *Special Issue: Indigenous Urbanization: The Circulation of Peoples Between Rural and Urban Amazonian Spaces, Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 20 (1).

Peralta, Norka (Ojo Público). 2026. "Alberto Chirif: 'El caso del caucho pone en evidencia el racismo en el Perú.'" August 2. https://ojo-publico.com/entrevistas/chirif-el-caso-del-caucho-pone-evidencia-el-racismo-el-peru.

Pesantes, Mariella Bazán Macera, Sabine Mercier, and Pamela Giselle Katic. 2024. "Healthy Food, Unhealthy Food: Indigenous Perspectives on the Nutrition Transition." *Global Public Health* 19 (1): 2329210. https://doi.org/10.1080/17441692.2024.2329210.

Pesantes, M. Amalia, and Cynthia Giovanna Cárdenas. 2019. "Nosotras También Podemos: Mujeres Indígenas En La Universidad de La Amazonía Peruana y La Universidad Cientifica Del Perú." Centro de Investigaciones Económicas y Sociales.

PLANAMETOX. 2018. "Chiriaco." *Plataforma Nacional de Personas afectadas por metales pesados, metaloides y otras sustancias químicas tóxicas*. https://planametox.org/caso/chiriaco/.

Politi, M. 2020. "La ingesta de Ayahuasca sin DMT es poderosa y tradicional." https://www.takiwasi.com/es/ceremonia-ayahuasca-tradicional-dmt.php.

Ramirez-Hita, Susana. 2024. *YUTAI YAPAJINAU AWAJUNI PUJUTIN. Cambios Alimentarios En La Cultura Awajún*. Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica. https://www.researchgate.net/publication/381188132_YUTAI_YAPAJINAU_AWAJUNI_PUJUTIN_Cambios_alimentarios_en_la_cultura_awajun.

Rival, Laura. 2016. *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador: Treks into the Future of Time*. University of Arizona Press. http://ebookcentral.proquest.com/lib/dickinson/detail.action?docID=4509620.

Rostain, Stéphen, Antoine Dorison, Geoffroy de Saulieu, et al. 2024. "Two Thousand Years of Garden Urbanism in the Upper Amazon." *Science* 383 (6679): 183–89. https://doi.org/10.1126/science.adi6317.

Rubenstein, S. L. 2007. "Circulation, Accumulation, and the Power of Shuar Shrunken Heads." *Cultural Anthropology* 22 (3): 357–99. Scopus. https://doi.org/10.1525/can.2007.22.3.357.

Sanchez-Samaniego, Giuliana, Paula S. Tallman, and Armando Valdes-Velasquez. 2021. "Metabolic Syndrome Risk Unexpectedly Predicted by Traditional

Food Consumption: Shifting Food Systems and Health among the Awajún of the Peruvian Amazon." *Annals of Human Biology* 48 (2): 110–18. https://doi.org/10.1080/03014460.2021.1908424.

Santos-Granero, Fernando, and Emanuele Fabiano. 2023. *Urban Imaginaries in Native Amazonia: Tales of Alterity, Power, and Defiance*. University of Arizona Press. http://ebookcentral.proquest.com/lib/dickinson/detail.action?docID=30538439.

Sarmiento Barletti, Juan Pablo. 2016. "La comunidad en los tiempos de la Comunidad: bienestar en las Comunidades Nativas asháninkas." *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, no. 45 (1) (April): 157–72. https://doi.org/10.4000/bifea.7904.

Setz Lozada, Glend Martin. 2008. "Ruptura Generacional y Relaciones de Género En Las Comunidades Awajún de Shushug, Nayumpim y Wawas Del Distrito de Imaza (Amazonas) En Las Tres Últimas Décadas." Maestria, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Shepard, G. H. Jr. 1998. "Psychoactive Plants and Ethnopsychiatric Medicines of the Matsigenka." *Journal of Psychoactive Drugs* (United States) 30 (4): 321–32. https://doi.org/10.1080/02791072.1998.10399708.

Taller de Solidaridad, dir. 2024. *Cambios Alimentarios En La Cultura Awajun*. 30:05. https://www.youtube.com/watch?v=UUSiBYc91vM.

Tallman, Paula S., Armando Valdes-Velasquez, and Giuliana Sanchez-Samaniego. 2022. "The 'Double Burden of Malnutrition' in the Amazon: Dietary Change and Drastic Increases in Obesity and Anemia over 40 Years among the Awajún." *Ecology of Food and Nutrition* 61 (1): 20–42. https://doi.org/10.1080/03670244.2021.1916925.

Tallman, Paula Skye. 2016. "The Index of Vulnerability: An Anthropological Method Linking Social-Ecological Systems to Mental and Physical Health Outcomes." *Social Science & Medicine (1982)* 162 (August): 68–78. https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2016.06.016.

Tallman, Paula Skye. 2019. "Water Insecurity and Mental Health in the Amazon: Economic and Ecological Drivers of Distress." *Economic Anthropology* 6 (2): 304–16. https://doi.org/10.1002/sea2.12144.

Tomanguilla, Jhony Huamán, Freddy Ronal Benavidez Núñez, Segundo Rodolfo Pérez Chenta, and Harol Canelo Vásquez. 2025. "El fenómeno migratorio de la cultura Awajún." *Revista Intercultural Manguaré* 4 (2): 110–21. https://doi.org/10.55996/manguar.v4i2.367.

Torres, Cesar SJ, and Marlene Castillo. 2012. *Liderazgo Awajun Wampis En*

Tiempos de Democracia y Derecho de Consulta Previa. SAIPE, SEPSI y Asociacion Indigena Bikut.

Tuaza Castro, Luis Alberto, and Rudi Colloredo-Mansfeld. 2024. "Indigenous Youth Aspiration, Community, and Kichwa Futures in Ecuador." *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 47 (2): 267–72. https://doi.org/10.1111/plar.12582.

Tuesta Cerrón, Never, and Cynthia Cardenas Palacios. 2022. *Kaja Atiamu - Desatando La Visión. Poder y Conocimiento Awajún*. Jurado Nacional de Elecciones. Direccion Nacional de Educacion y Formacion Civica Ciudadana Fondo Editorial.

Vega Romá, Pablo. 2018. *De joven a joven líder : procesos de formación del liderazgo indígena en jóvenes awajún de las comunidades de la provincia de Condorcanqui, departamento de Amazonas*. December 12. http://hdl.handle.net/20.500.12404/13130.

Villapolo, Leslie, and L. L. Soldevilla. 2010. *Tajimat Pujut: Para Tener Un Buen Vivir, Las Mujeres y Los Hombres Sí Podemos Decidir: Un Estudio Sobre La Participación de Las Mujeres Awajún En El Desarrollo Local*. 1st ed. Fondo Italo Peruano.

Virtanen, Pirjo Kristiina. 2012. *Indigenous Youth in Brazilian Amazonia: Changing Lived Worlds*. 1st ed. 2012. Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/9781137266514.

Walker, Harry. 2013. *Under a Watchful Eye: Self, Power, and Intimacy in Amazonia*. 1st ed. University of California Press. https://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctt1ppw18.

Zárate Botía, Carlos, and Ángela López Urrego. 2018. "Indígenas en ciudades 'pares' en la Amazonia, entre la invisibilidad y la territorialidad urbana: Una mirada retrospectiva." *Anuário Antropológico*, no. v.43 n.2: 113–37. https://doi.org/10.4000/aa.3203.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 79-100
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/g77hqs65

IMPACTO DEL COVID-19 EN LA SALUD DE LAS GESTANTES DE LA AMAZONÍA PERUANA: UNA REVISIÓN NARRATIVA 2020 - 2025

IMPACT OF COVID-19 ON THE HEALTH OF PREGNANT WOMEN IN THE PERUVIAN AMAZON: A NARRATIVE REVIEW, 2020–2025

José Santos Herrada-Torres
Universidad de Huánuco, Huánuco, Perú
herradatorresjosesantos@gmail.com
https://orcid.org/0009-0009-1302-8049

Lynn A. Quintana-Garcia
Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú
lynn.quintana@urp.edu.pe
https://orcid.org/0000-0002-0081-590X

Valeria L. Maucaylli-Campos
Universidad de San Martín de Porres
valeriamaucaylli@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-4523-9392

Envío: 12 de febrero de 2026 *Aceptación: 20 de mayo de 2026* *Publicación: 31 de julio 2026*

CC BY

Resumen

La pandemia por COVID-19 impactó de manera significativa la salud materna y perinatal en la Amazonía peruana, región históricamente vulnerable por sus limitaciones en infraestructura sanitaria, barreras geográficas y escaso apoyo estatal. El objetivo de este estudio fue sintetizar y analizar críticamente la evidencia disponible sobre el impacto sanitario, psicológico y social de la pandemia en gestantes de la Amazonía peruana durante el periodo 2020–2025. Se realizó una revisión narrativa de literatura científica de las áreas médica, epidemiológica, de salud pública y ciencias sociales, así como de informes institucionales e información local. Los hallazgos evidencian un incremento de la morbimortalidad materna y perinatal, con complicaciones como preeclampsia, parto pretérmino, sufrimiento fetal y muerte materna. Las mujeres indígenas y adolescentes embarazadas constituyeron los grupos más vulnerables, con suspensión de controles prenatales y embarazo adolescente. A nivel psicosocial, se documentaron altos niveles de ansiedad, depresión y disfunción social, agravados por violencia familiar, inseguridad alimentaria y confinamiento. Frente a la insuficiente respuesta estatal, las comunidades desarrollaron estrategias propias mediante agentes comunitarios, parteras y programas como Mamás del Río.

Palabras clave: embarazo; Amazonía; Perú; COVID-19.

Abstract

The COVID-19 pandemic had a significant impact on maternal and perinatal health in the Peruvian Amazon, a region historically vulnerable due to limitations in health infrastructure, geographical barriers, and insufficient state support. The aim of this study was to synthesise and critically analyse the available evidence on the health, psychological, and social impact of the pandemic on pregnant women in the Peruvian Amazon during the period 2020–2025. A narrative review of scientific literature was conducted across the medical, epidemiological, public health, and social sciences fields, complemented by institutional reports and local information. The findings indicate an increase in maternal and perinatal morbidity and mortality, with complications including pre-eclampsia, preterm birth, foetal distress, and maternal death. Indigenous women and pregnant adolescents represented the most vulnerable groups, facing suspension of antenatal care and elevated rates of adolescent pregnancy. At the psychosocial level, high levels of

anxiety, depression, and social dysfunction were documented, exacerbated by domestic violence, food insecurity, and lockdown measures. In response to an insufficient state response, communities developed their own care strategies through community health workers, midwives, and programmes such as Mamás del Río.

Keywords: Pregnancy; Amazon; Peru; COVID-19.

1. Introducción

El 11 de marzo de 2020 se decretó a nivel mundial la pandemia por Sars-Cov-19 (Moran-Relaiza et al., 2021). En el Perú, el primer caso se registra el seis de marzo del 2020 (Presidencia de la República del Perú, 2020), diez días después el estado peruano declara estado de cuarentena, cierre de fronteras y confinamiento (Pajuelo-Reyes et al., 2021).

La Amazonía peruana consta de departamentos, tales como, Loreto, Ucayali, San Martín, Madre de Dios y Amazonas (Véase. Fig. 1), una región de suma importancia, con limitadas condiciones, con una situación sanitaria olvidada por el estado peruano (LUTW, 2021; Ponce de León, 2021; Villasante Cervello, 2021). Durante los primeros meses de la pandemia, los usuarios no recibieron atención médica mensual; sin embargo, este servicio se fue recuperando de manera progresiva con el paso del tiempo (Villarreal-Zegarra et al., 2024). Los pueblos indígenas sobrevivieron usando sus propios recursos, debido a que el apoyo del estado fue insuficiente y tardío (Orcotorio Figueroa, 2022), el apoyo brindado en localidades como Loreto y Ucayali se concentró principalmente en la provisión de alimentos y ayudas monetarias, mientras que la asistencia orientada a la prevención como mascarillas, desinfectantes, jabón o medicamentos fue significativamente menor además que solo abarco el 80% de 893 de comunidades rurales dejando a las más alejadas abandonadas (Abizaid et al., 2024).

El sistema inmune en el embarazo se caracteriza por la disminución de linfocitos y receptores inhibidores NKG2A, y aumento de ACE2, IL-8, IL-10 e IP-10, siendo todo esto un factor de riesgo para desarrollar COVID 19 (Phoswa & Khaliq, 2020). Para mitigar dichos riesgos, la vacuna se convirtió en una medida fundamental. En este contexto el 23 de agosto del 2021, la FDA aprueba la primera vacuna contra el Covid-19, y el compromiso de Pfizer de realizar estudios sobre la implicancia de la vacuna

en el bienestar del binomio madre-hijo (Food and Drug Administration, 2021). Para mitigar los riesgos asociados a la infección por SARS-CoV-2 durante la gestación, la vacunación se incorporó progresivamente como una estrategia preventiva relevante. La evidencia disponible sugiere que la vacunación durante el embarazo se asocia principalmente con una reducción del riesgo de enfermedad grave, hospitalización y algunos desenlaces materno-perinatales adversos como menor probabilidad de parto prematuro (Shahraki-Sanavi et al., 2025), aunque no elimina por completo la posibilidad de infección y sumado a que podría asociarse con mayor probabilidad de cesárea (Marchand et al., 2023; Prabhu & Riley, 2023). Aun así, con el registro de la vacuna, el Covid-19, tuvo impacto multidimensionales, tales como, preocupación, miedo (Güner & Öztürk, 2022), problemas económicos, familiares y miedo al contagio (Moyer et al., 2020), aunque algunas mujeres gestantes presentaron actitudes positivas como reflexionar sobre sí mismas y buscar soluciones (Atmuri et al., 2022). No obstante, debido a que la población gestante requiere especial vigilancia, la seguridad vacunal debe interpretarse considerando la farmacovigilancia activa, las limitaciones propias de los estudios observacionales y la declaración de posibles conflictos de interés en la literatura revisada.

La mortalidad materna por infección de COVID 19, según reporte del Centro Nacional de Epidemiología, Prevención y Control de Enfermedades en su sala situacional de Muerte Materna y Morbilidad Materna Extrema (MMME) en el periodo del 2020 al 2025 contabiliza un total de 225 muertes a nivel nacional, siendo mujeres de 25 - 39 las más afectadas y tan solo en el periodo del 2021 se contabilizó un total de 143 MMME (Centro Nacional de Epidemiología, Prevención y Control de Enfermedades, 2025) . Actualmente, se cuenta con muy poca literatura (n=2) (Samsamshariat et al., 2023; Woodson et al., 2024) que resalta, sintetiza y agrupa el impacto que ha tenido el Sars - CoV - 2 en gestantes de la Amazonía peruana, debido a esta escasa reporte de literatura, buscamos sintetizar y analizar de forma crítica la evidencia científica, informes institucionales y datos secundarios sobre el impacto sanitario, psicológico y social de la pandemia en gestantes de la amazonia peruana.

2. Metodología

2.1. Tipo y diseño del estudio

La presente investigación es una revisión narrativa retrospectiva (Sukhera, 2022), de tipo observacional y descriptiva, ya que sintetizamos y analizamos de forma crítica la evidencia científica, informes institucionales y datos secundarios sobre el impacto sanitario, psicológico y social de la pandemia en gestantes de la Amazonía peruana, en el periodo 2020 - 2025.



Figura 1. Región Amazónica del Perú, adaptado
Fuente: ONSIFOR

2.2. Fuentes de información y estrategia de búsqueda

La búsqueda de información se realizó durante los meses de agosto a octubre de 2025 en bases de datos científicas y fuentes oficiales nacionales e internacionales. Se consultaron las siguientes plataformas: Scielo, PubMed, Redalyc, LILACS, Scopus, Google Scholar, así como documentos del Ministerio de Salud del Perú (MINSA), la Dirección General de Epidemiología (DGE), el Instituto Nacional de Salud (INS), el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), la Organización Panamericana de la Salud (OPS) y Organización Mundial de la Salud (OMS). También se incluyeron tesis académicas, boletines epidemiológicos, reportes regionales de salud y medios de noticias locales, regionales y nacional, especialmente de la Amazonía peruana.

Para la búsqueda de información se usaron los siguientes términos "pregnancy", "embarazo", "COVID-19", "gestantes", "salud materna", "mortalidad materna, "Perú", "Amazonía", "selva peruana", "amazon", "native communities", "Loreto", "Amazonas", "San Martín", "Madre de Dios" y "Ucayali". Además, se buscaron términos o sinónimos relacionados a la búsqueda inicial; por último, se tuvo en cuenta el idioma español, inglés, portugués e idiomas nativos de la región.

2.3. Criterios de inclusión y exclusión

En primer lugar, por la novedad de la presente investigación se consideró fuentes primarias y secundarias en el contexto peruano y latinoamericano, especialmente de la Amazonía peruana desde enero del 2020 hasta octubre del 2025. En segundo lugar, se excluye fuentes no confiables, tales como, páginas web (sin datos del autor, fecha, lugar de publicación y no relacionadas con el tema principal de la investigación).

2.4. Categorías de análisis

Los hallazgos se organizaron en cinco categorías temáticas, definidas a partir de los patrones emergentes en la literatura revisada:

1. Morbimortalidad materna y perinatal
2. Acceso y calidad de la atención obstétrica
3. Efectos psicológicos y sociales en las gestantes
4. Respuesta del sistema de salud y políticas públicas

5. Factores ambientales y geográficos (cambio climático, migración, aislamiento)

Cada fuente fue asignada a una o más categorías, y su análisis se orientó a identificar tendencias, brechas de atención y elementos diferenciales en las gestantes amazónicas.

3. Análisis e integración de la información

Se realizó un análisis cualitativo interpretativo de los estudios incluidos, integrando los hallazgos más relevantes de los estudios revisados para construir una síntesis narrativa. Se prestó especial atención a las disparidades territoriales, socioculturales y de género, así como a la relación entre los determinantes sociales de la salud y la evolución de los indicadores maternos durante la pandemia.

Cuando existieron datos cuantitativos oficiales (por ejemplo, tasas de mortalidad materna o número de controles prenatales), se presentaron de forma descriptiva para contextualizar las tendencias.

4. Consideraciones éticas

Dado que se trata de una revisión de información secundaria de dominio público, no se requirió consentimiento informado ni evaluación por un comité de ética. No obstante, se respetaron los principios de integridad académica, autoría y citación, siguiendo las normas Vancouver. Se priorizó el uso de fuentes verificadas y con respaldo institucional, evitando la difusión de información no validada o descontextualizada.

5. Resultados

La OMS (WHO, 2020) declara pandemia mundial por el SARS-CoV-2, desde ese entonces el sistema de salud peruano implementó diversos mecanismo para prevenir y brindar un manejo adecuado del COVID-19 (Mesa de concertación para la Lucha contra la Pobreza, 2021), se estableció medidas excepcionales para aumentar la densidad de profesionales de salud (MINSA, 2021b), continuidad de atención de las gestantes, planificación familiar (MINSA, 2020), y la telemedicina (Alvarez-Risco et al., 2021; Curioso et al., 2023).

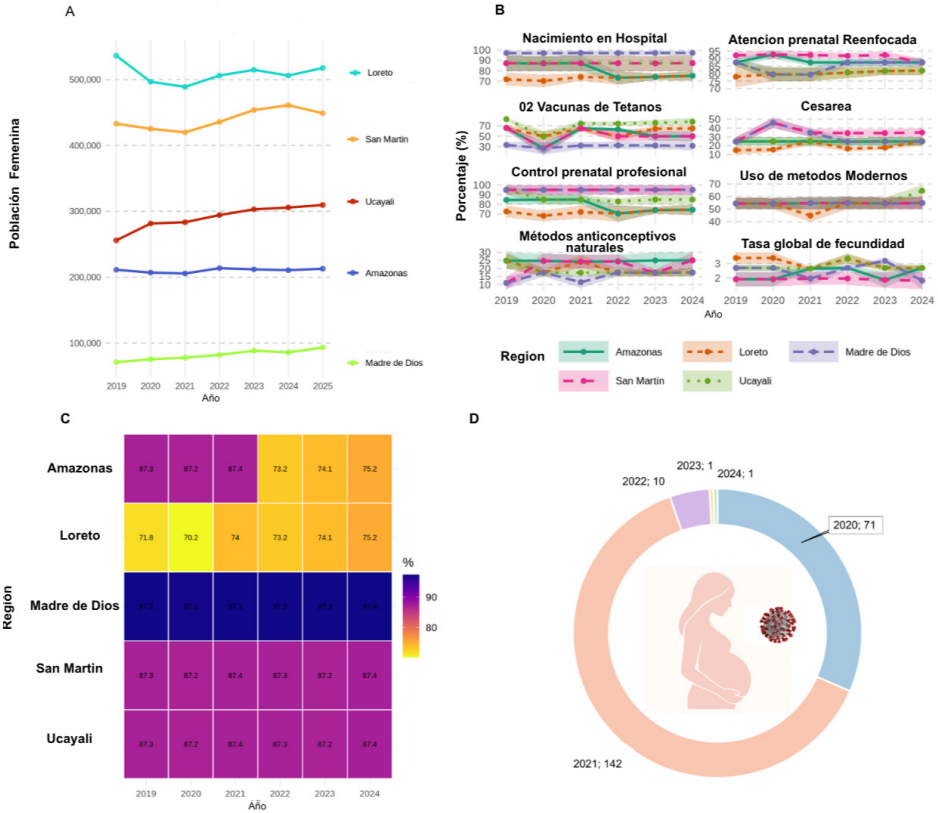


Figura 2: Situación de gestantes de la Amazonía Peruana en el periodo 2020 -2025 (A) Población femenina en edad fértil, (B) Indicadores de salud reproductiva de mujeres en edad fértil, (C) Partos hospitalarios en gestantes, (D) Mortalidad materna por COVID - 19 según el MINSA a nivel Nacional.

Fuente: ENDES, Centro Nacional de Epidemiología, Prevención y Control de Enfermedades

El tres de septiembre del 2021 el Ministerio de Salud, brinda medidas de vacunación en mujeres embarazadas a partir de las 12 semanas de gestación para el COVID-19 (MINSA, 2021a). Ciudades rurales, urbanas y comunidades amazónicas de la selva, adoptaron medidas de aislamiento social, higiene y prevención individual con medicinas occidentales y naturales (Pesantes et al., 2023; Reinders et al., 2020; Samsamshariat et al., 2023). La atención en salud colapsó por la falta de infraestructura, equipamiento y personal de salud (OPS, 2020; Reinders et al., 2020; Samsamshariat et al., 2023). La respuesta que se obtuvo por intervenciones anteriores al

COVID-19, tales como, Mamás del Río pudo ayudar a que agentes comunitarios puedan realizar y brindar atención prenatal en dichas comunidades (Blas, 2023; Mendoza, 2023; Reinders et al., 2020; Samsamshariat et al., 2023), y otras medidas por entidades como la (OPS, 2024) donde brindaron traje antishock no neumático para prevenir la hemorragia postparto, y el personal de salud obstetras y enfermeras donde brindaron una adecuada atención de parto y vacunación en zonas rurales (Mendoza, 2023; RPP Noticias, 2021), véase Fig. 2 (B).

6. Morbimortalidad materna y perinatal

Durante el periodo analizado se registraron las primeras muertes maternas directas (OJO, 2020), véase Fig 2 (D). En respuesta, las autoridades sanitarias implementaron la vacunación contra la COVID-19 a partir de las 12 semanas de gestación (MINSA, 2021a). Sin embargo, las características demográficas de la población dificultaron el acceso a los servicios de salud, especialmente por las limitaciones en el transporte, la residencia en zonas remotas y la mayor inseguridad durante las horas nocturnas (Mendoza, 2023; OPS, 2024; RPP Noticias, 2021).

La Tasa Global de Fecundidad en los departamentos amazónicos mostró un comportamiento heterogéneo durante el periodo 2019–2024. Loreto registró el descenso más consistente, pasando de 3,0–3,8 hijos por mujer en 2019 a 2,5–2,9 en 2024. San Martín mantuvo los valores más bajos de la región (1,2–2,4 en 2024). Amazonas, Ucayali y Madre de Dios presentaron fluctuaciones interanuales sin una tendencia claramente descendente, siendo Madre de Dios la única región que registró un aumento en 2023 antes de descender en 2024.

Estudios de corte transversal realizados asociaban complicaciones en el embarazo producto del COVID 19, preeclampsia, eclampsia, muerte materna, trabajo de parto disfuncional, sufrimiento fetal, ventilación mecánica, óbito fetal, ruptura prematura de membrana, sangrado vaginal, amenaza de aborto, aborto, sepsis (Flores Limo & Fernández Martínez, 2024; Román Ruiz, 2022), placenta previa y parto pretérmino (Bardales Rios, 2024). Las comunidades indígenas resultaron afectadas por las muertes maternas (Samsamshariat et al., 2023), ante esta situación, surgió la necesidad de un mayor apoyo estatal; sin embargo, la respuesta fue insuficiente y las comunidades implementaron sus propias medidas (MINSA, 2020; Reinders et al., 2020).



Figura 3: Intervenciones realizadas y situación de la atención prenatal y trabajo de parto.

(A) Barreras Geográficas, (B) Intervención Mamás del Río, (C) Personal de Salud realizando visita domiciliaria, (D) Apoyo familiar, (E) Dificultades Logísticas

7. Acceso y calidad de la atención obstétrica

Los establecimientos de salud presentaron una marcada deficiencia en la atención prenatal; algunos cerraron y otros funcionaron de manera parcial (Old Dart Foundation, 2020; Samsamshariat et al., 2023). Esta situación afectó servicios esenciales y aumentó el riesgo materno-perinatal en las mujeres gestantes (Blas, 2023; Old Dart Foundation, 2020; Reinders et al., 2020; Villasante Cervello, 2021). La precariedad de acceso a la salud afecto y vulnero el acceso a salud en comunidades (Abizaid et al., 2024; Samsamshariat et al., 2023), como, el miedo a diversos factores sociales, ausencia de servicios básicos del hogar y el miedo a contagiarse (Reinders et al., 2020).

Las mujeres indígenas eran las más vulnerables (Blas, 2023; Reinders et al., 2020; Villasante Cervello, 2021), la mayoría de comunidades nativas habían suspendido consultas prenatales, y postnatales de rutina (Reinders et al., 2020). Las comunidades obligaban a tomar medidas estrictas de bioseguridad como bañarse, lavarse minuciosamente, usar mascarilla y cuidar la frontera (Reinders et al., 2020) y en algunos lugares la atención prenatal fue brindada por los agentes comunitarios (Blas, 2023; Reinders et al., 2020; Villasante Cervello, 2021).

El 19% de mujeres adolescentes embarazadas, expresaron su malestar y desconcierto por los cambios repentinos producidos en sus vidas y la dificultad en el acceso de orientación en los centros de salud y la escuela (Old Dart Foundation, 2020). En el 2020 en Loreto, el 30% de adolescentes de 15 a 19 años de edad, ya eran madres o era su primer embarazo (Old Dart Foundation, 2020), mientras que, en Iquitos, la cifra de embarazo en adolescentes la cifra era mayor (Old Dart Foundation, 2020; Woodson et al., 2024). Algunas medidas de atención prenatal se adoptaron en comunidades de difícil acceso y en lugares que se realizaron a través de barcos (Mendoza, 2023), o caminos insostenibles (RPP Noticias, 2021), la gran mayoría de las cuales fueron realizadas por agentes comunitarios (Blas, 2023; OPS, 2024; Pesantes et al., 2023; Reinders et al., 2020; Samsamshariat et al., 2023) junto con parteras que pudieron brindar atención prenatal (OPS, 2020).

8. Efectos psicológicos y sociales

La violencia física y sexual constituye la principal causa de embarazo en adolescentes, y esta situación se agrava por el acceso limitado a los servicios de salud de emergencia para víctimas de violencia sexual. En la mayoría de

los casos, el agresor pertenece al entorno familiar. Entre enero y septiembre de 2020 se registraron diez embarazos en niñas menores de diez años, uno de los cuales correspondió a una víctima sometida a coerción sexual (Old Dart Foundation, 2020).

El confinamiento social fue percibido por las adolescentes embarazadas como desolado, abatido, devastado y desesperanzado (Woodson et al., 2024). No presentaban entusiasmo ni ánimos para estudiar, referían sólo cuidar a sus hijos (Woodson et al., 2024). Surgió inseguridad alimentaria, redujeron su ingesta normal de alimentos, vendieron sus cosas, mudaron de vivienda habitualmente y las únicas formas de subsistir era la pesca y agricultura (Woodson et al., 2024), aunque, la necesidad de trabajo era más grande, ante ello surgió sobreexplotación por sus condiciones y la necesidad de conseguir alimento (Woodson et al., 2024). Véase Fig. 4.

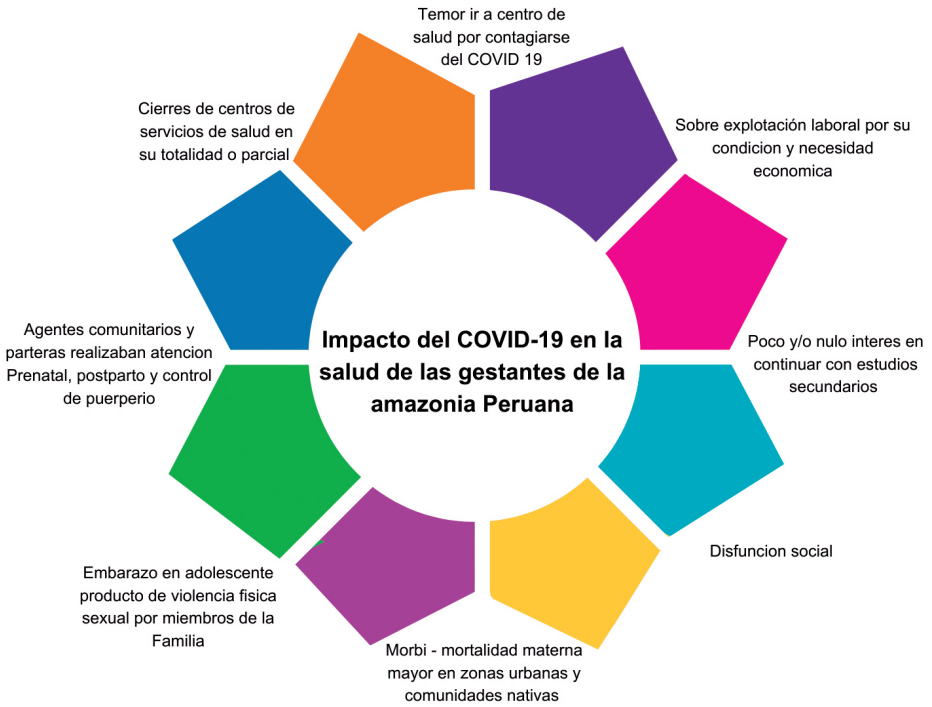


Figura 4. Impacto del COVID -19 en la salud de las gestantes de la Amazonía peruana

9. Discusión

Este estudio representa la primera investigación que sintetiza, analiza y agrupa el impacto directo e indirecto del COVID 19 en las gestantes de la Amazonía peruana en una revisión retrospectiva. Mediante el uso de términos de búsqueda amplios y criterios de inclusión que fueron rigurosos, pudimos revisar literatura existente sobre: impacto materno, social, económico, psicológico y acceso a la atención obstétrica. Sin embargo, esta revisión no incluimos en los resultados literatura que se aborda en países pertenecientes a la frontera de la amazonia peruana. Resultó difícil encontrar información y datos estadísticos de libre acceso sobre la salud materna, y otras dimensiones analizadas. Intentamos mitigar esta dificultad con literatura gris, noticias locales y nacionales, y videos de acceso abierto. Finalmente, si bien la revisión narrativa retrospectiva nos permite sintetizar la información desde el 2020 al 2025, no constituye un proceso riguroso como una revisión sistemática o metaanálisis.

10. Evidencia internacional sobre COVID-19, embarazo y vacunación

Hasta la fecha, los resultados de la morbimortalidad materna en dichas zonas se han documentado, se necesita más compresión y mayor rigor metodológico para poder determinar correctamente. Sin embargo, estudios similares niegan la transmisión vertical del COVID 19 por vía placentaria (Garcia-Flores et al., 2022) y lactancia (Kotlar et al., 2021), pero presentan mayores efectos adversos en la madre (Aguilar-Bejar et al., 2021; DeBolt et al., 2021; Demissie & Bitew, 2021; Kotlar et al., 2021), Además, el uso de vacunas contra COVID-19 durante el embarazo no ha mostrado un aumento estadísticamente significativo de efectos adversos (Magnus et al., 2022). Estudios realizados en Brasil señalan que no existe riesgo materno-perinatal asociado a BNT162b2 o CoronaVac hasta con tres dosis (Veras Florentino et al., 2023). Un metaanálisis de estudios observacionales con modelo de efectos aleatorios reportó asociaciones significativas con menor riesgo de parto pretérmino (OR: 0,743), sufrimiento fetal (OR: 0,004), anomalías congénitas (OR: 0,712) e ingreso a UCIN (OR: 0,718), aunque se identificó evidencia marginal de mayor riesgo de diabetes mellitus gestacional (OR: 1,107) (Adusei-Mensah et al., 2025). Finalmente, el Colegio Americano de Obstetricia y Ginecología recomienda la vacunación en cualquier etapa del embarazo, dado que los beneficios superan los riesgos, y señala que las vacunas continúan bajo vigilancia activa por los CDC (ACOG, 2026)

11. Respuesta nacional y efectos sobre la atención materna en Perú

Aunque, se documenta que la características demográficas y ambientales (OPS, 2024), infraestructura (Albán-Márquez, 2020; LUTW, 2021; RPP Noticias, 2021; Villasante Cervello, 2021), ausencia de personal de salud altamente capacitado (Blas, 2023; Reinders et al., 2020) y el olvido o poco apoyo brindado por el estado (Woodson et al., 2024) y gobiernos regionales (Abizaid et al., 2024) fueron los principales factores de que la morbimortalidad materna perinatal se viera altamente incrementado. Sin embargo, estrategias como la telemedicina o telemonitoreo fue altamente satisfactorio, pero con muchas mejoras que hacer (Alvarez-Risco et al., 2021; Curioso et al., 2023; Muñoz Villaviciencio, 2022). Por otro lado, intervenciones antiguas como Mamás del Río (Blas, 2023), atención prenatal en buques pesqueros (Mendoza, 2023) y viajar a lugares lejanos (RPP Noticias, 2021) fueron iniciativas que ayudaron a disminuir la carga de morbi-mortalidad materna perinatal y aspectos biopsicosociales (Reinders et al., 2020) aunque ello ocurrió en algunos lugares.

Evidencia regional amazónica: acceso y morbimortalidad materno-perinatal

El impacto del SARS-CoV-2 resultó en restricciones de movilidad y aislamiento adoptadas por comunidades nativas (Reinders et al., 2020), contexto en el cual se documentó un incremento del embarazo adolescente asociado a violencia intrafamiliar (Old Dart Foundation, 2020; OPS, 2020), así como mayores niveles de estrés y ansiedad (Samsamshariat et al., 2023; Woodson et al., 2024). El comportamiento heterogéneo de la Tasa Global de Fecundidad en los departamentos amazónicos durante 2019–2024 refleja que estos fenómenos responden a factores multicausales —crisis económica, aislamiento social, postergación de proyectos reproductivos, violencia familiar y barreras de acceso a métodos anticonceptivos— y no al confinamiento de forma exclusiva. Si bien son pocos los estudios que describen con rigor metodológico la morbimortalidad materna en adolescentes de comunidades nativas (Abizaid et al., 2024; Samsamshariat et al., 2023; Woodson et al., 2024), los hallazgos disponibles permiten inferir que los efectos negativos sobre las gestantes fueron considerables, afectando múltiples dimensiones de su bienestar (Kotlar et al., 2021).

En el embarazo está presente la angustia, ansiedad y depresión durante parto y puerperio, pero el Sars - CoV - 2 ha provocado un incremento en

la ansiedad y depresión debido a incrementos de problemas familiares y temores del COVID 19 (Campos-Garzón et al., 2021; Cisneros Hilario et al., 2022), a su vez, se incrementó la vulnerabilidad psicológica (Aguilar-Bejar et al., 2021). Estudios similares determinaron que la ansiedad se incrementa cuando era menor el apoyo social y cuando la percepción de riesgo era mayor (Yue et al., 2021), a su vez, se registraron altas prevalencia de depresión, ansiedad y menor frecuencia de estrés con asociaciones significativas entre trastornos emocionales, secuelas de enfermedad, hospitalización y nivel educativo (Vasquez Ilatoma et al., 2022), similares resultados se fueron presentados en población general post COVID (Cisneros Hilario et al., 2022), aunque algunas intervenciones y adopciones comunitarias contribuyeron a disminuir estos efectos (Abizaid et al., 2024; Pesantes et al., 2023; Reinders et al., 2020) pero en una revisión sistemática y metaanálisis determinó que la disfunción social alcanzado el 56 %, además de registrarse niveles significativos de insomnio, ansiedad y depresión (Demissie & Bitew, 2021; Woodson et al., 2024).

Sin embargo, la pandemia de COVID-19 no constituye la única afección que ha impactado históricamente a la Amazonía peruana. Factores como la minería ilegal, el limitado apoyo del Estado frecuentemente orientado a otras prioridades y las malas prácticas de algunos gobiernos locales, incluyendo el uso indebido de recursos públicos, también han contribuido a esta problemática. Además, las medidas impuestas por el gobierno nacional mediante diversas normas guardan similitud con aquellas dictadas durante la pandemia de COVID-19, especialmente en un contexto de incertidumbre respecto al posible impacto en el desarrollo fetal, la atención prenatal, el parto y el puerperio. Todo ello ha contribuido de manera adicional a los efectos psicológicos reportados durante el periodo periparto.

12. Conclusión

La pandemia por COVID-19 impactó de manera significativa la salud materna en la Amazonía peruana, con consecuencias que abarcaron las dimensiones clínica, obstétrica, psicológica y social. Estudios en la región relatan complicaciones graves como preeclampsia, parto pretérmino, sufrimiento fetal y muerte materna, agravadas por el colapso de los servicios de salud, el cierre parcial de establecimientos y las barreras geográficas y logísticas propias de la región, mas no por la pandemia. Las mujeres indígenas y las adolescentes embarazadas constituyeron los grupos más vulnerables, con suspensión de

controles prenatales, embarazo en adolescente elevado y acceso restringido a orientación y atención de emergencia.

A nivel psicosocial, el confinamiento agudizó la inseguridad alimentaria, la violencia familiar y sexual, y el deterioro del bienestar emocional de las gestantes, quienes expresaron sentimientos de desesperanza, aislamiento y sobrecarga. Frente a la respuesta estatal insuficiente, las comunidades amazónicas desarrollaron estrategias propias de atención, destacando el rol de agentes comunitarios, parteras y programas previos como Mamás del Río.

Se recomienda fortalecer la atención prenatal en zonas de difícil acceso, consolidar redes comunitarias de salud materna, desarrollar más investigaciones y diseñar políticas interculturales que respondan a la diversidad territorial y social de la Amazonía peruana ante futuros eventos sanitarios.

Agradecimientos

Agradecemos al Vicerrectorado de Investigación de la Universidad de Huánuco por prestar sus instalaciones de informática para poder realizar nuestra revisión narrativa.

Referencias bibliográficas

Abizaid, C., Takasaki, Y., & Coomes, O. T. (2024). COVID-19 y medidas de protección adoptadas en comunidades rurales amazónicas durante los primeros meses de la pandemia. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, *41*(3), 239–246. https://doi.org/10.17843/RPMESP.2024.413.13017

ACOG. (2026, March). *COVID-19 Vaccination Considerations for Obstetric–Gynecologic Care*. https://www.acog.org/clinical/clinical-guidance/practice-advisory/articles/2020/12/covid-19-vaccination-considerations-for-obstetric-gynecologic-care

Adusei-Mensah, F., Olubamwo, O., Olaleye, S., Akter, L., Balogun, O. S., Moshoeshoe, R. J., Awoniyi, L., Olawuni, A., & Kauhanen, J. (2025). Updating the impact of mRNA COVID-19 vaccine exposure during pregnancy on obstetric and neonatal outcomes. *Taiwanese Journal of Obstetrics and Gynecology*, *64*(6), 957–970. https://doi.org/10.1016/J.TJOG.2025.07.022

Aguilar-Bejar, F. M., Castellanos-Meza, N. H., & Tataje-Lavanda, L. (2021). AFECTACIÓN DE LA SALUD MENTAL EN LAS EM-

BARAZADAS EN TIEMPOS DE COVID-19. *Rev Esp Salud Pública*, *95*, 1–2. https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1135-57272021000100193

Albán-Márquez, W. (2020). *Informe nacional sobre el impacto del COVID-19 en las dimensiones económica, social y en salud en el Perú (al mes de mayo, 2020): Incluye hallazgos de 16 mesas regionales.*https://www.mesadeconcertacion.org.pe/storage/documentos/2020-08-17/informe-salud-mclcp-2020-7-de-julio.pdf

Alvarez-Risco, A., Del-Aguila-Arcentales, S., & Yáñez, J. A. (2021). Telemedicine in Peru as a Result of the COVID-19 Pandemic: Perspective from a Country with Limited Internet Access. *The American Journal of Tropical Medicine and Hygiene*, *105*(1), 6–11. https://doi.org/10.4269/AJTMH.21-0255

Atmuri, K., Sarkar, M., Obudu, E., & Kumar, A. (2022). Perspectives of pregnant women during the COVID-19 pandemic: A qualitative study. *Women and Birth*, *35*(3), 280–288. https://doi.org/10.1016/j.wombi.2021.03.008

Bardales Ríos, E. (2024). *Alto riesgo en obstetricia y el nivel de conocimientos sobre complicaciones maternas en gestantes atendidas en el Hospital Tingo María, 2023* [Tesis de segunda especialidad profesional, Universidad Nacional Hermilio Valdizán]. Repositorio Institucional de la Universidad Nacional Hermilio Valdizán. VALDIZÁN]. https://repositorio.unheval.edu.pe/backend/api/core/bitstreams/3ebc54c8-3346-4086-89d3-f0939a9c64a7/content

Blas, M. M. (2023). Mi camino para construir Mamás del Río. *Acta Herediana*, *66*(1), 39–44. https://doi.org/10.20453/AH.V66I1.4528

Campos-Garzón, C., Riquelme-Gallego, B., de la Torre-Luque, A., & Caparrós-González, R. A. (2021). Psychological impact of the COVID-19 pandemic on pregnant women: A scoping review. *Behavioral Sciences, 11*(12), 181. https://doi.org/10.3390/bs11120181

Centro Nacional de epidemiologia, prevención y C. de enfermedades. (2025). *Sala Situacional de Muerte Materna y Morbilidad Materna Extrema*. https://app7.dge.gob.pe/maps2/shiny_mm_mme_web/

Cisneros Hilario, C. B., Bedoya Castillo, M. P., Lázaro Huamán, B. A., Mendoza Chávez, K. E., & Cisneros Hilario, E. J. (2022). Ser gestante en tiempos de pandemia: Una mirada de la salud mental antes y durante la pandemia. *Revista de La Facultad de Medicina Humana*, *22*(2), 495–501. https://doi.org/10.25176/RFMH.V22I2.4802

Curioso, W. H., Coronel-Chucos, L. G., & Henríquez-Suarez, M. (2023). Integrating Telehealth for Strengthening Health Systems in the Context

of the COVID-19 Pandemic: A Perspective from Peru. *International Journal of Environmental Research and Public Health 2023, Vol. 20, Page 5980*, *20*(11), 5980. https://doi.org/10.3390/IJERPH20115980

DeBolt, C. A., Bianco, A., Limaye, M. A., Silverstein, J., Penfield, C. A., Roman, A. S., Rosenberg, H. M., Ferrara, L., Lambert, C., Khoury, R., Bernstein, P. S., Burd, J., Berghella, V., Kaplowitz, E., Overbey, J. R., & Stone, J. (2021). Pregnant women with severe or critical coronavirus disease 2019 have increased composite morbidity compared with nonpregnant matched controls. *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, *224*(5), 510.e1-510.e12. https://doi.org/10.1016/j.ajog.2020.11.022

Demissie, D. B., & Bitew, Z. W. (2021). Mental health effect of COVID-19 pandemic among women who are pregnant and/or lactating: A systematic review and meta-analysis. *SAGE Open Medicine*, *9*. https://doi.org/10.1177/20503121211026195

Flores Limo, G. Y., & Fernández Martínez, M. P. (2024). Incremento de mortalidad materna durante la pandemia SARS-CoV-2 en Perú. Una revisión sistemática. *Revista Del Cuerpo Médico Hospital Nacional Almanzor Aguinaga Asenjo*, *17*(2). https://doi.org/10.35434/RCMHNAAA.2024.172.2404

Food and Drug Administration. (2021). *La FDA aprueba la primera vacuna contra el COVID-19 | FDA*. https://www.fda.gov/news-events/press-announcements/la-fda-aprueba-la-primera-vacuna-contra-el-covid-19

Garcia-Flores, V., Romero, R., Xu, Y., Theis, K. R., Arenas-Hernandez, M., Miller, D., Peyvandipour, A., Bhatti, G., Galaz, J., Gershater, M., Levenson, D., Pusod, E., Tao, L., Kracht, D., Florova, V., Leng, Y., Motomura, K., Para, R., Faucett, M., … Gomez-Lopez, N. (2022). Maternal-fetal immune responses in pregnant women infected with SARS-CoV-2. *Nature Communications 2022 13:1*, *13*(1), 320-. https://doi.org/10.1038/s41467-021-27745-z

Güner, Ö., & Öztürk, R. (2022). Psychological and social impact and lifestyle changes among pregnant women of COVID-19 pandemic: A qualitative study. *Archives of Psychiatric Nursing*, *36*, 70–77. https://doi.org/10.1016/j.apnu.2021.12.005

Kotlar, B., Gerson, E., Petrillo, S., Langer, A., & Tiemeier, H. (2021). The impact of the COVID-19 pandemic on maternal and perinatal health: a scoping review. *Reproductive Health*, *18*(1). https://doi.org/10.1186/S12978-021-01070-6

LUTW. (2021). *Realidad y necesidades de la Amazonía peruana: Recursos energéticos, educación e interculturalidad*. https://lutw.org/es/realidad-y-necesidades-de-la-amazonia-peruana-recursos-energeticos-educacion-e-interculturalidad/

Magnus, M. C., Örtqvist, A. K., Dahlqwist, E., Ljung, R., Skår, F., Oakley, L., Macsali, F., Pasternak, B., Gjessing, H. K., Håberg, S. E., & Stephansson, O. (2022). Association of SARS-CoV-2 Vaccination During Pregnancy With Pregnancy Outcomes. *JAMA*, *327*(15), 1469–1477. https://doi.org/10.1001/JAMA.2022.3271

Marchand, G., Masoud, A. T., Grover, S., King, A., Brazil, G., Ulibarri, H., Parise, J., Arroyo, A., Coriell, C., Goetz, S., Moir, C., Govindan, M., Moberly, A., Proctor, A., Sainz, K., & Blumrick, R. (2023). Maternal and neonatal outcomes of COVID-19 vaccination during pregnancy, a systematic review and meta-analysis. *Npj Vaccines 2023 8:1*, *8*(1), 103-. https://doi.org/10.1038/s41541-023-00698-8

Mendoza, S. (2023). *¡Trabajo bendecido! La obstetra que ayuda a traer bebés al mundo en buques*. https://andina.pe/ingles/noticia-trabajo-bendecido-obstetra-ayuda-a-traer-bebes-al-mundo-buques-video-936835.aspx

Mesa de concertración para la Lucha contra la Pobreza. (2021). *NORMAS Y DECRETOS DE URGENCIA SOBRE EL COVID-19 | MCLCP*. https://mesadeconcertacion.org.pe/normas-y-decretos-de-urgencia0

MINSA. (2020). *Resolución Ministerial N.° 217-2020-MINSA*. https://www.gob.pe/institucion/minsa/normas-legales/483433-217-2020-minsa

MINSA. (2021a). *Tiempos de Pandemia 2020 -2021*. https://www.incn.gob.pe/wp-content/uploads/2021/08/MINSA-Tiempos-de-pandemia-2020-2021.pdf

MINSA. (2021b). *Ministerio de Salud aprobó protocolo para la vacunación contra la COVID-19 a partir de las 12 semanas de gestación*. https://www.gob.pe/institucion/minsa/noticias/514992-ministerio-de-salud-aprobo-protocolo-para-lavacunacion-contra-la-covid-19-a-partir-de-las-12-semanas-de-gestacion%20%5Bacceso%20el%2010%20de%20marzo%202022%5D

Moran-Relaiza, R., López-Obando, F. L., & Pérez-Baldeón, A. (2021). Demoras en atención materna y complicaciones hipertensivas en el Hospital Sabogal, Callao, Perú, 2021. Estudio de casos y controles. *Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología*, *72*(4), 356–367. https://doi.org/10.18597/RCOG.3737

Moyer, C. A., Compton, S. D., Kaselitz, E., & Muzik, M. (2020). Pregnancy-related anxiety during COVID-19: a nationwide survey of 2740 pregnant women. *Archives of Women's Mental Health 2020 23:6*, *23*(6), 757–765. https://doi.org/10.1007/S00737-020-01073-5

Muñoz Villaviciencio, J. Y. (2022). *Nivel de satisfacción de las gestantes sobre la atención de telemonitoreo por el CAP III Iquitos-EsSalud, 2020 [Tesis de pregrado, Universidad Científica del Perú]*. https://repositorio.ucp.edu.pe/server/api/core/bitstreams/647bccad-f348-4a36-9c2a-f1b575a3f37f/content

OJO. (2020). *Coronavirus en Perú: Embarazada muere por COVID-19 en Lambayeque*. https://ojo.pe/regionales/coronavirus-en-peru-gestante-fallece-a-causa-del-covid-19-en-la-region-lambayeque-nnpp-noticia/?ref=ojr

Old Dart Foundation. (2020). *Impacto del COVID-19 en los niños, niñas, adolescentes y sus familias en la Amazonía del Perú: Provincia de Maynas, región Loreto*. https://fadvamerica.org/wp-content/uploads/2026/01/Estudio-impacto-Covid19-NNA-Loreto-S.pdf

OPS. (2020). *El impacto de la COVID-19 en los pueblos indígenas de la Región de las Américas Perspectivas y oportunidades*. https://iris.paho.org/server/api/core/bitstreams/0f8ed47b-e74e-425f-91be-e2fe766ef1c4/content

OPS. (2024, January). *Salvar vidas maternas en la selva de Perú*. https://www.paho.org/es/historias/salvar-vidas-maternas-selva-peru

Orcotorio Figueroa, R. (2022). Pueblos indígenas y COVID-19 en el Perú: la crisis sanitaria y las deficiencias estructurales. *Revista Kawsaypacha: Sociedad y Medio Ambiente*, *0*(9), 80–107. https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.202201.004

Pajuelo-Reyes, C., Valencia, H. J., Montenegro, C. C., Quezada, E., Gonzales, L., Cruz, N., Canelo, C., Ordinola, C., Maicelo Quintana, J. L., Tejedo, J. R., Tapia-Limonchi, R., & Chenet, S. M. (2021). Epidemiological Analysis of COVID-19 Cases in Native Amazonian Communities from Peru. *Epidemiologia*, *2*(4), 490–501. https://doi.org/10.3390/EPIDEMIOLOGIA2040034/S1

Pesantes, M. A., Cardenas Palacios, C., Hewlett, C., & Maake, C. (2023). Primary Health Care in the Peruvian Amazon during COVID-19: perspectives from Indigenous nurse technicians. *Frontiers in Tropical Diseases*, *4*, 1119499. https://doi.org/10.3389/FITD.2023.1119499/TEXT

Phoswa, W. N., & Khaliq, O. P. (2020). Is pregnancy a risk factor of COVID-19? *European Journal of Obstetrics & Gynecology and Reproductive Biology*, *252*, 605–609. https://doi.org/10.1016/J.EJOGRB.2020.06.058

Ponce de León, Z. (2021). *Sistema de Salud en el Perú y el COVID-19 Documento de política pública*. https://gobierno.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2021/12/la-salud-en-tiempos-de-covid-vf.pdf

Prabhu, M., & Riley, L. E. (2023). Coronavirus Disease 2019 (COVID-19) Vaccination in Pregnancy. *Obstetrics and Gynecology*, *141*(3), 473–482. https://doi.org/10.1097/AOG.0000000000005100

Presidencia de la República del Perú. (2020). *Presidente Vizcarra dio a conocer primer caso de infección por coronavirus en el Perú e hizo un llamado a la población a mantener la calma*.https://www.gob.pe/institucion/presidencia/noticias/86976-presidente-vizcarra-dio-a-conocer-primer-caso-de-infeccion-por-coronavirus-en-el-peru-e-hizo-un-llamado-a-la-poblacion-a-mantener-la-calma

Reinders, S., Alva, A., Huicho, L., & Blas, M. M. (2020). Indigenous communities' responses to the COVID-19 pandemic and consequences for maternal and neonatal health in remote Peruvian Amazon: a qualitative study based on routine programme supervision. *BMJ Open*, *10*(12), e044197. https://doi.org/10.1136/BMJOPEN-2020-044197

Román Ruiz, B. A. (2022). *Complicaciones maternas en gestantes hospitalizadas por infección por SARS-CoV-2 atendidas en el Hospital Regional Loreto, 2020* [Tesis de pregrado, Universidad Nacional de la Amazonía Peruana]. https://api-repositorio.unapiquitos.edu.pe/server/api/core/bitstreams/256aaa64-0823-4bdb-8d7c-f730ee4bf360/content

RPP Noticias. (2021). *Historia de vida: Enfermera viaja durante horas para vacunar a comunidades de la selva*. https://www.youtube.com/watch?v=6APA1LgxjvQ

Samsamshariat, T., Madhivanan, P., Reyes Fernández Prada, A., Moya, E. M., Meza, G., Reinders, S., & Blas, M. M. (2023). Hear my voice: understanding how community health workers in the Peruvian Amazon expanded their roles to mitigate the impact of the COVID-19 pandemic through community-based participatory research. *BMJ Global Health*, *8*(10). https://doi.org/10.1136/BMJGH-2023-012727

Shahraki-Sanavi, F., Sahab-Negah, S., Nili, S., Mangolian shahrbabaki, P., Ansari-moghaddam, A., Fereidouni, M., Heidarzadeh, A., Enayatrad, M., Mahdavi, S., Aliyari, R., Fateh, M., Khajeha, H., Emamian, Z., Behmanesh, E., Sheibani, H., Abbaszadeh, M., Jafari, R., Valikhani, M., Binesh, E., … Emamian, M. H. (2025). Evaluating miscarriage incidence after COVID-19 vaccination. *Scientific Reports 2025 15:1*, *15*(1), 20387-. https://doi.org/10.1038/s41598-025-06904-y

Sukhera, J. (2022). Narrative Reviews: Flexible, Rigorous, and Practical. *Journal of Graduate Medical Education*, *14*(4), 414–417. https://doi.org/10.4300/JGME-D-22-00480.1

Veras Florentino, P. T., Cerqueira-Silva, T., Freire De Carvalho, L., Jôse Oliveira Alves, F., De Araújo Oliveira, V., Mateus Oliveira Aguilar, G., De Sousa Prado, R., Soranz, D., Pearce, N., Boaventura, V., Loreiro Werneck, G., Oliveira Penna, G., Lima Barreto, M., Henrique De Oliveira Garcia, M., Barral-Netto, M., & Santos Da Paixão, E. (2023). Safety of BNT162b2 and CoronaVac during pregnancy on birth outcomes and neonatal mortality: a cohort study from Brazil. *International Journal of Epidemiology*, *52*(6), 1708–1715. https://doi.org/10.1093/IJE/DYAD120

Vasquez Ilatoma, E. L., Huyhua Gutierrez, S. C., Zeladita Huamán, J. A., Díaz Manchay, R. J., & Tejada Muñoz, S. (2022). Estado emocional de los pacientes pos-COVID-19en la Región Amazonasdel Perú. *Revista Cubana de Enfermeria*, *38*(4), 1–14. https://revenfermeria.sld.cu/index.php/enf/article/view/5445/908

Villarreal-Zegarra, D., Bellido-Boza, L., Erazo, A., Pariona-Cárdenas, M., & Valdivia-Miranda, P. (2024). Impact of the COVID-19 pandemic on the services provided by the Peruvian health system: an analysis of people with chronic diseases. *Scientific Reports 2024 14:1*, *14*(1), 3664-. https://doi.org/10.1038/s41598-024-54275-7

Villasante Cervello, M. (2021). *Los pueblos originarios amazónicos abandonados por el Estado: entrevista a Luzmila Chiricente, dirigente del pueblo asha-ninka*. https://idehpucp.pucp.edu.pe/boletin-eventos/los-pueblos-originarios-amazonicos-abandonados-por-el-estado-entrevista-a-luzmila-chiricente-dirigente-del-pueblo-ashaninka-24827/

WHO. (2020). *La OMS caracteriza a COVID-19 como una pandemia*. https://www.paho.org/es/noticias/11-3-2020-oms-caracteriza-covid-19-como-pandemia

Woodson, L. L., Saldivar, A. G., Brown, H. E., Magrath, P. A., de Mayolo, N. A., Pettygrove, S., Farland, L. V., Madhivanan, P., & Blas, M. M. (2024). The downstream effects of COVID-19 on adolescent girls in the Peruvian Amazon: qualitative findings on how the pandemic affected education and reproductive health. *BMJ Global Health*, *9*(4). https://doi.org/10.1136/BMJGH-2023-012391

Yue, C., Liu, C., Wang, J., Zhang, M., Wu, H., Li, C., & Yang, X. (2021). Association between social support and anxiety among pregnant women in the third trimester during the coronavirus disease 2019 (COVID-19) epidemic in Qingdao, China: The mediating effect of risk perception. *The International Journal of Social Psychiatry*, *67*(2), 120–127. https://doi.org/10.1177/0020764020941567

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 101-125
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/gmpj7538

LAS MUJERES KUKAMA ANTE EL RÍO MARAÑÓN: UNA HISTORIA DE SUJECIÓN, RESISTENCIA Y LITIGIO AMBIENTAL

KUKAMA WOMEN AND THE MARAÑÓN RIVER: A HISTORY OF SUBJUGATION, RESISTANCE, AND ENVIRONMENTAL LITIGATION

Renzo Ramírez Roca
Pontificia Universidad Católica del Perú
renzo.ramirezr@pucp.edu.pe
https://orcid.org/0000-0001-7962-5502

Envío: 19 de marzo de 2026 *Aceptación: 17 de junio de 2026* *Publicación: 31 de julio 2026*

Resumen

En marzo de 2024, el Juzgado Mixto de Nauta reconoció al río Marañón como titular de derechos a partir de una demanda interpuesta por la Federación de Mujeres *Kukama* Huaynakana Kamatahuara Kana. Este artículo sitúa ese fallo en una trayectoria histórica de larga duración para comprender su genealogía y sus implicancias. La pregunta central analiza cómo una historia de despojo e invisibilización dio forma a la demanda y al liderazgo de las mujeres que la condujeron. El análisis identifica cinco mecanismos históricamente específicos mediante los cuales distintas formas de poder gestionaron la subalternidad indígena desde el período colonial hasta el presente. Los resultados muestran que el fallo de 2024 marcó un

CC BY

quiebre en esta lógica de dominación al incorporar la ontología kukama como fundamento jurídico vinculante, y que el liderazgo femenino que lo hizo posible revirtió el lugar de subordinación que el modelo extractivo impuso históricamente a las mujeres kukama.

Palabras clave: mujeres indígenas amazónicas; derechos de la naturaleza; extractivismo; colonialidad del género; litigio ambiental; pueblo Kukama.

Abstract

In March 2024, the Mixed Court of Nauta recognized the Marañón River as a rights-bearing entity following a lawsuit filed by the Kukama Women's Federation Huaynakana Kamatahuara Kana. This article situates that ruling within a long-term historical trajectory to examine its genealogy and implications. The central question analyzes how a history of dispossession and invisibilization shaped the lawsuit and the leadership of the women who led it. The analysis identifies five historically specific mechanisms through which different forms of power managed indigenous subalternity from the colonial period to the present. The findings show that the 2024 ruling marked a break in this logic of domination by incorporating Kukama ontology as legally binding grounds, and that the female leadership that made it possible reversed the subordinate role historically imposed on Kukama women by the extractive model.

Keywords: Amazonian indigenous women; rights of nature; extractivism; gender coloniality; environmental litigation; Kukama people

1. Introducción

En marzo de 2024, el Juzgado Mixto de Nauta reconoció al río Marañón como titular de derechos y designó a las organizaciones indígenas *kukama-kukamiria* como sus guardianas legales. La resolución respondió a una demanda de la Federación de Mujeres Kukama Huaynakana Kamatahuara Kana y fue confirmada en segunda instancia en agosto del mismo año. Con ello, la cosmovisión de un pueblo indígena adquirió un rango jurídicamente vinculante y cuestionó, desde el propio orden estatal, la reducción de la naturaleza a un mero recurso.

El propósito de este artículo es situar la demanda y el fallo en una dimensión histórica de largo aliento. La pregunta central explora cómo esa historia de despojo e invisibilización marcó la demanda y el liderazgo de

las mujeres que la interpusieron. De ella derivan tres preguntas complementarias: cuáles fueron los mecanismos específicos a través de los cuales el ordenamiento dominante se impuso a las poblaciones originarias hasta el siglo XXI; qué reconoció realmente el fallo de 2024 y cuáles son sus límites efectivos; y si el reconocimiento estatal puede devenir en una nueva forma de contención burocrática de la demanda indígena.

El análisis histórico permitió identificar lo que este artículo denomina *dispositivo de sujeción*: un mecanismo por el cual distintas formas de poder gestionaron la subalternidad indígena no solo reprimiendo la diferencia, sino otorgando reconocimientos formales con el fin de encuadrar y controlar a los indígenas bajo términos que el propio orden puede administrar. El concepto se construye a partir del *dispositif* foucaultiano (Foucault, 1998), incorporando la dimensión racial y de género. Este mecanismo se emplea aquí como una herramienta heurística para identificar modos recurrentes de poder, no con el fin de reducir siglos de historia *kukama* a una lógica única. Al incorporar la ontología *kukama* como fundamento jurídico válido, el fallo de 2024 tensionó esa disposición de poder y abrió una fisura en su lógica, y su alcance transformador solo se entiende a la luz de la historia que lo precedió.

La literatura sobre este caso es aún incipiente. Pretell Gomero (2024) aborda el liderazgo de las mujeres *kukama* y las ubica como agentes políticas pioneras en la defensa de los derechos de la naturaleza; Bustamante Jimenez (2025) examina el caso desde la teoría jurídica; Palomino Chávez (2025) la usa como ejemplo de las "tecnologías vivas del cuidado" desde los feminismos del Sur; y Martínez-Moscoso y Warner (2025) la citan para ilustrar la tendencia global hacia una guardianía compartida de ecosistemas. Si bien estos trabajos privilegian la dimensión jurídica y político-simbólica del fallo, ninguna inscribe la demanda en un marco histórico más amplio. Sin esa perspectiva, el fallo aparece como un hito aislado.

Este artículo se acerca a ese vacío articulando fuentes con distinto estatuto probatorio: las resoluciones judiciales del Expediente N.° 00010-2022-0-1901 como documentos primarios del litigio; fuentes etnográficas e historiográficas centradas en la experiencia *kukama-kukamiria*; fuentes panamazónicas o coloniales empleadas como contexto comparativo; y fuentes periodísticas y de organizaciones de *advocacy* para documentar los hechos recientes y declaraciones de actores. Cuando el artículo recurre a materiales de escala regional, los emplea para reconstruir patrones históricos de

dominación colonial cuya combinación con la escala local genera un marco de inteligibilidad más complejo.

El texto se organiza en seis apartados. El primero reconstruye la trayectoria del litigio y ofrece una lectura del fallo. El segundo examina los imaginarios coloniales sobre la mujer indígena amazónica. El tercero rastrea la resistencia frente a las misiones y epidemias de los siglos XVI al XVIII. El cuarto analiza el período republicano temprano a través de los procesos que acompañaron la exploración y colonización de la Amazonía. El quinto examina la violencia extractiva durante el auge del caucho y sus consecuencias sobre el pueblo *kukama-kukamiria*. El sexto cierra el recorrido en el siglo XX hasta 2001, y explora las condiciones históricas que hicieron posible el litigio con el que abre el artículo.

2. Cuando el río llama: mujeres kukama y una demanda que hizo historia

La acción litigiosa de las mujeres *kukama* se construyó sobre dos décadas de daño acumulado. En 2000, un derrame de aproximadamente 5.000 barriles cerca de San José de Saramuro hizo descender el crudo por el Marañón hasta comunidades como Shapajilla y Parinari, cubriendo el río, inutilizando el agua para consumo y alterando el tamaño y sabor de los peces, sin que el operador avisara con anticipación ni ofreciera remediación suficiente (Grados Bueno & Pacheco Riquelme, 2016, pp. 45-47). Ese primer derrame impulsó a las comunidades a reorganizarse en asociaciones para defender su territorio. El segundo, en junio de 2010, consolidó esa articulación. En 2014 se sumaron dos episodios más: el derrame de Cuninico en junio y uno de 7.500 barriles en la comunidad de San Pedro en noviembre (Canaquiri Murayari et al., 2021), lo que ese mismo año llevó a organizar la gran marcha *kukama* o *wita ritama* para exigir atención a la contaminación (Grados Bueno & Pacheco Riquelme, 2016). Entre 2000 y 2019 se registraron 474 derrames de petróleo en la Amazonía peruana, 94 de ellos en el Oleoducto NorPeruano (Fernández Calvo, 2024), con consecuencias que incluyen el registro de metales pesados en la sangre de las comunidades (Arellano, 2025), la declaración del agua como no apta para consumo humano y la merma sostenida de los peces.

Fundada en 2001 por mujeres *kukama* del distrito de Parinari, la Federación Huaynakana (cuyo nombre significa "mujeres que trabajan" en *kukama-kukamiria*) surgió para promover los derechos de las mujeres y la defensa de su medio ambiente, en medio de un contexto de exclusión sistemática

de la participación femenina en asambleas comunitarias y organizaciones indígenas (Pretell Gomero, 2024). Con el tiempo amplió su mandato hacia la defensa territorial y el litigio ambiental, articulando representantes de 29 comunidades a lo largo del bajo Marañón (Equator Initiative, 2024). Esa expansión fue posible gracias a alianzas con el Instituto de Defensa Legal, que acompañó jurídicamente los procesos y formó capacidades litigiosas dentro de la federación, y con la Parroquia Santa Rita de Castilla, que proveyó apoyo logístico y redes de comunicación entre comunidades (Ruiz Molleda, 2025).

Sobre ese acumulado de daño sin remediación y de organización creciente, la federación se insertó en una trayectoria litigiosa que se desarrollaba en dos frentes. El primero giraba en torno al proyecto Hidrovía Amazónica. En 2013, la organización *kukama* Acodecospat demandó al Estado por omisión de consulta previa (Servindi, 2014); y en 2018, ya concesionado el proyecto a la empresa Cohidro, Huaynakana presentó una demanda de amparo independiente contra SENACE por incumplimiento de los estándares internacionales aplicables al estudio de impacto ambiental (Ruiz Molleda, 2025). El segundo frente reunió la resistencia ante los derrames del Oleoducto NorPeruano, protagonizada por las mujeres de Cuninico en Urarinas a partir del derrame de junio de 2014. Así, en 2021, tras años de litigio y de formación jurídica con el IDL, la Federación presentó ante el Juzgado Mixto de Nauta la demanda para que el Estado reconociera los derechos del río Marañón (Ruiz Molleda, 2025). El liderazgo de la federación invierte una posición histórica de marginalidad, pues son las mujeres, y no las estructuras masculinas de representación indígena, quienes condujeron esa demanda. Que reclamara derechos para el río mismo (y no solo protección ambiental para las comunidades) solo se entiende desde lo que el Marañón significa para el pueblo *kukama*.

El Marañón es un espacio de vida habitado por los *karuara*, que son la gente del río y los dueños de los espacios acuáticos, que moran bajo las aguas e incluyen a los propios muertos de la comunidad (Fernandes Moreira & Ramírez, 2019, pp. 52, 59). Son seres con una interioridad idéntica a la humana que actúan además como mensajeros que advierten sobre epidemias o amenazas al territorio. Esa continuidad es la que expresa Mari Luz Canaquiri cuando cuenta que su tío murió dos veces: la primera vez en el mundo terrenal y la segunda cuando el petróleo contaminó el mundo subacuático al que había llegado convertido en *karuara* (Fernández

Calvo, 2024). El universo se completa con la *purawa*, la serpiente madre que "teje el territorio" (Fernandes Moreira & Ramírez, 2019, p. 54, nota al pie 3) cuyo cuerpo es el curso del río y cuyos desplazamientos explican las transformaciones del cauce y la formación de cochas durante las crecientes (Rivas Ruiz, 2022, pp. 94, 99). Desde esta cosmovisión, alterar el cauce por mano humana perturba la continuidad formada por los vivos, los muertos y el río.

Esa ontología fue central en el litigio. La demanda invocó el Convenio 169 de la OIT y la Constitución peruana, reclamando para el Marañón once derechos específicos: existir, fluir, ejercer sus funciones esenciales con el ecosistema, estar libre de contaminación, alimentar y ser alimentado por sus afluentes, preservar la biodiversidad nativa, restaurarse, regenerar sus ciclos naturales, conservar su estructura y funciones ecológicas, ser protegido y preservado, y contar con representación legal (Canaquiri Murayari et al., 2021).

El proceso enfrentó obstáculos estructurales. Y es que en litigios previos el Estado intentó reducir el conflicto a sus dimensiones ambientales, descartando el enfoque cultural y espiritual (Ruiz Molleda, 2025). Por ejemplo, en el caso de la Hidrovía Amazónica, fue la presión colectiva de las organizaciones indígenas la que logró que la sentencia de segunda instancia incorporara explícitamente el vínculo espiritual de las comunidades con los ríos como criterio vinculante (Mitma, 2024). Celia Fasabi relató cómo tuvieron que abandonar los roles tradicionales del cuidado para desplazarse, dejando quehaceres y chacras para embarcarse en viajes hasta la ciudad (Fernández Calvo, 2024), impulsadas por la urgencia de asegurar que las generaciones futuras pudieran pescar y beber el agua del río sin enfermar. En la cosmovisión *kukama*, proteger el río equivale a proteger al pueblo que lo habita, y esa interdependencia desborda cualquier lectura ecocéntrica que separe la suerte del ecosistema de la de las personas. Es lo que Martínez-Moscoso y Warner (2025, p. 60) conceptualizan como los derechos de la naturaleza funcionando como vehículo para la realización de otros derechos fundamentales.

El fallo de primera instancia, emitido el 8 de marzo de 2024 por el Juzgado Mixto de Nauta, reconoció al río Marañón como titular de derechos, cuyo ejercicio corresponde a los representantes designados del río. No lo elevó a la categoría de sujeto de derecho en sentido jurídico pleno (lo cual queda reservado, en el ordenamiento peruano, a personas naturales

y jurídicas), sino que ancló la decisión dentro del marco constitucional vigente apoyándose en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional (Exp. N.° 03383-2021-PA/TC, que había abierto la lectura ecocéntrica de la Constitución ecológica) y en el párrafo 62 de la Opinión Consultiva OC-23/17 de la Corte IDH, que reconoce el valor intrínseco de los componentes del medio ambiente como intereses jurídicos en sí mismos (Juzgado Mixto-Nauta I, 2024). La sentencia impuso además obligaciones concretas. Entre ellas, ordenó a Petroperú actualizar su Instrumento de Gestión Ambiental en seis meses, dispuso la creación de Consejos de Cuencas con participación indígena, y designó al Estado y a las organizaciones *kukama* como guardianes, defensores y representantes del río, cuya capacidad incluye ejercer acciones judiciales y administrativas en su nombre (Juzgado Mixto-Nauta I, 2024). Las entidades demandadas, entre ellas Petroperú y el Ministerio del Ambiente, apelaron de inmediato.

En la audiencia de segunda instancia del caso Marañón, el Ministerio del Ambiente argumentó que el fundamento filosófico de la Constitución peruana es antropocéntrico y que resolver favorablemente la pretensión sería inconstitucional. Ese argumento había sido anticipado y respondido por la misma Sala Civil meses antes: en mayo de 2024, al resolver el caso Hidrovías, el fundamento noveno de la sentencia había reconocido que el pueblo *kukama* sostiene que en el fondo de los ríos existe vida con la misma organización que en la tierra, que todo el espacio del río es sagrado para su cosmovisión, y que el Estado tiene el deber de crear las condiciones para que cada pueblo pueda expresar su espiritualidad sin discriminación (Sala Civil de la Corte Superior de Justicia de Loreto, 2024a, fundamento 9). En agosto de 2024, la Sala confirmó la sentencia del Marañón e integró una precisión: los derechos reconocidos al río y sus afluentes solo pueden versar sobre su protección, conservación, mantenimiento y uso sostenible, de esa forma acotando el alcance de la titularidad sin suprimirla (Sala Civil de la Corte Superior de Justicia de Loreto, 2024b). La implementación de los mandatos judiciales permanece en curso y su cumplimiento efectivo es el foco inmediato de la lucha de la federación. Mari Luz Canaquiri, reconocida con el Premio Medioambiental Goldman 2025, sostiene que el desafío consiste en exigir ese cumplimiento, convocar a otras organizaciones ribereñas y establecer mecanismos de consulta no negociables frente a cualquier concesión futura (Arellano, 2025). La victoria de la federación da voz a una voluntad construida sobre la memoria del despojo

y sobre todo aquello que el ordenamiento estatal les negó durante siglos para mantenerse estable.

3. El primer estrato del despojo: imaginarios coloniales sobre las mujeres indígenas (siglos XV-XVI)

Situar el fallo del Marañón en una trayectoria de larga duración requiere reconstruir los mecanismos con que el orden dominante construyó sus categorías sobre las mujeres indígenas amazónicas. Este apartado identifica la negación representacional como la forma más temprana del dispositivo de sujeción. Esta consiste en un mecanismo mediante el cual se generó un marco discursivo en el que la mujer indígena podía ser tutelada o eliminada, pero no reconocida como sujeto político. A diferencia de la etapa misional o la republicana, en la colonia temprana este dispositivo no requería intervención institucional directa, ya que operaba en el nivel del archivo, de la imagen, de la narrativa, produciendo marcos que justificarían cualquier intervención posterior tanto sobre cuerpos como de territorios indígenas.

La evidencia disponible procede de estudios amazónicos y sudamericanos, no de fuentes específicamente *kukama-kukamiria*. Las fuentes coloniales visibilizan a las mujeres *kukama* solo en momentos en que las fuerzas administradoras del poder las requerían para sus propios fines. Lo que el archivo permite reconstruir son patrones visuales y textuales de alcance panamazónico dentro de los que las mujeres indígenas quedaron inscritas con independencia de su pertenencia étnica. Esta sección emplea esas fuentes como contexto comparativo.

Myscofski (2007) documenta ese marco en el contexto colonial brasileño. En los primeros registros portugueses, la mujer indígena aparece bajo dos imágenes: la doncella inocente, pasiva y accesible, y la guerrera caníbal, feroz e irreductible (pp. 145-146). Aunque opuestas, ambas cumplieron una función convergente. La primera convirtió la sujeción en tutela y permitió la captura y reubicación de mujeres en nombre de su propia protección. La segunda concedió legitimidad a la "guerra justa" y la esclavización como consecuencia legítima. En ningún caso se reconocía agencia propia, pues la posición asignada era la que el orden colonial necesitaba para administrar la situación (pp. 152-153).

Por otro lado, Amodio (1993) ofrece el sustrato ideológico de ese mecanismo. En la percepción europea, la oposición cultura/naturaleza era

homóloga al conjunto hombre/mujer, de modo que el continente americano fue alegorizado como una naturaleza feminizada que se ofrecía sumisa al europeo, lo que finalmente justificó la conquista y el saqueo (pp. 12-13). Mientras que las representaciones estudiadas por Myscofski definen los modos que podían adoptar las narrativas coloniales sobre mujeres concretas, esta alegoría homologa mujer y territorio en un solo objeto de apropiación. Esto permite que el mecanismo de sujeción tenga una doble eficacia: por un lado, la mujer indígena resultaba tutelable o eliminable, mientras que el territorio que habitaba, se vuelve conquistable o explotable, mediante una misma función discursiva.

Palomino Chávez (2025), siguiendo el marco de la colonialidad de género de María Lugones, analiza cómo raza, clase y género se co-constituyeron para reducir a las mujeres indígenas a un espacio de *no-ser*, es decir, una posición de despojo simultáneo de la subjetividad y del territorio (p. 85). Es aquí donde las lógicas de dominación colonial encuentran su expresión más específica en el caso *kukama*: la propia autora identifica la lucha de las mujeres *kukama* por el Marañón como expresión de la categoría cuerpo-territorio, pues la defensa del río resulta inseparable de la defensa de los cuerpos que lo habitan (pp. 88-89).

Lo que esta negación representacional permite identificar es una tendencia estructural de las estructuras de poder a desplazar a la mujer indígena cuando ocupa una posición de sujeto político, en lugar de refutar sus argumentos. Esa tendencia guarda una analogía formal (no una continuidad histórica directamente demostrable) con la resistencia que el Estado opuso al componente espiritual de la demanda del Marañón, que intentó reducir a sus dimensiones ambientales antes de que la presión colectiva lograra incorporar el vínculo espiritual como criterio vinculante en segunda instancia. El instrumento cambió (de la crónica misional al dictamen técnico-jurídico), pero el gesto de reconocer únicamente aquella parte del argumento indígena que el poder puede gestionar en sus propios términos resulta recurrente a lo largo de los períodos que este artículo examina.

4. Genealogía colonial de la resistencia amazónica. Misiones, epidemias y rebeliones (siglos XVI-XVIII)

Para operar sobre los cuerpos y territorios que esas imágenes habían clasificado, se requería también una maquinaria institucional capaz de recodificar sistemáticamente en normas de gobierno lo que había sido esbozado

por la imaginación colonial. Los jesuitas establecieron reducciones y misiones en la región del Marañón para convertir, sedentarizar y controlar a los habitantes locales (Lehm Ardaya, 1992, pp. 136-137), y el misionero fungía como mediador entre la comunidad y el poder colonial. Este apartado identifica en ese proceso la traducción coercitiva: un mecanismo mediante el cual el aparato misional no se limitó a negar la ontología *kukama* sino que la identificó y la convirtió en objeto de intervención sistemática.

Los evangelizadores recodificaron las prácticas espirituales amazónicas bajo la categoría de paganismo y adoración diabólica para legitimar la represión de rituales que habían sostenido la identidad colectiva (Amodio, 1993, pp. 11-12). La misión funcionaba como una instancia intermediaria, de modo que el religioso decidía qué elementos de la ontología nativa podían circular y cuáles debían suprimirse (Lehm Ardaya, 1992, p. 147).

La sedentarización forzada afectó de manera diferenciada a las mujeres *kukama*. En la cosmología del pueblo, la ya mencionada *purawa* es un ser femenino cuyo cuerpo crea el cauce, fertiliza la vida acuática y estructura el espacio ritual del río (Fernandes Moreira & Ramírez, 2019, p. 54, nota al pie 3). La sangre menstrual, el parto y el contacto con ciertos seres del río definen ciertas obligaciones y capacidades específicas de las mujeres en la economía espiritual *kukama* (Rivas Ruiz, 2022, pp. 100-101). Privar a las comunidades de su movilidad ribereña significó interrumpir también las formas de mediación que las mujeres sostenían entre el mundo social y el mundo subacuático.

La oposición nativa al control jesuita en Maynas se manifestó a través de múltiples levantamientos, con frecuencia impulsados por alianzas interétnicas (Lehm Ardaya, 1992, p. 148). Forzados a convivir con otros grupos desde 1641, los *kukamiria* se aliaron con los *jeberos* en 1644 y, mientras las epidemias diezmaban a las comunidades, huyeron hacia el bajo Ucayali para reunirse con los *kukama*. En 1664, ambos grupos mataron a dos misioneros en el río Aypena y emprendieron correrías a lo largo del Marañón, hasta que fueron sometidos nuevamente por una expedición armada en 1669 (Rivas Ruiz, 2003, pp. 11-12). El episodio más significativo de esa resistencia colectiva se registró en 1695, cuando los *Cocamillas*, concentrados en la misión de Lagunas, sellaron un pacto con los *Cocamas* y los *Shipibos* para "matar a un tiempo a todos los misioneros y españoles y cerrar los pasos de la montaña" y bloquear futuros accesos a sus territorios (Lehm Ardaya, 1992, p. 148). Comunidades enteras como la de los Gayes fueron

desintegradas a partir de 1707 en represalia por la muerte del Padre Nicolás Durango, mientras que naciones como los *Omagua* padecieron una caída demográfica drástica (p. 149).

Esa resistencia, construida a través de alianzas que cruzaron fronteras étnicas, guarda una analogía formal con las coaliciones que sostuvieron la demanda del Marañón tres siglos después. Donde la coalición de 1695 reunió a *cocamillas*, *cocamas* y *shipibos*, la federación Huaynakana tejió alianzas con el Instituto de Defensa Legal, con organizaciones ribereñas vecinas y con redes académicas e institucionales de alcance internacional. La comparación no implica una continuidad histórica demostrable entre ambos procesos, sino una recurrencia en el modo de articulación colectiva. En ambos casos, la capacidad de cruzar fronteras (étnicas en el siglo XVII, institucionales en el XXI) fue decisiva. La diferencia, igualmente, es significativa. La coalición colonial encontró la aniquilación y la dispersión; la de 2024 obtuvo un fallo que removió, desde adentro del propio ordenamiento jurídico, la relación heredada entre el derecho peruano y el territorio amazónico, porque las mujeres *kukama* habían construido durante décadas el instrumento jurídico que la coalición del siglo XVII no tuvo.

Ahora bien, en el periodo misional, las autoridades prohibieron la movilidad y forzaron a los indígenas a permanecer concentrados en las reducciones, justificando el confinamiento como medida de protección. Un reconocimiento instrumental de la vulnerabilidad indígena que fue usado como pretexto para su sujeción, y terminó convirtiendo brotes aislados en mortíferas epidemias de suelo virgen (Jones, 2018, pp. 31-32). En 1680, los pocos sobrevivientes de las epidemias de viruela que habían diezmado a los *kukamiria* de Santa María de Huallaga fueron incorporados a la misión de Lagunas, mezclándose con *kukama*, *chipeos* y *shipibos* bajo condiciones misionales (Rivas Ruiz, 2003, p. 11).

La presión orientada a cortar la relación del pueblo con su territorio no logró borrar del todo lo que pretendía suprimir. Las fiestas cristianas del día de los muertos incorporaron veladas en que se danzaba en adoración hasta el amanecer (Vallejos Yopán, 2014, p. 143), práctica que fusionó formas del calendario cristiano con la comunicación con los *karuara*. Esa misma celebración persiste hoy en barrios urbanos como Punchana (p. 143), lo que convierte el sincretismo misional en un medio de transmisión que el poder colonial permitió sin prever. Las márgenes inundables que las comunidades se vieron forzadas a abandonar siguieron constituyendo el centro ontológico

del mundo *kukama*, ese río habitado por los *karuara* y estructurado por el recorrido de la *purawa*. Que esa ontología haya llegado viva al litigio de 2024 es producto de una transmisión sostenida bajo condiciones desfavorables.

Así, mientras la negación representacional del siglo XVI no reconocía a la mujer indígena como sujeto, la traducción coercitiva del período misional identificaba la ontología *kukama*, la llamaba paganismo y la convertía en objeto de intervención sistemática. El misionero sabía que el río era un ser vivo para los *kukama* y por eso lo suprimía. Esa identificación sin reconocimiento, desplegada siempre en los términos que el propio orden podía administrar, define la operación que esta segunda forma agrava respecto a la primera: ya no basta con ignorar, hay que identificar para suprimir. Con la llegada del Estado moderno y la figura del naturalista europeo, esa lógica encontró nuevos ejecutores y nuevos instrumentos.

5. La apropiación epistémica: el siglo XIX

El siglo XIX articuló un mecanismo que este artículo denomina apropiación epistémica: la extracción sistemática del conocimiento indígena sobre el territorio (flora, fauna, cursos de agua, rutas y recursos) para convertirlo en un saber científico circulable y cartografiable, produciendo al mismo tiempo una imagen del indígena como presencia problemática, como obstáculo o materia de expansión estatal, nunca como sujeto del territorio que describía. El naturalista necesitaba al indígena para conocer la selva y al mismo tiempo producía una justificación para desplazarlo, en tanto que el conocimiento extraído legitimaba la colonización del territorio de donde provenía.

Las expediciones científicas europeas de mediados del siglo XIX fueron el vehículo más visible de la apropiación epistémica. Richard Spruce, Alfred Russel Wallace y Henry Walter Bates recorrieron la cuenca amazónica catalogando especies y describiendo poblaciones a partir del trabajo de guías e intérpretes indígenas cuya participación rara vez aparece nombrada en sus publicaciones científicas (Antunes et al., 2019, pp. 141, 150).

El Estado peruano institucionalizó esa operación al comisionar a Antonio Raimondi para levantar un mapa detallado del país entre 1859 y 1862 (Santos Granero & Barclay, 2002, p. 63). El levantamiento convertía en información estatal un espacio que los pueblos indígenas ya habitaban y recorrían según lógicas propias. El conocimiento generado por las

expediciones fue luego el argumento con el que el Estado justificó su política de atracción de inmigrantes europeos, apoyada en un sistema de clasificación étnica que estructuraba la sociedad loretana en torno a cuatro categorías (blancos, mestizos, indígenas catequizados e indígenas tribales) dispuestas como un continuum de civilización (Santos Granero & Barclay, 2002, pp. 63-64). Para que esa política tuviera sentido, los pueblos que ya habitaban el territorio debían aparecer como parte del problema que la colonización resolvería. Los kukama-kukamiria ocupaban una posición ambigua en ese esquema, ya que, al ser reconocidos como "semicivilizados", eran los más requeridos para el trabajo regional.

El decreto republicano de 1825 los declaró, en principio, trabajadores libres, pero esa libertad formal no alteró su posición estructural (Santos Granero & Barclay, 2002, p. 65). Continuaron siendo la principal fuente de mano de obra bajo el sistema de habilitación, que convertía el adelanto de mercancías en una deuda difícilmente cancelable.

Tras la independencia, los kukama-kukamiria continuaron como mediadores entre los nuevos representantes del Estado y los pueblos interfluviales y se convirtieron en pequeños regatones que recorrían los ríos a cambio de bienes cotizados en el mercado regional (Rivas Ruiz, 2003, p. 12). Vargas Silva y Regan (2024) precisan que a lo largo del siglo XIX el pueblo quedó atrapado entre cuatro fuentes de demanda simultáneas (autoridades políticas, extractores y comerciantes, Iglesia y hacendados) que reclamaban su trabajo y su conocimiento del territorio sin reconocer su derecho sobre él (p. 5). Dentro de esas condiciones, *los kukama-kukamiria* no permanecieron pasivos. Su experiencia como intermediarios fluviales les permitió negociar posiciones dentro del sistema extractivo, aunque siempre dentro de un marco que les asignaba la posición del intermediario subordinado.

En la actualidad, la asimetría entre el saber que clasifica y el saber que es clasificado se desplazó hacia los instrumentos que el Estado contemporáneo desplegó para gestionar la expansión extractiva. Los estudios de impacto ambiental y los informes técnicos que preceden a cada proyecto de infraestructura reproducen la misma función que las expediciones decimonónicas, produciendo conocimiento sobre el territorio indígena con parámetros definidos por quien comisiona el estudio. A pesar de eso, en el proceso que culminó con el fallo de 2024, esa asimetría fue puesta en entredicho desde adentro del propio litigio. El *amicus curiae* presentado por la Dra. Cristina Blanco Vizarreta (PUCP/Universidad de Essex) y el Earth

Law Center argumentó que, desde el pensamiento *kukama*, el territorio es habitado por distintas categorías de seres (humanos y no humanos) que configuran modos de habitar el espacio, irreductibles a variables medibles por instrumentos diseñados sin las comunidades que los producen (Mitma, 2024). Era la impugnación de quienes, durante siglos clasificados como objeto de conocimiento ajeno, reclamaban ahora la posición de sujetos que conocen y nombran su propio territorio.

6. Violencia económica, correrías coloniales y memoria herida: la economía extractiva amazónica (1860-1930)

A partir de la década de 1860, la disposición sobre los cuerpos cobró su forma más violenta con el auge de la economía extractiva. Este ciclo consolidó un modelo de explotación que combinaba violencia física y un despojo sistemático, alcanzando en la extracción corporal su expresión más cruda. Antunes et al. (2019, p. 153) documentan que los extranjeros de la época conseguían trabajadores nativos como si fueran simples productos y utilizaban un lenguaje de posesión para referirse a ellos. Esto preparó el terreno para el boom del caucho (1869-1929), cuyas correrías y devastación de comunidades enteras configuraron estructuras de violencia con consecuencias rastreables hasta el presente. Las correrías contaban, además, con una antigua tradición en Loreto que antecedía a la era gomera (Santos Granero & Barclay, 2002, p. 69).

El pueblo kukama-kukamiria vivió ese ciclo de manera particularmente intensa. Numerosas familias del bajo Ucayali y el bajo Marañón fueron forzadas a migrar lejos de su territorio para extraer el látex o para inducir a otros indígenas a hacerlo, incluyendo el encargo de capturar a otros pueblos para los patrones caucheros (Ramírez Colombier, 2015, p. 60), lo que reconfiguró la composición social del área que hoy ocupa la Reserva Nacional Pacaya Samiria, territorio ancestral del pueblo (Rivas Ruiz, 2003, p. 12). Los patrones establecieron mecanismos de control que combinaban el sistema de habilitación con la coerción y, en casos extremos, el terror físico (Santos Granero & Barclay, 2002, pp. 61-62).

El sistema de habilitación cauchero merece atención particular porque su lógica articulaba dos funciones de manera simultánea. En una concesión jurídica formal, reconocía al indígena como sujeto capaz de contraer deudas y, al mismo tiempo, lo constituía como activo y garantía financiera frente a las casas comerciales (Santos Granero & Barclay, 2002, pp. 84-85), es

decir, como objeto de valor económico. Concesión y sujeción se implicaban mutuamente. Esta estructura guarda una analogía funcional con la que el Estado contemporáneo reprodujo al reconocer a las comunidades como interlocutoras legítimas sin cederles titularidad sobre los ríos que atraviesan sus tierras (Chirif y García, 2011, p. 124): en ambos casos, el reconocimiento formal opera como mecanismo de contención real.

El objetivo prioritario de las correrías era la captura sistemática de mujeres para convertirlas en esclavas sexuales, concubinas o sirvientas en los campamentos extractivos, por encima de la búsqueda de mano de obra masculina (Santos Granero & Barclay, 2002, pp. 62, 71). Esa historia traza la genealogía de la posición que las mujeres *kukama* debían ocupar dentro del orden extractivo, y hace más legible el giro que representa su liderazgo contemporáneo. La federación Huaynakana canalizó una voluntad organizativa que respondía, entre otras cosas, a la falta de voz y voto a la que las mujeres se habían enfrentado históricamente tanto en los espacios políticos indígenas como frente al Estado. Ese liderazgo hunde sus raíces en una historia en la que los cuerpos femeninos constituyeron el blanco más sistemático del modelo extractivo.

La violencia no se detuvo con el fin del ciclo cauchero. El sistema de habilitación se prolongó en forma de fundos que continuaron empleando a los *kukama* como peones, con mecanismos de coerción que incluyeron el cepo hasta la década de 1960 (Ramírez Colombier, 2015, p. 60). La economía extractiva de 1860-1930 dejó además una infraestructura física cuantificable, y el Oleoducto Norperuano puede leerse como la forma infraestructural contemporánea del modelo que el caucho instaló. El recurso explotado cambia y el actor muta de la casa cauchera al consorcio estatal, pero la externalización del daño persiste en rasgos estructuralmente reconocibles (Grados Bueno & Pacheco Riquelme, 2016, p. 56). Esa lógica expresa un modelo de sostenibilidad débil que asume como aceptable la degradación extrema del capital natural y de los medios de vida locales a cambio del crecimiento extractivo nacional (Bebbington, 2009, pp. 138-139), sostenido en una imprudencia estatal de más de cinco décadas que extrae riqueza mientras niega servicios elementales de salud y agua potable a las poblaciones locales (Pretell Gomero, 2024, pp. 156, 159). Esta violencia encarna el principio de cuerpo-territorio en su dimensión más literal, pues la contaminación de la geografía y la afectación de los cuerpos que la habitan constituyen un solo movimiento.

En la economía gomera, los indígenas endeudados constituían el único capital, activo y garantía financiera de los patrones. En la matriz petrolera, el valor se ha desplazado hacia la infraestructura tecnológica, y la extracción se despliega sobre un territorio cuyos habitantes no tenían reconocida titularidad sobre los cuerpos de agua que lo atraviesan. Al declarar fundada la demanda en cuanto al mantenimiento efectivo, inmediato e integral del oleoducto (Sala Civil de la Corte Superior de Justicia de Loreto, 2024b), el fallo convirtió la infraestructura extractiva en un objeto de obligación jurídica frente a sus habitantes.

La transmisión intergeneracional de la experiencia traumática del caucho adoptó entre los *kukama* la forma que Berjón y Cadenas denominan "historia sumergida": el proceso por el cual los episodios de violencia y explotación son incorporados al espacio subacuático de la cosmovisión *kukama*, transformados y domesticados mediante las narrativas sobre los *karuara* y la *purawa* (Berjón & Cadenas, 2014, como se citó en Ramírez Colombier, 2015, p. 62). Ese procesamiento constituye un mecanismo de transmisión que preserva la memoria dentro de los propios términos ontológicos del pueblo. El testimonio de Pablo Taricuarima, artista *kukama* de cuarta generación, ejemplifica su alcance. Su abuelo fue raptado por las fuerzas armadas y forzado a aprender el castellano a palos. Al regresar no fue aceptado por su comunidad, y su linaje quedó partido en el borde entre la violencia colonial y la integración forzosa (Martínez Carlevarino, 2017, p. 172).

De la fractura de este periodo emergió una contramemoria que funciona en tres registros articulados entre sí. En el social, las generaciones posteriores convirtieron el silencio heredado en apropiación del lenguaje legal y el litigio para visibilizar lo que el despojo intentó suprimir. En el político, esa apropiación tomó la forma de demanda judicial. En el ontológico, opera como la defensa de un mundo subacuático que el imaginario occidental no reconoce como real. Los tres modos se sostienen en el principio de homología entre el cuerpo, el ambiente acuático y el medio social propio de la cosmología *kukama*, según el cual la transgresión de cualquiera de estos componentes afecta de manera paralela a los otros dos.

De este modo, lo que el ciclo cauchero intentó borrar, a través de una forma de extracción corporal, persistió transformado como conocimiento sobre la destrucción, y en esa persistencia radica el origen de la contramemoria *kukama*. Convertir ese conocimiento en acción política exigía una plataforma que el propio siglo XX construyó sin preverlo.

7. Del control al desborde: el Instituto Lingüístico de Verano, la Iglesia católica y el Estado frente al pueblo kukama-kukamiria (1900-2001)

Las formas de poder examinadas hasta aquí se desplegaron mediante la supresión o la apropiación directa. Negaron la subjetividad política de la mujer indígena, recodificaron la ontología *kukama* como paganismo, extrajeron el conocimiento territorial sin reconocer a quienes lo producían y convirtieron los cuerpos en recurso del ciclo cauchero.

El período comprendido entre comienzos del siglo xx y la fundación de la Federación de Mujeres Indígenas Kukama Huaynakana Kamatahuara Kana en 2001 introduce una lógica cualitativamente distinta, que este artículo denomina reconocimiento cooptante. En lugar de negar o apropiarse en forma directa, el Estado y sus aliados reconocieron la lengua, la comunidad y el territorio indígenas para encuadrarlos en categorías que el propio ordenamiento estatal podía gestionar. Esta es la forma más sofisticada precisamente porque su eficacia reside en prescindir de la negación abierta y, más bien, ceder, aunque solo aquello que puede ser controlado.

El Instituto Lingüístico de Verano, organización de misioneros protestantes que operó en el Perú desde la década de 1940 con el encargo de evangelizar, alfabetizar y traducir la Biblia en lenguas originarias, fue el primer actor de ese mecanismo. Las escuelas castellanizantes que acompañaron su llegada, sumadas a las campañas estatales de colonización y a la presión migratoria hacia los centros urbanos, produjeron en amplios sectores del pueblo una reticencia a identificarse como indígenas, vergüenza de hablar la lengua de sus ancestros y resistencia a transmitirla a las generaciones siguientes (Vallejos Yopán, 2014, pp. 145-146).

El mecanismo tenía una lógica precisa. La lengua indígena era reconocida como vehículo legítimo de la palabra divina y, acto seguido, era confinada al ámbito ritual, mientras el español se imponía como lengua del registro político e institucional. La lengua *kukama-kukamiria*, que posee un registro lingüístico femenino diferenciado del masculino, con formas pronominales y morfológicas propias (Vallejos Yopán, 2014, pp. 143-144), era portadora de una esfera de conocimiento específicamente femenino que el aparato escolar fue borrando sistemáticamente al excluirlo del espacio institucional.

La relación del ILV con el pueblo *kukama* tenía, además, una paradoja documentada. Dado que para los años cincuenta la lengua contaba con muy pocos hablantes fluidos, la organización consideró que no valía la pena

destinar recursos a su trabajo con este grupo, lo que en la práctica privó a los *kukama* también de reconocimiento como indígenas ante el Estado peruano (Gow, 2003, como se citó en Yaques Benites et al., 2015). El ILV reconoció la lengua indígena cuando la encontró útil y la ignoró donde la encontró erosionada. En ambos casos el resultado fue la subordinación a los parámetros civiles y jurídicos nacionales.

La parroquia de Iquitos y el Vicariato Apostólico protagonizaron en este período una subversión de roles que merece atención. A diferencia de las misiones del período jesuita (que funcionaron como instrumento de control colonial) la Iglesia contemporánea, reorganizada en torno a principios de teología de la liberación y promoción social, aportó redes institucionales y legitimidad pública para que la voz indígena circulara en el espacio político. Radio Ucamara, emisora comunitaria perteneciente al Instituto de Promoción Social Amazónica de los agustinos, se convirtió desde la década de 2000 en uno de los espacios de revalorización lingüística y cultural *kukama* más activos de la región, produciendo programas en lengua originaria, registrando las memorias del pueblo y articulando la demanda territorial con audiencias regionales e internacionales (Castro Ríos, 2022, pp. 122-124).

Los canales institucionales que el Estado y la Iglesia habían creado para limitar la demanda indígena terminaron por ampliarla. Al darle forma reconocible (una emisora, una federación, un proceso de consulta) también le confirieron un alcance y legitimidad que sus promotores no habían previsto. El gobierno militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) añadió la forma más elaborada del reconocimiento cooptante porque fue la primera en operar directamente sobre el territorio. Actores internos del velasquismo intentaron adaptar la legislación a la realidad amazónica, argumentando que sus pueblos no conciben la tierra como parcelas administradas por familias y proponiendo títulos sobre territorios continuos para los grupos etnolingüísticos (Varese, 2018, p. 431), pero la inercia del aparato estatal terminó imponiendo sus propios términos.

La legislación resultante importó el modelo andino y costeño, con nociones coloniales de sedentarismo que ignoraban la movilidad y las formas relacionales de uso del territorio amazónico (Chirif y García, 2011, p. 122). Más determinante incluso fue la omisión estructural que esa legislación consolidó. El Estado no reconoció a las comunidades como titulares de los cuerpos de agua que cruzaban sus tierras (p. 124), dejando los ríos en el limbo

jurídico que haría posible, décadas después, la devastación que las mujeres *kukama* llevarían ante los tribunales.

La memoria del período cauchero no desapareció bajo estas intervenciones, sino que se articuló con los recursos que el siglo xx había depositado sin preverlo, entre ellos: el español del litigio, la personería jurídica de la comunidad nativa y las redes de la Iglesia. La apropiación activa de esos instrumentos por parte del pueblo requirió décadas de trabajo organizativo. En 1979, los *kukamiria* del bajo Huallaga se autodefinieron por primera vez como indígenas; un año después, en 1980, fundaron la primera federación *kukama* (Rivas Ruiz, 2003). En la década siguiente, el Programa de Formación de Maestros Bilingües comenzó a revertir la vergüenza lingüística formando docentes *kukama* con herramientas que el propio sistema educativo había instalado (Castro Ríos, 2022, pp. 119, 122-124). Ese desplazamiento fue gradual. La identidad *kukama* pasó del ocultamiento activo (como estrategia de supervivencia frente a la discriminación) a la reivindicación como motivo de orgullo colectivo.

Las mujeres *kukama* movilizaron esos recursos con una urgencia adicional, orientada a superar la exclusión histórica de los espacios políticos y a construir una plataforma organizativa propia. La fundación de Huaynakana en 2001 fue el punto de llegada visible de ese desplazamiento y el punto de partida de la trayectoria litigiosa que culminaría en el fallo de 2024.

El período 1900-2001 fue la matriz en que se forjaron las condiciones inmediatas de la demanda, entre ellas el bilingüismo, la personería jurídica y las redes institucionales. Las guardianas del río son herederas de una historia cuyos propios términos el Estado contribuyó a forjar y que el litigio convirtió en una herramienta de impugnación.

8. Conclusiones

El análisis desarrollado en estas páginas permite formular una proposición central. A lo largo de cinco siglos, distintas formas de poder desplegaron sobre el pueblo *kukama* una secuencia históricamente específica de mecanismos de sujeción. El primero, que operó en el siglo xvi mediante la negación representacional, construyó a la mujer indígena como pasiva/salvaje para negarle la condición de sujeto político. El segundo, ***la traducción coercitiva*** misional de los siglos xvi al xviii, recodificó la ontología nativa para suprimirla desde adentro. El tercero, la apropiación epistémica del siglo

XIX, borró al informante como autor del saber que producía y convirtió la presencia indígena en obstáculo de la expansión estatal. El cuarto, la extracción corporal del ciclo cauchero, convirtió el cuerpo indígena en un recurso más del modelo extractivo. El quinto, el reconocimiento cooptante del siglo XX, concedió visibilidad, lengua o derechos en términos que el Estado podía controlar, dejando los ríos fuera de toda titularidad indígena. En cada caso, el acto de contener se disfrazó de acto de conceder.

Esta proposición tiene implicaciones para tres campos. Desde la historiografía amazónica, invita a revisar la periodización de la resistencia indígena *kukama*, pues el fallo adquiere plena legibilidad cuando se lo sitúa como desenlace de una trayectoria de larga duración, no como un hito aislado. En los estudios sobre derechos de la naturaleza, el recorrido histórico aquí trazado desplaza el énfasis hacia la acumulación política que hizo posible la innovación jurídica. Los análisis centrados en la teoría legal tienden a desconectar esa innovación de las décadas de práctica organizativa autónoma que la sostienen, produciendo una imagen de los derechos de la naturaleza como si fuera una conquista técnica. En el ecofeminismo indígena latinoamericano, el liderazgo de la federación Huaynakana representa una subversión documentable de la posición que el modelo extractivo asignó históricamente a las mujeres *kukama*. Las mismas mujeres destinadas al margen de la política tomaron la palabra para hacer frente a ese aparato hegemónico desde adentro.

Para que el reconocimiento cooptante funcione como dispositivo de sujeción, requiere brindar al sujeto una capacidad mínima de enunciación (lengua, personería, derecho) que le permita circular dentro del sistema que lo contiene. Esa capacidad no puede ser indefinidamente controlada por quien la concedió. La personería jurídica, el Convenio 169 y el idioma español en el que se desarrolló el litigio, que habían sido herramientas instaladas para asimilar al pueblo, fueron en buena medida las que permitieron refutar la lógica que las había producido. El reconocimiento cooptante lleva inscrita, en su propia arquitectura, la posibilidad de su subversión, aunque esa posibilidad requiere condiciones organizativas e históricas muy específicas para realizarse.

El artículo reconoce los límites de su alcance. Las fuentes frecuentemente invisibilizan a las mujeres indígenas cuando el ordenamiento dominante no las necesita, lo que introduce un sesgo estructural que el análisis no puede eliminar. El acceso a fuentes *kukama* es ya difícil, y el acceso a fuentes sobre las mujeres dentro del pueblo *kukama* lo es aún más. Ese vacío constituye un

llamado hacia investigaciones futuras centradas en las mujeres *kukama-kukamiria* como sujetos de estudio en sí mismas. La perspectiva masculina frente al liderazgo femenino emergente y la fase de implementación del fallo quedan igualmente fuera del alcance de este trabajo.

Dos preguntas quedan abiertas y constituyen, en conjunto, la agenda de investigación más urgente que este caso requiere. La primera es si el reconocimiento judicial de la ontología *kukama* podría activar una nueva forma de reconocimiento cooptante. La hipótesis que este artículo deja planteada es que los mecanismos descritos a lo largo de estas páginas no desaparecen con un fallo favorable, sino que se desplazan. La guardianía del río podría burocratizarse en una función administrativa con protocolos definidos por el Estado, quitando el contenido ontológico que el litigio introdujo como fundamento. El reconocimiento judicial podría también estabilizar el statu quo extractivo si el Estado cumple formalmente con los mandatos sin alterar la estructura de concesiones subyacente. Y la figura misma de guardián podría exportarse como fórmula jurídica replicable, despojada de las décadas de organización política autónoma que le dieron sentido en el caso *kukama*. Ninguno de estos desenlaces es inevitable, pero todos son coherentes con las lógicas que este artículo describió. Examinar cuál de ellos prevalece en la fase de implementación constituye una tarea que excede el alcance de este trabajo y que requiere seguimiento etnográfico.

La segunda pregunta es si el fallo puede operar como precedente movilizable para otros pueblos ribereños, o si su eficacia depende de condiciones difícilmente replicables fuera del contexto *kukama-kukamiria*. Ambas llevan a la pregunta de fondo sobre la capacidad del derecho estatal para sostener una ontología que le tomó siglos reconocer, y sobre si el reconocimiento cooptante, una vez subvertido, puede serlo de manera duradera o si simplemente encuentra una nueva forma de contener lo que concedió.

Referencias bibliográficas

Amodio, E. (1993). *Formas de la alteridad: Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Ediciones Abya-Yala. https://repositoriointerculturalidad.ec/jspui/handle/123456789/37357

Antunes, A. P., Massarani, L., & Moreira, I. d. C. (2019). "Practical botanists and zoologists": Contributions of Amazonian natives to natural history expeditions (1846-1865). Historia Crítica, (73), 137-160. https://doi.

org/10.7440/histcrit73.2019.07

Arellano, A. (21 de abril de 2025). *Mari Luz Canaquiri Murayari, la guardiana del río Marañón, recibe el Premio Medioambiental Goldman 2025. Entrevista*. Mongabay Latam. https://es.mongabay.com/2025/04/mari-luz-canaquiri-murayari-premio-medioambiental-goldman-2025-entrevista/

Bebbington, A. (2009). Industrias extractivas, actores sociales y conflictos. En J. Schuldt, A. Acosta, A. Barandiarán, A. Bebbington, M. Folchi, A. Alayza & E. Gudynas, *Extractivismo, política y sociedad* (pp. 131-156). Centro Andino de Acción Popular (CAAP); Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES). https://www.rosalux.org.ec/pdfs/extractivismo.pdf

Bustamante Jimenez, M. A. (2025). Los ríos como titulares de derechos en el Perú: A propósito de la STC exp. N.º 00010-2022-0-1901. *YachaQ: Revista de Derecho*, (18), 75-89. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=10110332

Canaquiri Murayari, M., Flores Simon, E., Fasabi Saavedra, G., Fasabi Pizango, C., & Tamani Tapayuri, R. I. (2021, 7 de septiembre). *Demanda de amparo* [Demanda inicial de acción de amparo, Juzgado Mixto de Nauta de la Corte Superior de Justicia de Loreto]. https://ecojurisprudence.org/wp-content/uploads/2022/02/Peru_Maranon-River_429.pdf

Castro Ríos, M. C. (2022). Del ocultamiento a la afirmación étnica: cómo ser kukama es cada vez más un motivo de orgullo. *Amazonía Peruana*, *17*(35), 115-131. https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi35.302

Chirif, A., & García, P. (2011). Organizaciones indígenas de la Amazonía peruana: Logros y desafíos. En A. C. Betancur (Ed.), *Movimientos indígenas en América Latina: Resistencia y nuevos modelos de integración* (pp. 106-132). Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). https://iwgia.org/images/publications/0563_Libro_Movimientos_indigenas_FINAL.pdf

Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2017, 15 de noviembre). *Opinión Consultiva OC-23/17: Medio ambiente y derechos humanos* (solicitada por la República de Colombia). https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_23_esp.pdf

Equator Initiative. (2024, 5 de diciembre). *Federación de Mujeres Indígenas Kukama Kukamiria del Río Marañón y el Samiria "Huaynakana Kamahuara Kana"*. UNDP. https://www.equatorinitiative.org/2024/12/05/federacion-de-mujeres-indigenas-kukama-kukamiria-del-rio-maranon-y-el-samiria-huaynakana-kamahuara-kana-federation-of-kukama-kukamiria-indigenous-women-of-the-maranon-river-and-the-samiria-huay/

Fernandes Moreira, D., & Ramírez Colombier, M. (2019). Geografías afectivas del pueblo kukama, Amazonía peruana. *Espacio y Desarrollo*, (*33*), 47-65. https://doi.org/10.18800/espacioydesarrollo.201901.003

Fernández Calvo, L. (2024, 1 de abril). *Guardianas del Marañón: Mujeres kukama defienden los derechos del río peruano*. Mongabay. https://es.mongabay.com/2024/04/guardianas-del-maranon-mujeres-kukama-derechos-rio-peruano/

Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad: Vol. 1, La voluntad de saber* (U. Guiñazú, Trad.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1976). https://openlibrary.org/books/OL13118714M

Grados Bueno, C. V., & Pacheco Riquelme, E. M. (2016). El impacto de la actividad extractiva petrolera en el acceso al agua: El caso de dos comunidades kukama kukamiria de la cuenca del Marañón (Loreto, Perú). *Anthropologica*, *34*(37), 33-59. https://doi.org/10.18800/anthropologica.201602.002

Jones, C. D. (2018). *In service of two masters: The missionaries of Ocopa, Indigenous resistance, and Spanish governance in Bourbon Peru*. Stanford University Press; The Academy of American Franciscan History. https://doi.org/10.11126/stanford/9781503604315.001.0001

Juzgado Mixto-Nauta I. (2024, 8 de marzo). *Resolución N.° 14* [Sentencia de acción de amparo, Expediente N.° 00010-2022-0-1901-JM-CI-01]. https://img.lpderecho.pe/wp-content/uploads/2024/03/Expediente-00010-2022-0-1901-LPDerecho.pdf

Lehm Ardaya, Z. (1992). Efectos de las reducciones jesuíticas en las poblaciones indígenas de Maynas y Mojos. En F. Santos Granero (Ed.), *Opresión colonial y resistencia indígena en la Alta Amazonía* (pp. 135-164). FLACSO-Sede Ecuador; Abya-Yala; CEDIME. https://www.researchgate.net/publication/360374340_Opresion_colonial_y_resistencia_indigena_en_la_alta_amazonia

Martínez Carlevarino, W. (2017). Memorias del bosque humano: Historias abismales de violencia colonial durante la época del caucho. *+Memoria(s)*, (1), 147-209. https://revistas.cultura.gob.pe/index.php/memorias/article/view/13

Martínez-Moscoso, A., & Warner, M. E. (2025). Derechos de la naturaleza: Un puente hacia una visión ecosistémica. *IUSTA*, *62*, 52-64. https://doi.org/10.15332/25005286.11071

Mitma, D. (2024, 28 de junio). *La cosmovisión kukama que prevaleció ante los tribunales en defensa de los ríos*. Salud con lupa https://saludconlupa.com/

medio-ambiente/la-cosmovision-kukama-que-prevalecio-ante-los-tribunales-en-defensa-de-los-rios/

Myscofski, C. A. (2007). Imagining cannibals: European encounters with native Brazilian women. *History of Religions*, *47*(2/3), 142-155. https://doi.org/10.1086/524207

Palomino Chávez, L. A. (2025). Resistir cuidando: Reimaginar la tecnología del cuidado desde las luchas de las mujeres indígenas del sur. *Universitas*, (47), 83-97. https://doi.org/10.20318/universitas.2025.9576

Pretell Gomero, M. (2024). Marañón, the river that feels: Kukama Indigenous women leading the way in the struggle against environmental injustices in the Peruvian Amazon. *Journal of Latin American Geography*, *23*(2), 155-164.https://doi.org/10.1353/lag.2024.0939023

Ramírez Colombier, M. (2015). Karwara y bufeos colorados: El rastro de la memoria en los relatos míticos de los Kukama del Bajo Marañón. *Anthropía*, (13), 58-67. https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropia/article/view/21317

Rivas Ruiz, R. (2003). *Uwaritata: Los Kukama-Kukamiria y su bosque*. Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP); Instituto Superior Pedagógico Público Loreto; Asociación Interétnica de la Selva Peruana (AIDESEP); Programa Integral de Desarrollo y Conservación Pacaya-Samiria (WWF-AIF/DK). https://formabiap.org/wp-content/uploads/2022/02/Uwaritata-Los-kukamas-kuklamirias-y-su-bosque-web.pdf

Rivas Ruiz, R. (2022). Reconociendo al río: Gran serpiente acuática como ser vivo en la cosmología animista kukama-kukamiria de la Amazonía peruana. *Amazonía Peruana*, *18*(35), 89-114. https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi35.301

Ruiz Molleda, J. C. (2025, 16 de enero). *Las batallas judiciales de las mujeres kukama de la Federación Huaynakana*. Instituto de Defensa Legal. https://www.idl.org.pe/las-batallas-judiciales-de-las-mujeres-kukama-de-la-federacion-huaynakana-loreto/

Sala Civil de la Corte Superior de Justicia de Loreto. (2024a, 9 de mayo). *Resolución N.° 9* [Sentencia de segunda instancia en acción de amparo, Expediente N.° 00049-2018-0-1901-JM-CI-01].

Sala Civil de la Corte Superior de Justicia de Loreto. (2024b, 29 de agosto). *Resolución N.° 31* [Sentencia de segunda instancia en acción de amparo, Expediente N.° 00010-2022-0-1901-JM-CI-01]. https://img.lpderecho.

pe/wp-content/uploads/2024/10/Expediente-00010-2022-0-1901-JM-CI-01-LPDerecho.pdf

Santos Granero, F., & Barclay, F. (2002). *La frontera domesticada: Historia económica y social de Loreto, 1850-2000*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial. https://repositorio.pucp.edu.pe/items/9eff97b1-ddeb-47dd-addd-cffcf93e31c9

Servindi. (2014, 22 de octubre). *Sentencia judicial ordena consultar proyecto Hidrovía Amazónica en Perú*. https://www.servindi.org/actualidad/116292

Tribunal Constitucional del Perú. (2023, 25 de julio). *Sentencia 322/2023, Expediente N.° 03383-2021-PA/TC* [Pleno Jurisdiccional]. https://tc.gob.pe/jurisprudencia/2023/03383-2021-AA.pdf

Vallejos Yopán, R. (2014). Los kukama-kukamiria y su rol en la cultura e historia de Loreto. En R. Varón Gabai & C. Maza (Eds.), *Iquitos* (pp. 140-147). Telefónica del Perú S.A.A. https://www.academia.edu/15579792/Los_kukama_kukamiria_y_su_rol_en_la_cultura_e_historia_de_Loreto_In_Var%C3%B3n_Gabai_Rafael_and_Maza_Carlos_Eds_IQUITOS_Lima_Telef%C3%B3nica_del_Per%C3%BA_140_147_2014

Varese, S. (2018). De la represión a la revolución: El velasquismo en la Amazonía (1968-1975). *La revolución peculiar: Repensando el gobierno militar de Velasco* (pp. 419-441). Instituto de Estudios Peruanos.

Vargas Silva, O., & Regan, J. (2024). *Guardianes del agua: El pueblo kukama-kukamiria, los seres del agua y los impactos ambientales*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). https://www.caaap.org.pe/Libros/2024/Guardianes-del-agua-el-pueblo-kukama-kukamiria.pdf

Yaques Benites, A. P., Gabriel La Rosa, G. M., & Peralta Pérez, A. (2015). Oralidad y escritura en el pueblo kukama-kukamiria. *Textualia. Revista de letras y humanidades*, *2*(3), 57-74. https://www.academia.edu/30203995/_Oralidad_y_escritura_en_el_pueblo_kukama_kukamiria_en_Textualia_Revista_de_Letras_y_Humanidades_3_2015_57_75_Cusco_Per%C3%BA

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 127-158
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/8ht3bs15

EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE EN EL PERÚ: DESAFÍOS DE UNA DEUDA HISTÓRICA CON LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

BILINGUAL INTERCULTURAL EDUCATION IN PERU: CHALLENGES POSED BY A HISTORICAL DEBT TO INDIGENOUS PEOPLES

Natiniel Adonay Fernandez Lagos
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
natiniel.fernandez@unmsm.edu.pe
https://orcid.org/0009-0003-5218-6003

Envío: 22 de marzo de 2026 *Aceptación: 15 de junio de 2026* *Publicación: 31 de julio 2026*

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo analizar el surgimiento y desarrollo de la política pública de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en el Perú, identificando sus orígenes, actores involucrados y condiciones históricas de emergencia. Asimismo, examina su evolución reciente, sus principales limitaciones y los desafíos que enfrenta en la actualidad. Finalmente, propone lineamientos para su fortalecimiento desde una perspectiva descolonizadora, que trascienda la enseñanza en lenguas originarias y que apunte a un proyecto político-pedagógico basado en el reconocimiento, la justicia y la equidad. La motivación de este trabajo surge del interés por analizar y evaluar, a partir de la evidencia actualizada, la situación de la EIB

CC BY

en el país, considerando que el último estudio integral data de 2016. En ese sentido, se plantean las siguientes preguntas: ¿Cuánto ha avanzado la EIB en el Perú? ¿Qué problemas persisten? y ¿en qué medida ha cumplido los objetivos planteados desde su institucionalización en la década de 1980?

Palabras clave: Educación intercultural bilingüe; pueblos indígenas; pedagogía política

Abstract

This article aims to analyze the emergence and development of the public policy on Intercultural Bilingual Education (EIB) in Peru, identifying its origins, the actors involved, and the historical conditions that gave rise to it. It also examines its recent evolution, its main limitations, and the challenges it currently faces. Finally, it proposes guidelines for strengthening the policy from a decolonizing perspective, one that goes beyond teaching in indigenous languages and aims for a political-pedagogical project based on recognition, justice, and equity. The motivation for this work stems from an interest in analyzing and evaluating the current state of IBE in the country based on up-to-date evidence, given that the last comprehensive study dates back to 2016. In this regard, the following questions are posed: How much progress has IBE made in Peru? What problems persist? And to what extent has it met the objectives set since its institutionalization in the 1980s?

Keywords: Intercultural Bilingual Education; Indigenous Peoples; Political Pedagogy

1. Introducción

> *La Educación Intercultural bilingüe (EIB) sirve para el fortalecimiento de nuestra identidad cultural ¿Pero cómo puede fortalecerse sí un profesor no cuenta ni con la lengua ni las costumbres de nuestra cultura?* (Sánchez, 2025)

En el Perú, de acuerdo con la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios del Ministerio de Cultura, existen 55 pueblos indígenas que hablan, en conjunto, 47 lenguas maternas, tanto andinas como amazónicas. La población indígena se encuentra distribuida en todas las regiones del país. En particular, los hablantes de quechua se concentran en Lima (17%), Cusco (16.5%) y Puno (12.1%). Por su parte, los hablantes de lenguas amazónicas

residen principalmente en Amazonas (33,8%), Junín (23,6%), Ucayali (18%) y Loreto (16,1%).

La diversidad lingüística y cultural, característica de América Latina, particularmente del Perú, fue concebida en el siglo xix como un obstáculo para la conformación de los Estados-nación (Fábregas, 2025). En ese contexto, los pueblos indígenas fueron vistos como impedimentos para alcanzar el ideal de una sociedad "civilizada", orientada al "desarrollo" social y económico. Es así que, durante siglos, se instauraron sistemas de asimilación y aculturación en países como el nuestro, pero también en México (principal foco de políticas asimilacionistas), Colombia, Ecuador y Bolivia.

Los poderes coloniales europeos, particularmente España, recurrieron al adoctrinamiento, la violencia y la evangelización como mecanismos para erradicar las prácticas consideradas "paganas" e imponer una cultura asumida como "superior" o "civilizatoria". No obstante, este proceso no fue lineal ni plenamente exitoso: los pueblos originarios resistieron de manera constante, preservando sus sistemas sociales, territorios, conocimientos y cosmovisiones frente a la dominación colonial.

Como señala Fábregas Puig (2025), desde la colonia hasta la conformación de los Estados nacionales en el siglo xx, se desarrollaron políticas indigenistas de corte asimilacionista, particularmente influenciadas por corrientes antropológicas surgidas en México, que buscaban integrar a los pueblos indígenas a un Estado-nación monocultural. Durante la colonia, las misiones religiosas, como las jesuitas, desempeñaron un rol central en la evangelización y el control social, apoyadas por instituciones como las reducciones. Frente a ello, la iglesia intensificó la persecución de prácticas religiosas indígenas, promoviendo la extirpación de idolatrías y la destrucción de huacas. Sin embargo, estas imposiciones generaron diversas formas de resistencia, como movimientos rituales y expresiones culturales que reafirmaban identidades indígenas en oposición al orden colonial (Cooperación Alemana al Desarrollo, 2013).

En la etapa republicana, estas lógicas de dominación persistieron bajo nuevas formas. Como advierte Quijano (2020), la construcción de los Estados en América Latina implicó procesos de reidentificación de los pueblos indígenas mediante la asimilación política y cultural. Este proceso, lejos de ser total, evidenció continuidades coloniales en las que ciertos grupos sociales han mantenido su posición de dominio sobre mayorías históricamente subordinadas.

A partir de las décadas de 1970 y 1980, y con mayor énfasis en los años noventa, se produjeron importantes transformaciones en el ámbito internacional orientadas al reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios. Según Tubino (2002), organismos como la ONU, la OIT, y la UNESCO promovieron instrumentos clave como el Convenio N° 169 de la OIT, ratificado por el Perú en 1994, y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007.

En concordancia con estos marcos internacionales, el Estado peruano adoptó diversas políticas públicas orientadas a la interculturalidad y la protección de los pueblos indígenas, entre ellas la Política Sectorial de Salud Intercultural (2016), la Política Nacional de Lenguas Originarias, Tradición Oral e Interculturalidad (2021) y la Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural (2015), entre otras iniciativas institucionales. Sin embargo, pese a estos avances normativos, diversos autores advierten que dichas políticas han sido diseñadas principalmente desde el Estado y organismos internacionales, con limitada participación efectiva de los propios pueblos originarios (Walsh, 2010; Tubino, 2016).

En este sentido, Quijano (2020) sostiene que la "cultura de los dominantes" se configura como la cultura dominante, al imponerse en las dimensiones económicas, políticas y culturales de la sociedad. Así mientras el Estado no represente plenamente los intereses de los pueblos originarios ni garantice efectivamente sus derechos, las políticas públicas continuarán respondiendo a intereses de grupos privilegiados, perpetuando la exclusión de amplios sectores de la población.

En este marco, el presente ensayo tiene como objetivo analizar el surgimiento y desarrollo de la política pública de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en el Perú, identificando sus orígenes, actores involucrados y condiciones históricas de emergencia. Asimismo, examina su evolución reciente, sus principales limitaciones y los desafíos que enfrenta en la actualidad. Finalmente, propone lineamientos para su fortalecimiento desde una perspectiva descolonizadora, que trascienda la enseñanza en lenguas originarias y que apunte a un proyecto político-pedagógico basado en el reconocimiento, la justicia y la equidad.

La motivación de este trabajo surge del interés por analizar y evaluar, a partir de la evidencia actualizada, la situación de la EIB en el país, considerando que el último estudio integral data de 2016. En ese sentido, se plantean las siguientes preguntas: ¿cuánto ha avanzado la EIB en el Perú?,

¿qué problemas persisten? y ¿en qué medida ha cumplido los objetivos planteados desde su institucionalización en la década de 1980?

2. Pluriculturalidad, multiculturalismo e interculturalidad

Al hablar de interculturalidad, es común asociarla con términos como multiculturalidad y pluriculturalidad. Sin embargo, con frecuencia estos conceptos se utilizan como sinónimos, cuando en realidad, representan tres maneras distintas de comprender la diversidad cultural. Por ello, es fundamental establecer las diferencias entre ellos, antes de profundizar sobre la Educación Intercultural Bilingüe (EIB).

En primer lugar, la multiculturalidad se refiere a la coexistencia de múltiples culturas dentro de un mismo territorio, donde no existe interacción significativa entre ellas. En este contexto, se reconocen las diferencias, pero no se desarrollan acciones transformadoras que promueven la interrelación entre los grupos culturales. Desde el Estado, se implementan acciones afirmativas destinadas a favorecer la igualdad de oportunidades en el acceso a los servicios públicos, pero el enfoque se limita al ejercicio de la tolerancia, sin fomentar un diálogo o intercambio activo entre culturas.

La pluriculturalidad va más allá del simple reconocimiento de la diversidad cultural, pues otorga un estatus jurídico y político a las diferentes culturas, especialmente a los pueblos originarios. Este enfoque plantea que el Estado debe respetar los derechos colectivos y promover acciones transformadoras en las estructuras políticas, sociales, y económicas, con el fin de garantizar la plena participación de todos los grupos culturales. Asimismo, busca fomentar el intercambio, el enriquecimiento mutuo y la transformación social. Sin embargo, aunque visibiliza las relaciones de poder desiguales entre culturas, mantiene una estructura vertical que dificulta la construcción de un diálogo verdaderamente horizontal.

En esa misma línea, la Interculturalidad, a diferencia de la multiculturalidad y la pluriculturalidad, no solo reconoce diversidad cultural, sino que promueve la construcción de relaciones horizontales y reciprocas entre los distintos grupos culturales, sustentadas en el respeto y la valoración de la diferencia. Este enfoque trasciende el mero reconocimiento mutuo al fomentar la confianza, la comunicación efectiva, el diálogo intercultural y el aprendizaje continuo entre las culturales. De esta manera, cuestiona las

jerarquías culturales que históricamente han situado a unas culturas por encima de otras y apuesta por relaciones más equitativas.

En ese sentido, desde una perspectiva política, la interculturalidad propone garantizar la igualdad en el ejercicio de derechos y el acceso equitativo a oportunidades, proponiendo un orden político intercultural. Su principal objetivo es impulsar una transformación social y construir una cultura política basada en el dialogo intercultural dentro de las esferas públicas y la sociedad civil. (Cooperación Alemana al Desarrollo, 2013).

En este sentido, la interculturalidad implica comprender, respetar y valorar otras culturas, lo que exige repensar la convivencia desde una postura de respeto y reconocimiento mutuo. Asimismo, supone participar en un diálogo horizontal, equitativo y redistributivo, que corrija las asimetrías históricas y promueva una verdadera igualdad entre culturas.

En síntesis, la interculturalidad se configura como un proyecto político y una postura colectiva orientados a la transformación social, política y cultural. Al priorizar relaciones basadas en el respeto y la valoración de las diferencias, busca reducir las desigualdades entre culturas y avanzar hacia la construcción de un Estado Intercultural. Desde esta perspectiva, surgen propuestas en diversos ámbitos, como la salud, la cultura y, sobre todo, la educación, destacando así la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) como ruta para materializar estos principios.

3. Historia y origen de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en el Perú

Los inicios de la Educación Intercultural Bilingüe en el Perú datan desde los años 80, cuando los pueblos originarios organizados empiezan a asociar la educación con la lucha por los derechos territoriales, culturales y lingüísticos (Ames, 2002; Trapnell & Neira, 2004). En esa misma línea, a partir de los 90 el Perú empieza a promover políticas educativas, al igual que gobiernos andinos, como Colombia, Bolivia y Ecuador, con el fin de recoger las demandas por los pueblos originarios, reconociendo así la diversidad lingüística, étnica y cultural.

En el ámbito internacional, organismos como la Organización Internacional del Trabajo (OIT), mediante su Convenio N°169, reconocen que los pueblos originarios tienen derecho a recibir educación de calidad en todos los niveles, en condiciones de igualdad con el resto de la comunidad nacional. Asimismo, se establece el derecho de crear sus propias instituciones

educativas, siendo el Estado responsable de proporcionar los recursos necesarios. De igual manera, la UNESCO (2006) afirmó que toda persona tiene derecho a una educación y formación que respete su identidad cultural y las prácticas propias de su cultura.

Es así que se logra institucionalizar el enfoque intercultural, mediante la educación, con el fin de brindarle a pueblos originarios una educación de calidad, al igual que sus pares monolingües, superándose así la histórica exclusión educativa y brindándoles oportunidades para un correcto desarrollo educativo. En esa línea, se reconoce la educación como una herramienta fundamental para fortalecer su lengua, cultura y cosmovisión.

Sin embargo, estos primeros lineamientos promovidos por los organismos internacionales no concebían plenamente a la educación intercultural, pues definían a la EIB como una modalidad educativa dirigida exclusivamente a pueblos originarios, sin involucrar a los grupos castellanohablantes. En consecuencia, estas políticas iniciales tuvieron un alcance limitado, ya que concebían la EIB como una herramienta para fortalecer las lenguas y culturas de los pueblos originarios, pero no buscaban involucrar al conjunto de la sociedad. En este sentido, La educación intercultural, como señala Salmerón (2016), la educación intercultural es:

> Una propuesta pedagógica que hace hincapié en la necesidad de la interrelación de las culturas sobre la base de un trato equitativo y respetuoso. Parte del señalamiento de que cultura, lengua e identidad son los elementos centrales de la vida de un pueblo y de que por ese simple hecho merecen reconocimiento, respeto y trato equitativo. La educación intercultural pone el acento en el diálogo y en el respeto entre culturas; subraya el paso de la coexistencia, la tolerancia y la convivencia entre desiguales a la construcción de una comunidad de ciudadanos basada en la equidad, el respeto y el florecimiento de la diversidad (p. 2)

4. Primeras experiencias y políticas iniciales

En el Perú desde 1920 se dan las primeras intervenciones para lograr la Educación Intercultural Bilingüe, que fueron acciones que promovieron docentes en el sur del país; sin embargo, esta no logró materializarse en planes o programas educativos. Con el paso de los años, en 1972 se promulgó la primera Política Nacional de Educación Bilingüe (PNEB), durante el gobierno militar de Velasco Alvarado, con la aprobación de la Ley de Reforma

Educativa (Decreto Ley N° 19326, del 21 de marzo de 1972), planteando una educación que responda a la diversidad étnico-cultural, lingüística y geográfica de los pueblos originarios del país, describiendo a la educación bilingüe de la siguiente manera:

> La educación considerará en todas sus acciones la existencia en el país de diversas lenguas que son medios de comunicación y expresión de cultura, y velará por su preservación y desarrollo. La castellanización de toda la población se hará respetando la personalidad cultural de los diversos grupos que conforman la sociedad nacional y utilizando sus lenguas como vehículo de educación. (Congreso de la República, 1972, art. 12)

Sin embargo, esta política evidenciaba una intención asimilacionista, ya que promovía la "castellanización" de los pueblos originarios. Bajo esta lógica, la integración no implicaba el reconocimiento ni la valoración de la diversidad cultural, sino su subordinación a un modelo considerado superior. Las culturas indígenas eran percibidas como un obstáculo para la unidad nacional y el progreso, lo que justificó la implementación de políticas orientadas a su homogeneización. En ese contexto surgieron las primeras iniciativas de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en el Perú y en América Latina, concebidas desde un enfoque que buscaba preservar ciertos elementos culturales mientras eliminaba aquellos incompatibles con la cultura dominante.

Como señala Bengoa (2001), el asimilacionismo constituyó uno de los ejes centrales del indigenismo, orientado a integrar a los pueblos indígenas al Estado-nación moderno, dejando atrás las formas abiertamente coercitivas de la colonia, pero manteniendo una lógica de subordinación cultural. En este proceso, la educación desempeñó un papel clave: Concebía como el principal medio para "incorporar" al indígena a la sociedad nacional. Los indigenistas, en su mayoría, entendían que la marginación de estas poblaciones respondía a su desconocimiento del castellano, lo que reforzó la idea de que su enseñanza era condición necesaria para el progreso.

La implementación de estas políticas, sin embargo, fue limitada. La inestabilidad política impidió su continuidad, y muchos programas iniciados en la década de 1970 se discontinuaron sin un marco coherente. Aun así, se registraron avances importantes, como el reconocimiento del quechua como lengua oficial mediante el Decreto Ley N.º 21156 (Gobierno Revolucionario

de la Fuerza Armada, 1975), que promovió la enseñanza de lenguas originarias en la educación primaria. No obstante, estas medidas fueron parciales, pues restringían la EIB a poblaciones indígenas, sin proyectarla como una política educativa para toda la sociedad.

Durante la década de 1980, el Estado tampoco logró garantizar condiciones adecuadas para el acceso y permanencia escolar. Para 1990, solo el 8% de estudiantes hablantes de lenguas originarias recibía educación bilingüe (Pozzi-Escot, 1993). Además, persistía una lógica modernizadora y jerárquica, reflejada en normas como la del Congreso de la República (1982), mediante la Ley N.º 23384, promovía, que promovía una "castellanización progresiva" como vía de integración a la "sociedad moderna".

Pese a estas limitaciones, se produjeron algunos avances institucionales: en 1985 se oficializaron los alfabetos quechua y aimara; en 1987 se creó la Dirección de Educación Bilingüe, y en 1989 se aprobó la Política de Educación Bilingüe Intercultural (PEBI), que incorporó nociones de interculturalidad hasta el nivel secundario. Sin embargo, esta seguía siendo concebida como un servicio dirigido exclusivamente a pueblos originarios.

En síntesis, si bien las primeras políticas educativas buscaron responder a la diversidad del país, mantuvieron un enfoque predominantemente asimilacionista. Como señala Valdiviezo (2008), estas experiencias tendieron a traducir contenidos estandarizados al contexto indígena, en lugar de incorporar saberes propios, con el objetivo de homogeneizar la cultura y reforzar un proyecto nacional basado en el mestizaje. En ese sentido, la diversidad cultural continuó siendo percibida como un obstáculo para el desarrollo.

Asimismo, la EIB fue concebida como una política focalizada en pueblos originarios, y no como un proyecto educativo para toda la sociedad. Como plantea el *Diccionario Iberoamericano*, retomando a Paulo Freire, la educación intercultural implica un compromiso colectivo basado en el diálogo, la empatía, y la transformación social. Su alcance, por lo tanto, trasciende a las poblaciones indígenas y debe involucrar al conjunto de la sociedad.

Finalmente, la inestabilidad política, la limitada comprensión del enfoque intercultural, la falta de planificación y la escasez de recursos impidieron consolidar una política educativa integral. Como resultado, los avances de este periodo fueron fragmentarios e insuficientes para responder a las demandas históricas de los pueblos originarios.

5. De los años 90 a los 2000: Ampliación y transformación institucional

Durante el primer gobierno de Alberto Fujimori (1991-1996), se promulga la Política Nacional de Educación Intercultural y Educación Bilingüe Intercultural (1991) que plantea que la interculturalidad sea un principio rector del sistema educativo nacional, aplicable tanto en zonas rurales como urbanas:

"La interculturalidad deberá constituir el principio rector de todo el sistema educativo nacional. En tal sentido, la educación de todos los peruanos será intercultural" (Ministerio de Educación, 1991, p. 6).

No obstante, esta política no se concretó debido a la desactivación de la Dirección de Educación Bilingüe en 1992, reemplazada por el Plan Nacional de Capacitación Docente (PLANCAD) impulsado por el Banco Mundial. Es así que, en 1996, surge la Unidad de Educación Bilingüe Intercultural (UNEBI), encargada de traducir contenidos curriculares a lenguas originarias y promover programas de transición al castellano, lo cual nuevamente reflejaba un enfoque de asimilación lingüística.

Un cambio sustancial ocurre durante el gobierno de Valentín Paniagua (2000-2001), cuando la EIB se amplía a toda la población estudiantil, no solo a pueblos originarios. Así, se crea la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural (DINEBI) y el Comité Consultivo Nacional de Educación Bilingüe Intercultural, conformado por especialistas originarios, para brindar un asesoramiento en la implementación de escuelas.

Asimismo, se aprueban los Lineamientos de Política de Educación Bilingüe Intercultural, que promueven una educación basada en el respeto, la aceptación positiva y creativa de la diversidad cultural, el intercambio equitativo entre culturas, y la revitalización de lenguas originarias tanto para hablantes nativos como para castellanohablantes. Estos lineamientos reconocen que la IEB también debe beneficiar a niños y niñas castellanohablantes que viven en comunidades originarias, promoviendo el aprendizaje de la lengua local como segunda lengua mediante profesionales competentes.

Consolidación Institucional y políticas actuales

Durante esta etapa el gobierno de Ollanta Humala (2011-2016), y con Jaime Saavedra a cargo del Ministerio de Educación (MINEDU), se aprobó el Decreto Supremo N° 001-2015-MINEDU, (MINEDU, 2015) que regula la estructura de la Dirección General de Educación Básica Alter-

nativa, Intercultural Bilingüe y de Servicios Educativos en el Ámbito Rural (DIGEIBIRA). Esta se organiza en tres direcciones: Dirección de Educación Básica Alternativa (DEBA), Dirección de Educación Intercultural Bilingüe (DEIB) y Dirección de Servicios Educativos en el Ámbito Rural (DISER).

La DEIB y la DISER desempeñan un rol clave en la formulación de políticas, monitoreo, diseño de modelos educativos y asistencia técnica a gobiernos regionales. Entre sus principales iniciativas se encuentran el Plan Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, el Modelo de Servicio Educativo Intercultural Bilingüe y la elaboración de materiales educativos en lenguas originarias andinas y amazónicas.

Desde el MINEDU, se impulsan políticas públicas orientadas a la educación bilingüe, las cuales están integradas dentro del Plan Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (2016), gestionado por DIGEIBIRA dentro de las competencias de la DEIB. Todo destinado a la construcción de una educación alternativa que responda a las demandas políticas del movimiento indígena relacionadas con la defensa del territorio y la valoración de la herencia cultural.

6. Retos y desafíos de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en el Perú

Antes de abordar los retos y desafíos que presenta la EIB en el Perú, es importante señalar que no existe un único modelo de servicio, sino dos modalidades de atención dentro del Modelo de Servicio Educativo Intercultural Bilingüe (MSEIB): la EIB de fortalecimiento cultural y lingüístico, y la EIB de revitalización cultural y lingüística. Ambas pueden implementarse en contextos rurales o urbanos y responden a distintos escenarios sociolingüísticos.

Estos modelos se organizan en los siguientes escenarios:

Escenario 1	La mayoría de los estudiantes de la institución educativa comprenden y hablan fluidamente una lengua originaria, y su uso es predominante en el aula y la comunidad. En este escenario, los estudiantes han adquirido la lengua originaria en los primeros años de vida, razón por la cual se le denomina lengua materna. Son pocos los estudiantes que hablan el castellano y, los que lo hacen, dominan más lengua originaria que el castellano.
Escenario 2	La mayoría de los estudiantes de la institución educativa comprenden y hablan ambas lenguas (originaria y castellano). Algunos estudiantes son bilingües, pero con predominancia en la lengua originaria y menos dominio en el castellano. Los estudiantes logran usar las dos lenguas de forma indistinta o situaciones diferenciadas.

Escenario 3	La mayoría de los estudiantes de la institución educativa comprenden y hablan fluidamente castellano o son bilingües, pero comprenden limitadamente la lengua originaria. En este contexto, la lengua originaria es hablada por los adultos o adultos mayores de la comunidad. Los menores solo usan el castellano, pese a que pueden comprender la lengua originaria.
Escenario 4	La mayoría de estudiantes comprenden y se expresan fluidamente en castellano. Conocen expresiones cotidianas en lenguas originaria. En la comunidad, la lengua originaria ya no es usada, inclusive los adultos o adultos mayores se comunican de manera poco frecuente o no hablan en esta lengua, pese a que la comunidad comparta prácticas culturales propias del pueblo originario.
Escenario 5	La institución educativa donde los contextos de interacción social son básicamente en castellano, pero confluyen estudiantes que provienen de diferentes pueblos originarios y que hablan diferentes lenguas. Asimismo, los estudiantes presentan distintos niveles de bilingüismo (lengua originaria y castellano)

Nota: Extraído de https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/6730160/5839518-rm_n-_389-2024-minedu.pdf?v=1722619765

A partir de estos escenarios, directores y docentes realizan la caracterización sociolingüística de la comunidad y la evaluación psicolingüística de los estudiantes. La EIB de fortalecimiento se orienta a los dos primeros escenarios, mientras que la EIB de revitalización responde a los tres últimos. Cabe señalar que estos escenarios no son estáticos, sino que reflejan dinámicas cambiantes en el uso y dominio de las lenguas (MINEDU, 2024).

En cuanto al seguimiento institucional, la EIB ha sido objeto de atención por parte de organismos internacionales como ONU, UNICEF y UNESCO; organizaciones indígenas como AIDESEP y ONAMIAP; y entidades públicas como el Ministerio de Cultura, el Ministerio de Educación y la Defensoría del Pueblo. De manera coincidente, estas instancias advierten la persistencia de brechas estructurales en la EIB, asociadas a su baja prioridad histórica en la agenda pública. Esta situación se refleja en profundas desigualdades respeto a la educación urbana: según el MINEDU (2016), tener una lengua originaria como lengua materna reduce en 2,3 veces la probabilidad de culminar la educación secundaria.

Los informes de la Defensoría del Pueblo, especialmente el N.º 152 y el N.º 174 evidencian la persistencia de condiciones críticas en la provisión del servicio educativo intercultural bilingüe. Si bien se han registrado avances normativos y técnicos, estos no se han traducido en mejoras sustantivas en la implementación. Las instituciones educativas EIB continúan operando en contextos de precariedad, con debilidades en la gestión, limitaciones presupuestales y escasa capacidad técnica en las Direcciones Regionales de

Educación (DRE) y las Unidades de Gestión Educativa Local (UGEL). A ello se suman problemas logísticos, como la lejanía de las comunidades y la insuficiencia de personal para el acompañamiento pedagógico.

Uno de los principales problemas es el déficit de docentes formados en EIB y con dominio de lenguas originarias. Según el informe N.º 174, el 94% de los docentes que enseñan a estudiantes indígenas no cuenta con formación en EIB, y el 40% no domina la lengua originaria de sus estudiantes. Esta situación persiste a pesar de la ampliación de la oferta formativa en los últimos años, lo que evidencia limitaciones en la capacidad del sistema para responder a la demanda.

En cuanto a los materiales educativos, si bien se han logrado avances en su producción, persisten problemas en su distribución. Un estudio de la DIGEIBIRA señala que los cuadernos de trabajo suelen llegar tardíamente a las escuelas, incluso después del inicio del año escolar, lo que afecta su uso oportuno en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

Finalmente, las cifras más recientes del (MINEDU, 2024a) muestran la magnitud del sistema EIB: existen 26, 422 instituciones educativas que atienden a más de 1,2 millones de estudiantes pertenecientes a pueblos originarios, hablantes de 44 lenguas sin variantes, y 52 variantes. Este sistema cuenta con más de 100 mil docentes, entre nombrados y contratados. No obstante, la amplitud de esta cobertura contrasta con las persistentes brechas en calidad, pertinencia y gestión, lo que evidencia que la EIB, pese a los avances alcanzados, continúa enfrentando desafíos estructurales que limitan el ejercicio pleno del derecho a una educación con identidad cultural.

Limitaciones de la propuesta pedagógica

Uno de los grandes problemas que atraviesa la EIB se relaciona con la propuesta pedagógica establecida en el Plan Nacional de EIB. Este plan contempla seis apartados fundamentales que deberían caracterizar a una escuela EIB:

El primer aspecto que destaca el Plan Nacional de EIB es el desarrollo de procesos de enseñanza y aprendizaje pertinentes y de calidad. En esa línea, se plantea la implementación de un currículo y una propuesta pedagógica intercultural y bilingüe, acompañadas de materiales educativos elaborados tanto en castellano como en lengua originaria. Estos recursos deben responder a las características culturales de cada pueblo originario

e incorporar un enfoque intercultural. Asimismo, el plan señala que los materiales educativos no se limitan a textos o recursos didácticos en ambas lenguas. También es necesario contar con bibliotecas, guías, diccionarios, textos de consulta para docentes y materiales audiovisuales y digitales que contribuyan al fortalecimiento del proceso de aprendizaje.

En segundo lugar, se plantea la necesidad de una gestión participativa y articulada a una red educativa. Este enfoque busca promover un clima de participación entre la escuela y la comunidad. El Plan Nacional de EIB reconoce, además, la importancia de mantener una coordinación constante con la comunidad, incorporando las características de sus formas de organización, sus valores y sus prácticas culturales. Asimismo, se promueve la articulación de la escuela con eventos sociales, así como la participación de las familias en la toma de decisiones orientadas a mejorar las condiciones de aprendizaje.

En tercer lugar, se establece que una escuela EIB debe promover una convivencia intercultural favorable al aprendizaje. En este punto, el Plan destaca la relevancia del clima institucional para el desarrollo integral de niños, niñas y adolescentes. Por ello, prácticas como la discriminación, racismo y otras formas de exclusión deben ser prevenidas y combatidas mediante el diálogo intercultural y la promoción del respeto mutuo.

En cuarto lugar, el Plan Nacional de EIB enfatiza la estrecha relación debe existir entre la escuela, la familia y la comunidad. Esta perspectiva supone incorporar la cultura local en los procesos educativos y articular los conocimientos escolares con los saberes propios de la comunidad.

En esa línea, los cuatro aspectos señalados constituyen condiciones fundamentales para que una institución educativa intercultural bilingüe pueda brindar un servicio pertinente y de calidad a los pueblos originarios. Sin embargo, el propio documento precisa que, para el reconocimiento oficial de una escuela EIB, no es necesario cumplir con la totalidad de estos criterios. En cambio, se exige el cumplimiento mínimo de tres requisitos. En primer lugar, la institución debe contar con docentes que conozcan y valoren la cultura de sus estudiantes, dominen de manera oral y escrita tanto la lengua originaria como el castellano, y posean formación en enfoques y estrategias de educación intercultural bilingüe. En segundo lugar, debe disponer de un currículo y una propuesta pedagógica que incorporen los conocimientos, técnicas, historias y valores de la cultura originaria. Finalmente, debe utilizar

materiales educativos en lengua originaria y en castellano que respondan a las características culturales de la comunidad.

La reducción a tres criterios (currículo, materiales, docentes) representa un grave problema, pues los cuatro puntos descritos anteriormente son indispensables para garantizar una educación de calidad y pertinencia cultural. Resulta contradictorio contar con docentes sin un enfoque intercultural o con escuelas desvinculadas de sus comunidades. La comunidad y la escuela no deben ser vistas como ámbitos separados, sino conectados. Es esencial que las instituciones educativas rescaten las características culturales, conocimientos y formas de enseñanza propias de cada pueblo originario para desarrollar una educación acorde a su contexto.

Otro aspecto relevante es que, si bien el Plan Nacional de EIB (2015) reconoce a la comunidad como un elemento fundamental en el proceso educativo, al considerar su organización, valores, actividades culturales y saberes, lo hace de manera general. Por su parte, la Política Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (2016) no profundiza en el papel de la comunidad ni en la importancia del espacio como eje central del aprendizaje intercultural.

Reconocer el espacio como componente clave implica entender que la relación entre escuela y comunidad permite incorporar prácticas culturales, formas de organización y saberes locales en el currículo, favoreciendo una educación con pertinencia cultural. De este modo, las y los estudiantes no perciben la escuela como un entorno ajeno, sino como una extensión de su propia comunidad.

En esta línea, el espacio constituye un factor fundamental en los procesos de enseñanza y aprendizaje. Las prácticas que se desarrollan fuera del aula, en ríos, bosques o cultivos, evidencian que el aprendizaje no se limita al ámbito escolar, sino que se nutre de los espacios donde la vida comunitaria se desarrolla cotidianamente. Incorporar estos entornos al proceso educativo permite generar aprendizajes significativos y fortalecer el sentido de pertinencia de los estudiantes, evitando que perciban la escuela como distante de su realidad (Zegarra, 2017).

Desde una perspectiva teórica, el aprendizaje debe entenderse como un fenómeno sociocultural, construido a partir de experiencias e interacciones situadas. En ese sentido, el espacio no es un elemento pasivo, sino dinámico: Como sostiene McGregor (2003), es simultáneamente producto de las prácticas sociales y productor de las mismas, ya que moldea las relaciones y actividades que en él se desarrollan. Por ello, las actividades pedagógicas

deben diseñarse en función de las particularidades culturales de cada comunidad, reconociendo que espacios y prácticas se configuran mutuamente. (McGregor, 2003).

No obstante, la Política Nacional de EIB, aunque promueve la relación entre escuela, familia y pueblos indígenas, presenta un enfoque limitado. Si bien reconoce la necesidad de incorporar la cultura en el proceso educativo, no integra plenamente el papel de los espacios comunitarios en la formación de las y los estudiantes. La investigación de Zegarra (2017) evidencia esta desconexión: en la escuela EIB de Santa Rosita de Abujau, en una comunidad shipibo-konibo, las clases se desarrollaban bajo una lógica escolar ajena al entorno comunitario, lo que generaba una percepción de extrañeza en los estudiantes y una escasa apropiación del espacio escolar.

Ello demuestra la necesidad de incorporar prácticas espaciales comunitarias que, aunque no formen parte del currículo formal, resultan esenciales para una educación intercultural. En esa misma línea, Burgess (2010) sostiene que el espacio no puede analizarse al margen del contexto social que lo produce, ya que permite comprender cómo se configuran los procesos de enseñanza y aprendizaje dentro y fuera de la escuela.

En consecuencia, las prácticas "informales" o "extracurriculares" que emergen en estos espacios constituyen instancias legítimas de aprendizaje, al reforzar conocimientos, valores y habilidades fundamentales. Su exclusión refleja una visión reduccionista de la educación intercultural. Por ello, su incorporación en el currículo no debe implicar su folclorización, sino su reconocimiento como parte sustantiva del proceso formativo.

En este marco, la escuela no debe concebirse únicamente como un espacio de transmisión de conocimiento, sino también como un ámbito de diálogo, intercambio y construcción colectiva de aprendizajes. Como plantea Trapnell (2008), es necesario promover procesos participativos en los que estudiantes, docentes y comunidad interactúen de manera activa, reconociendo los saberes comunitarios como conocimientos legítimos y valioso. Esto implica superar dinámicas meramente informativas y avanzar hacia formas de participación más democráticas.

Otro aspecto relevante es que la actual propuesta pedagógica del Plan Nacional de EIB no incorpora de manera explícita el desarrollo de habilidades sociales, pese a que estas son fundamentales para fortalecer una educación intercultural tanto en docentes como en estudiantes. Entre ellas destaca el diálogo, entendido como una práctica de escucha activa y respeto mutuo

que permite el intercambio genuino de ideas, así como el reconocimiento de emociones, opiniones y experiencias desde una relación horizontal, libre de jerarquías.

Estas competencias forman parte de las capacidades interculturales propuestas por Gudykunst (1991), tales como la atención consciente en la interacción, la flexibilidad para reconocer múltiples perspectivas, la tolerancia frente a situaciones complejas, la adaptabilidad conductual y la empatía como capacidad de involucrarse intelectual y emocionalmente con otros. Por otro lado, existe una contradicción entre el Plan Nacional de EIB, el cual prioriza el desarrollo de habilidades orales y escritas en lenguas originarias (pág. 82), dejando en segundo plano competencias relacionales, y entre la Política Nacional Sectorial de Educación Intercultural Bilingüe (2016) sí reconoce la importancia de metodologías participativas que promuevan habilidades intra e interpersonales, como la tolerancia, la autoconfianza, el respeto y la comunicación asertiva, articuladas a competencias interculturales (pág.27).

En ese sentido, tanto docentes como estudiantes deben desarrollar estas habilidades para construir entornos educativos que valoren la diversidad. Como señala Gudykunst (1991), la empatía, la escucha activa, la tolerancia y la apertura a distintas formas de vida son condiciones necesarias para evitar visiones únicas o excluyentes del mundo. Las habilidades sociales, entendidas como comportamientos que permiten una interacción efectiva en distintos contextos (Estrada & Mamani, 2020), resultan clave para la construcción de relaciones basadas en el respeto y la confianza. Su desarrollo requiere estrategias pedagógicas intencionadas, como actividades participativas y lúdicas. De lo contrario, pueden generarse entornos escolares marcados por conflictos, prejuicios y discriminación, especialmente en contextos culturalmente diversos (Vervaet et al., 2018). Esta situación es particularmente crítica en espacios urbanos de EIB, donde convergen estudiantes con distintas trayectorias culturales y lingüísticas.

En este marco, la educación intercultural no debe limitarse a la transmisión de contenidos, sino orientarse a una formación integral que incluya dimensiones emocionales, sociales y culturales. Ello implica promover valores como el respeto, la igualdad, el pluralismo y la cooperación, donde la empatía se consolide como eje central para la construcción de relaciones educativas más equitativas.

Por otro lado, la elaboración de materiales educativos tampoco debe responder a una lógica homogeneizadora. Es necesario reconocer la diversidad cultural, lingüístico y territorial del país, incorporando elementos como el espacio y las prácticas socioculturales en el proceso de aprendizaje. En esta línea, el MINEDU (2016, p. 9) define los cuadernos de trabajo en lenguas originarias como herramientas esenciales que contribuyan al desarrollo de competencias, integrando saberes culturales propios junto con conocimientos académicos.

Asimismo, los materiales educativos, ya sean textos, recursos audiovisuales o digitales, deben facilitar experiencias de aprendizaje pertinentes y contextualizadas (Eguren et al., 2012) . Su efectividad, sin embargo, depende tanto de su adecuación al contexto como del uso pedagógico que realicen los docentes.

No obstante, este proceso debe garantizar una participación efectiva y horizontal de los pueblos originarios en la toma de decisiones. Si bien la consulta previa constituye un mecanismo orientado a promover el diálogo y la participación de los pueblos originarios en asuntos que los afectan, en la práctica su implementación ha sido frecuentemente reducida a un procedimiento burocrático. Como resultado, se limita su potencial para incorporar de manera sustantiva las demandas, perspectivas y conocimientos de los pueblos originarios.

Falta de docentes bilingües y formación inadecuada

Otro de los grandes problemas que atraviesan las Escuelas Interculturales Bilingües (EIB) es la falta de docentes bilingües que cuenten con una formación pedagógica y sobre todo que pertenezcan o sean cercanos a pueblos originarios. Según el Reglamento de Organización y funciones (ROF) del Ministerio de Educación, el ente encargado de diseñar y conducir la política docente a nivel nacional es la Dirección General de Desarrollo Docente (DIGEDD), que para el caso de docentes EIB también está a cargo DIGEIBIRA.

En los últimos años se han impulsado diversas iniciativas para fortalecer el rol docente, como la creación de la DIGEDD, el Marco del Buen Desempeño Docente y la Ley de Reforma Magisterial, así como programas de incentivos como "Creatividad Docente", concursos de buenas prácticas, pasantías, becas de especialización y procesos de ingreso a la carrera

magisterial. No obstante, estos esfuerzos no han logrado consolidarse en una política integral de formación docente en EIB que articule y responda de manera sistemática a las necesidades del sector.

De acuerdo con la DIGEIBIRA, un docente EIB debe contar con formación especializada, dominio pedagógico para contextos multigrado, manejo oral y escrito de la lengua originaria y del castellano, así como una sólida identidad cultural y compromiso con la comunidad (Defensoría del Pueblo, 2016). Sin embargo, la realidad evidencia un escenario crítico. Según el Registro Nacional de Docentes EIB analizado por la Defensoría del Pueblo (2016), de 45,186 plazas docentes, solo el 6% está ocupado por docentes con formación en EIB, mientras que el 40% no domina la lengua originaria. Esta situación es más grave en escuelas unidocentes, donde más de la mitad de plazas son cubiertas por docentes sin dominio lingüístico pertinente.

Si bien estudios recientes del MINEDU (2024) muestran avances, estos siguen siendo insuficientes. De los 103, 853 docentes registrados, solo el 68, 3% es bilingüe, lo que implica que cerca del 30% de docentes en instituciones EIB no domina una lengua originaria. Además, el dominio lingüístico presenta limitaciones: solo el 56% posee un nivel oral avanzado, mientras que en escritura apenas el 36% alcanza este nivel, evidenciando brechas significativas que afectan el proceso de enseñanza-aprendizaje.

En cuanto a la formación profesional, aunque la mayoría de docentes cuenta con título pedagógico (93,588), aún persiste un grupo sin formación completa. Un total de 10, 265 docentes (10%) no posee título pedagógico, y dentro de este grupo muchos no han concluido sus estudios. Estas limitaciones impactan directamente en la calidad del servicio educativo, ya que dificultan la aplicación de metodologías pertinentes y el desarrollo de una educación con identidad cultural.

Esta situación se agravó aún más con el actual gobierno, y especialmente con el trabajo del actual ministro de educación, Morgan Quero, quien en 2024 emitió la Resolución Viceministerial N°. 037-2024, (MINEDU, 2024b) mediante la cual se establecen nuevas reglas para la contratación de docentes en plazas de escuelas EIB. Sin embargo, dichos lineamientos omiten requisitos fundamentales para áreas curriculares de secundaria, como el dominio de lenguas originarias, indispensables para garantizar una enseñanza pertinente y de calidad. Es decir que para ser docente de secundaria en una escuela EIB, no es necesario estar ni incorporado en el Registro Nacional de Docentes Bilingües en Lenguas Originarias (RDNBLO), contar con el

dominio oral y escrito de la lengua originaria de estudiantes, ni conocer la cultura local. Ante este panorama, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) ha emitido constantes alertas y pronunciamientos sobre la contratación de docentes que no manejan la lengua ni la cultura de sus estudiantes.

> Consideramos que la decisión de designar autoridades pedagógicas sin dominio de la lengua y la cultura de niños, niñas y jóvenes indígenas en las instituciones educativas caracterizadas como EIB de revitalización y EIB urbana es un atentado contra los derechos de los pueblos indígenas a una educación pertinente, relevante y de calidad. (AIDESEP, 2023, párr.3)

> Denunciamos que el Ministerio de Educación, conjuntamente con las Direcciones Regionales de Educación, viene adjudicando plazas EIB de nombramiento a docentes monolingües, pese a que hemos venido manifestando en múltiples oportunidades, junto a nuestras bases y a los profesores EIB, nuestro total rechazo porque esta medida atenta contra los derechos de niños, niñas y adolescentes indígenas, y contraviene la misma normativa del Ministerio de Educación (Minedu), respecto del modelo de servicio EIB. (AIDESEP, 2025, párr.1)

Estas medidas evidencian la baja prioridad que el Estado otorga a la educación de pueblos originarios, reduciéndola a un cumplimiento administrativo sin garantizar su calidad. La contratación de docentes sin dominio lingüístico genera barreras comunicativas que afectan tanto el aprendizaje como el sentido de pertenencia cultural de los estudiantes.

A ello se suman factores estructurales vinculadas a la formación docente. La oferta educativa en EIB es limitada: existen pocas universidades e institutos pedagógicos que la ofrecen, y no todos cubren los tres niveles educativos ni la diversidad lingüística del país. Esta situación restringe el acceso de jóvenes de pueblos originarios a la formación docente, obligándolos a desplazarse largas distancias y asumir altos costos en contextos de vulnerabilidad.

Asimismo, las condiciones de formación presentan serias deficiencias. Según la Defensoría del Pueblo (2016), varios institutos pedagógicos carecen de infraestructura adecuada, materiales pertinentes y docentes especializados. De 102 docentes formadores evaluados, solo 20 contaban con estudios en EIB y apenas 42 dominaban una lengua originaria. Aunque el MINEDU

implementó programas de especialización. A esto se suma la baja remuneración de los docenes formadores, lo que desincentiva su permanencia.

Si bien existen iniciativas como la Beca 18 en modalidad EIB, persisten problemas de articulación institucional. Programas como FOMABIAP no están plenamente integrados a la política nacional, y la ausencia de una carrera pública para docentes de educación superior pedagógica mantiene a estos profesionales en desventaja (Defensoría del Pueblo, 2016).

Frente a este panorama, resulta urgente implementar una política nacional integral de formación docente en EIB, basada en un diagnóstico actualizado y en la articulación entre el Estado, las instituciones educativas y las organizaciones indígenas (ONAMIAP, AIDESEP). Esta política debe priorizar el fortalecimiento de la infraestructura educativa, el acceso de estudiantes indígenas a la formación superior, la ampliación de programas de especialización, mejores condiciones laborales y una carrera docente específica para la EIB. Asimismo, es necesario incorporar profesionales de diversas disciplinas y sabios de pueblos originarios, con el fin de enriquecer la formación desde un enfoque culturalmente pertinente.

La escasez de materiales educativos

Otro de los principales problemas que enfrentan las escuelas EIB es la carencia de materiales educativos adecuados, tales como libros y cuadernos de trabajo. Estos recursos son indispensables para garantizar una educación de calidad, por lo que su ausencia afecta directamente los procesos de enseñanza y aprendizaje.

De acuerdo con la Propuesta Pedagógica de EIB, elaborada por el Ministerio de Educación (MINEDU, 2013), una escuela que aspire a brindar una educación de calidad debe disponer de materiales educativos tanto en la lengua originaria como en castellano. Estos deben ser culturalmente pertinentes y además contar no solamente con un enfoque intercultural que responda a las características y necesidades de cada pueblo originario. Asimismo, dichos materiales deben ser pedagógicamente innovadores y evitar contenidos o enfoques discriminatorios por razones de género, etnia, idioma o cultura.

En ese sentido, el Estado en coordinación con los gobiernos regionales, locales e instancias educativas tienen la responsabilidad de proveer dichos materiales, promover su elaboración, garantizar su distribución y monitorear su uso adecuado. No obstante, como se desarrollará en los siguientes párrafos,

persisten aun deficiencias en el cumplimiento de estas funciones, como es una escasa articulación entre los organismos encargados para asegurar la provisión oportuna de materiales a las instituciones EIB.

En esa misma línea, uno de los principales desafíos para lograr la elaboración de materiales educativos es el proceso de normalización de los alfabetos de lenguas originarias. Al respecto, la DIGEIBIRA, como entidad responsable de dicho proceso y en coordinación con el MINEDU, informó que entre 2014 y 2024 se han elaborado materiales educativos en 42 lenguas originarias y 6 variantes del quechua.

Según datos de la DIGEIBIRA, en 2016 existían 59 escuelas que utilizaban las ocho lenguas con mayor urgencia de normalización, registrando un total de 2,733 estudiantes matriculados. La falta de normalización de estas lenguas impide no solo la elaboración de materiales pertinentes, sino también el desarrollo de un sistema pedagógico adecuado por parte de los docentes. En esa misma línea, desde el 2015 el MINEDU ha venido produciendo cuadernos de trabajo en 19 lenguas originarias organizadas por regiones, esfuerzo que posteriormente sumó a otras variantes; así, en 2017 se amplió la producción a idiomas como bora, tikuna, murui muinanu y secoya. Asimismo, según el Plan al 2021 de la DIGEIBIRA, se proyectaba la producción de materiales educativos para estudiantes de 45 lenguas y variantes dialectales, tanto en primera como en segunda lengua.

Sin embargo, la falta de materiales no solo se debe a los procesos de normalización lingüística, sino también a la escasez de presupuesto y a la limitada capacidad técnica de los gobiernos regionales y locales. Diversas Direcciones Regionales de Educación (DRE), entre ellas las de Amazonas, San Martin, Piura, Moquegua, Madre de Dios, Huancavelica, loreto, Junín y Lambayeque, junto con 70 UGEL, reportaron en el informe de la Defensoría del Pueblo (2016) que no lograron elaborar materiales por falta de presupuesto. Además, otras DRE como la de Junín, Lambayeque y Piura señalaron que no contaban con personal especializado para realizar el trabajo de normalización, además de la falta de asesores designados por DIGEIBIRA para acompañar el proceso.

A estas limitaciones se suma el constante cambio de autoridades escolares (jefes de línea o directores), lo cual retrasa aún más la gestión de materiales educativos; por otro lado, el desinterés de gobiernos regionales respecto a al EIB es notorio y se evidencio en el último informe de la Defensoría del Pueblo (2016) sobre las EIB. Todo lo mencionado anteriormente, afecta

directamente el derecho de las niñas, niños y adolescentes a recibir materiales educativos pertinentes y de calidad.

Asimismo, es fundamental que los materiales educativos no solo incorporen un enfoque intercultural, sino también un enfoque de género, tal como lo señala la Política Sectorial de EIB (2016), aunque no lo termina abordado a lo largo del desarrollo de la política. Por ello es urgente incorporar esta perspectiva ya que permitirá deconstruir creencias, prejuicios arraigados, así como visibilizar y abordar las múltiples formas de violencia que enfrenten las niñas, mujeres de los pueblos originarios. De esta manera, la educación intercultural bilingüe avanzaría hacia una formación más equitativa y libre de discriminación.

Acceso a la infraestructura

Otra de las grandes problemáticas que atraviesan las escuelas EIB es la precariedad de su infraestructura. Muchas de ellas no cuentan con condiciones mínimas para ofrecer un servicio educativo adecuado, ni con recursos materiales suficientes, espacios pedagógicos apropiados, laboratorios o aulas de cómputo que contribuyan al desarrollo integral del aprendizaje. La cobertura y disponibilidad de las instituciones educativas para estudiantes pertenecientes a pueblos originarios es limitada, ya que no todas las escuelas se ubican cerca de las comunidades, y aquellas que si lo están no siempre ofrecen los tres niveles educativos (nivel, primaria y secundaria).

De acuerdo con el informe N°174 de la Defensoría del Pueblo (2016), no todas las instituciones registradas por la DIGEIBIRA y el MINEDU brindan educación completa hasta sexto grado. En visitas realizadas a tres escuelas unidocentes EIB (Congota, y Saccsahuillca, Apurímac, y Hanjoyo, Cusco), se constató que solo ofrecen EIB hasta cuarto grado. En consecuencia, padres, madres o tutores a cargo deben buscar otras instituciones para que sus hijos e hijas continúen sus estudios, lo que implica desplazamientos a zonas lejanas. Esta situación lleva a que numerosos estudiantes abandonen la escuela al concluir el cuarto grado, pues la institución primaria más cercana suele encontrarse a una distancia considerable

El problema se agudiza aún más al pasar del nivel primario al secundario, ya que en muchas localidades no existen escuelas de nivel secundaria cercanas. Por ello, los estudiantes se ven obligados al trasladarse grandes distancias o depender de familiares que vivan próximos a una institución

educativa, lo cual implica gastos de transporte, alimentación, alojamiento y otros. Como señala la Defensoría del Pueblo (2016), estas dificultades desmotivan la culminación de educación básica. En la misma línea, UNICEF (2015) advierte que las y los escolares rurales enfrentan múltiples riesgos durante sus desplazamientos, debidos a las condiciones climáticas extremas, caminos inseguros y falta de transporte, lo que incrementa las probabilidades de abandono escolar.

Un último estudio desarrollado por MINEDU (2024) pone en evidencia que, en los tres niveles educativos (inicial, primaria y secundaria), tanto las escuelas EIB de fortalecimiento como las de revitalización continúan enfrentando serias dificultades para acceder al servicio de internet. El nivel más crítico es el de inicial, donde solo el 10,23% de las instituciones educativas dispone de este servicio. Asimismo, aunque la carencia de sistemas de desagüe es menor en términos porcentuales, sigue siendo preocupante que existan escuelas que funcionen sin este servicio básico. De igual modo, se registran limitaciones en el acceso a agua potable y energía eléctrica, lo que demuestra que aún persisten brechas significativas en las condiciones de infraestructura necesarias para garantizar un entorno educativo adecuado y seguro.

Deficiente gestión descentralizada y falta de trabajo cooperativo

La gestión educativa es fundamental para garantizar servicios de calidad y promover una educación equitativa y competitiva. En el caso de EIB, los desafíos identificados exigen una gestión descentralizada con enfoque territorial, que reconozca las particularidades de los pueblos originarios: sus prácticas, valores, cosmovisiones, lengua predominante y características de las familias. Según la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2023), la gestión educativa debe incorporar la dimensión social, considerando la influencia de la cultura en los procesos de enseñanza-aprendizaje; por ello, resulta indispensable conocer las características de cada grupo cultural antes de implementar un sistema educativo bilingüe. Sin embargo, en el Perú, la gestión descentralizada del sistema educativo sigue siendo débil.

En el marco del proceso de descentralización iniciado en 2002, y consolidado conceptualmente desde 2009, la UNESCO (2017) plantea el tránsito de un enfoque sectorial a uno territorial, orientado al ciudadano y articulado entre los tres niveles de gobierno, Bajo este esquema, el Ministerio

de Educación asume el rol rector, los gobiernos regionales gestionan los servicios en sus territorios y los gobiernos locales articulan las políticas y su implementación. El objetivo es mejorar la prestación de servicios, los aprendizajes y el uso de recursos públicos.

No obstante, la gestión descentralizada en educación ha carecido de continuidad y de un enfoque territorial orientado a resultados. El marco normativo no delimita con claridad las funciones de cada nivel de gobierno, lo que dificulta la prestación del servicio educativo. Asimismo, la articulación intergubernamental sigue siendo limitada, lo que impide generar sinergias efectivas en la implementación de políticas (UNESCO, 2017).

El informe de la Defensoría del Pueblo (2016) evidencia persistentes problemas de coordinación interinstitucional, tanto entre los diferentes niveles de gobierno como en la articulación de las instancias regionales y locales, tales como las Direcciones Regionales de Educación (DRE) y las Unidades de Gestión Educativa Local (UGEL). Desde el enfoque de gestión descentralizada, el Ministerio de Educación plantea tres ejes para la EIB: desarrollo docente, gestión de materiales educativos y mantenimiento de infraestructura. Sin embargo, su implementación presenta serias limitaciones.

Se identifican duplicidades de funciones y escasa coordinación entre las DRE y las UGEL, responsables del monitoreo, la gestión educativa y la capacitación docente. En este último ámbito, la programación es deficiente: en algunos casos, esta se realiza en horario escolar, lo que interrumpe las clases. Además, los directores deben desplazarse a gran distancia para realizar trámites administrativos, sin contar con recursos suficientes. A ello se suma la falta de presupuesto y de personal especializado en EIB, lo que restringe la asistencia técnica y pedagógica.

En cuanto a la contratación de especialistas, el régimen vigente exige formación y experiencia en EIB, pero no el dominio de una lengua originaria, lo cual limita la pertinencia del acompañamiento pedagógica. Esta omisión también se observa en los requisitos para directores de UGEL, pese a que deben supervisar y adecuar la política educativa al contexto sociocultural (Defensoría del Pueblo, 2016).

La insuficiencia de especialistas agrava la situación. En muchas UGEL, un solo especialista atiende múltiples instituciones en contextos multilingües, lo que dificulta el acompañamiento. Por ejemplo, en 60 de las 65 UGEL con predominio de una lengua originaria, existe solo un especialista EIB. En regiones como San Martin, pocos especialistas deben cubrir varias

lenguas y cientos de escuelas, evidenciando una sobrecarga que afecta la calidad del servicio.

Estas debilidades se hicieron más evidentes durante la pandemia, que amplió las brechas entre zonas urbanas y rurales. La falta de conectividad, recursos tecnológicos y estrategias pertinentes impidió la continuidad educativa en comunidades originarias. Estudios recientes (Torres-Acurio & Turpo-Chaparro, 2024) muestran cómo la deficiente gestión educativa, junto con la discriminación lingüística y la marginación cultural, limitó el acceso al derecho a la educación. En la misma línea, la Defensoría del Pueblo (2020) señala problemas como el desconocimiento de funciones, la escasa articulación con las comunidades y la deficiente gestión de recursos.

En conjunto, estos factores evidencian una gestión descentralizada de la EIB aún frágil, desarticulada y limitada. Esta situación impide garantizar monitoreo, capacitación y acompañamiento pedagógico oportunos, afectando la calidad del servicio educativo y profundizando las brechas que enfrentan los pueblos originarios.

7. Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha evidenciado que la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en el Perú constituye un campo complejo y aún en construcción, atravesado por avances normativos importante, pero también por profundas brechas estructurales que quedan por trabajar no solo a cargo de autoridades políticas, ministeriales, gobernadores regionales o locales, sino por la sociedad en general. La interculturalidad implica un proyecto político y social. Si bien el Estado peruano a lo largo de los años ha incorporado políticas públicas, estas iniciativas orientadas a garantizar el derecho a una educación pertinente para los pueblos originarios no han logrado consolidar una transformación sustantiva del sistema educativo, ni superar la lógica centralista, homogeneizadora y asistencialista que históricamente ha caracterizado la relación entre el Estado y pueblos originarios.

La EIB ha sido concebida, en muchos casos y desde un inicio como un servicio exclusivo para pueblos originarios, que si bien es cierto ha logrado proyectarse con las políticas educativas actuales a toda la sociedad peruana, aún queda mucho por trabajar. El enfoque intercultural habla de relaciones horizontales, diálogo de saberes y reconocimiento mutuo, orientados a desmontar las jerarquías culturales heredadas del colonialismo. En ese sentido

la educación intercultural debe ser una herramienta descolonizadora como plantea Walsh (2010) y Tubino (2002), una herramienta descolonizadora de conocimiento y construcción de una colectividad, de una ciudadanía plural, donde la diversidad cultural sea entendida como fuente de riqueza.

No obstante, los problemas persisten para lograr una verdadera educación intercultural. La falta de docentes bilingües con una formación adecuada, la insuficiencia de materiales educativos pertinentes, las deficiencias en la infraestructura escolar, la débil gestión descentralizada, y la ausencia de información actualizada sobre la realidad de las EIB continúan siendo problemas estructurales. La última investigación integral sobre la situación de las escuelas EIB fue desarrollada por la Defensoría del Pueblo en 2016. Si bien en los últimos años se cuenta con datos estadísticos proporcionados por el MINEDU, estos no reemplazan la necesidad de contar con estudios cualitativos de mayor profundidad que permitan comprender la situación actual de las escuelas EIB. En ese sentido, resulta preocupante que haya transcurrido casi una década sin contar con evidencia actualizada que permita diseñar políticas educativas eficaces y pertinentes.

En base a ello, resulta sumamente necesario que el Ministerio de Educación (MINEDU) gestione un estudio a profundidad sobre las escuelas EIB a nivel nacional, con especial énfasis en recopilar información cuantitativa (número de docentes, personal administrativo, especialistas en EIB, infraestructura, servicios básicos, número de estudiantes, lenguas empleadas por la enseñanza) y cualitativa, que permitan identificar el grado de satisfacción de estudiantes, padres de familia, docentes con la enseñanza EIB, las características y cualidades de estudiantes a nivel familiar, educativo, además de la rutina del profesor/a, la forma de desarrollo de las clases, la metodología y pedagogía empleada por clase y el desarrollo de estas, etc. Todo ello permitirá conocer a profundidad la situación de las EIB y orientar políticas y presupuestos con base en evidencia.

Este proceso debería ser liderado por la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe (DEIB), en coordinación con la Dirección General de Educación Básica Alternativa, Intercultural Bilingüe y de Servicios Educativos en el Ámbito Rural (DIGEIBIRA), las Direcciones Regionales de Educación (DRE) y las Unidades de Gestión Educativa Local (UGEL). Asimismo, resulta fundamental la participación de especialistas del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) para la sistematización y capacitación del personal encargado de la recolección de información, en esa

misma línea es fundamental mantener una coordinación con organizaciones representativas (AIDESEP, FENMUCARINAP, ONAMIAP).

Contar con un diagnóstico riguroso permitirá conocer las particularidades de cada escuela EIB y promover acciones coherentes con sus necesidades. En este marco, es necesario fortalecer la formación docente, generar incentivos económicos y académicos para jóvenes interesados en especializarse en EIB, y ampliar la oferta universitaria en regiones cercanas a comunidades andinas y amazonias. Asimismo, se debe mejorar la infraestructura, proveer materiales educativos culturales y lingüísticamente pertinentes, y fomentar una gestión descentralizada y cooperativa entre autoridades educativas, regionales y locales.

El material educativo debe reflejar el contexto cultural, social y pedagógico de las comunidades, evitando la homogenización de conocimiento y promoviendo metodologías que respeten la diversidad de cosmovisiones. Del mismo modo, la política educativa debe asegurar una participación activa de las comunidades y organizaciones representativas (AIDESEP, ONAMIAP, FENMUCARINAP) en la toma de decisiones, superando la lógica vertical de la consulta formal y promoviendo verdaderas sinergias de colaboración.

Finalmente, construir una educación intercultural bilingüe de calidad exige asumir un compromiso social y político. Significa reconocer que la EIB no es una concesión del Estado, sino un derecho social que todas y todos tenemos derecho a exigir y que el Estado lo garantice y cumpla con su realización. Es necesario saldar la deuda pendiente con respecto al acceso y realización de derechos, porque los pueblos originarios tienen derecho a una educación de calidad. De esta manera será posible avanzar hacia un país intercultural, donde la pluralidad lingüística y cultural deje de ser vista como un obstáculo e implique riqueza para todas y todos.

Referencias bibliográficas

AIDESEP. (2023, 27 de noviembre). *¡En defensa del derecho a la educación intercultural bilingüe!* [Pronunciamiento]. https://aidesep.org.pe/wp-content/uploads/2023/11/Pron_EIB-Nov.pdf

AIDESEP. (2025, 10 de enero). *Pronunciamiento en defensa de la educación intercultural bilingüe*. https://aidesep.org.pe/wp-content/uploads/2025/01/Pronunciamiento-EIB_10.01.25_final-ok.pdf

Ames, P. (2002). Educación e identidades y proyectos. En N. Fuller (Ed.), *Interculturalidad y política: Desafíos y posibilidades* (pp. 291–306). Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Interculturalidad%20y%20Politica.pdf

Ames, P. (Ed.). (2017). *La diversidad en la escuela: Aproximaciones antropológicas a las experiencias educativas de los niños, niñas y jóvenes peruanos*. Pontificia Universidad Católica del Perú, CISEPA e Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD).

Bengoa, J. (2001). Políticas públicas y comunidades mapuches: Del indigenismo a la autogestión. En J. Aylwin (Ed.), *Políticas públicas y pueblo mapuche* (pp. 81–126). Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera.

Burgess, A. (2010). The use of space-time to construct identity and context. *Ethnography and Education*, *5*(1), 17–31. https://doi.org/10.1080/17457821003768422

Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2022). *Panorama social de América Latina y el Caribe 2022: La transformación de la educación como base para el desarrollo sostenible*. Naciones Unidas.

Congreso de la República. (1972, 21 de marzo). *Decreto-Ley N.º 19326, Ley General de Educación*. https://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/Leyes/19326.pdf

Congreso de la República. (1982, 18 de mayo). *Ley N.º 23384, Ley General de Educación*. https://www.leyes.congreso.gob.pe/documentos/leyes/23384.pdf

Cooperación Alemana al Desarrollo (GIZ). (2013). *Guía metodológica de transversalización del enfoque de interculturalidad en programas y proyectos del sector gobernabilidad a partir de la experiencia del Programa "Buen Gobierno y Reforma del Estado" del Perú*. GIZ. https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Guia%20metodologica%20de%20transversalizacion.pdf

Defensoría del Pueblo. (2011). *Aportes para una Política Nacional de Educación Intercultural Bilingüe a favor de los pueblos indígenas del Perú* (Informe Defensorial N.º 152). https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2018/05/Informe-Defensorial-152.pdf

Defensoría del Pueblo. (2016). *Educación intercultural bilingüe hacia el 2021: Una política de Estado imprescindible para el desarrollo de los pueblos indígenas* (Informe Defensorial N.º 174). https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2018/05/Informe-defensorial-174-EIB.pdf

Defensoría del Pueblo. (2020). *La educación frente a la emergencia sanitaria. Brechas del servicio público y privado que afectan una educación a distancia*

accesible y de calidad (Informe Especial N.º 027-2020-DP). https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2020/08/Serie-Informes-Especiales-N%C2%BA-027-2020-DP.pdf

Diccionario Iberoamericano de Filosofía de la Educación. Fondo de Cultura Económica.

Eguren, M., González Carrasco, N., & de Belaunde, C. (2012). Articulando recursos: Mejorando el desempeño docente y la comprensión lectora a través de una intervención centrada en el uso de materiales educativos. *Revista Iberoamericana de Evaluación Educativa*, *5*(3), 64–80.

Estrada Araoz, E. G., & Mamani Uchasara, H. J. (2020). Habilidades sociales y clima social escolar en estudiantes de educación básica. *Revista Conrado*, *16*(76), 135–141. http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1990-86442020000500135

Fábregas Puig, A. A. (2025). *Historia mínima del indigenismo en América Latina*. El Colegio de México; Prometeo Libros.

Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada. (1975, 27 de mayo). *Decreto-Ley N.º 21156: Que reconoce el quechua como lengua oficial de la República*. https://docs.peru.justia.com/federales/decretos-leyes/21156-may-27-1975.pdf

Gudykunst, W. B. (1991). *Bridging differences: Effective intergroup communication*. SAGE Publications.

McGregor, J. (2003). Making spaces: Teacher workplace topologies. *Pedagogy, Culture and Society*, *11*(3), 353–377. https://doi.org/10.1080/14681360300200179

Ministerio de Educación, Dirección de Educación Intercultural Bilingüe. (2016). *Plan Nacional de Educación Intercultural Bilingüe al 2021*. Ministerio de Educación. https://repositorio.minedu.gob.pe/handle/20.500.12799/5105

Ministerio de Educación, Dirección General de Educación Intercultural, Bilingüe y Rural. (2013). *Hacia una educación intercultural bilingüe de calidad: Propuesta pedagógica EIB*. Ministerio de Educación. https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Hacia%20una%20educacion%20intercultural%20bilingue%20de%20calidad.pdf

Ministerio de Educación. (1991). *Política nacional de educación intercultural y educación bilingüe intercultural*. Ministerio de Educación. https://repositorio.minedu.gob.pe/handle/20.500.12799/4908

Ministerio de Educación. (2015). *Decreto Supremo N.º 001-2015-MINEDU: Aprueba el Reglamento de Organización y Funciones del Ministerio de Educación*. https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/105026/001-2015-MINEDU.pdf

Ministerio de Educación. (2024a). *Censo educativo 2024* [Panel de datos Power BI]. https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoiMTEyZGQ4MTEtZjg-0MS00MzNiLTliOGMtOWZlZTYyMmVkOTA0In0

Ministerio de Educación. (2024b). *Resolución Viceministerial N.º 037-2024-MINEDU: Norma que regula el Concurso Público de Ingreso a la Carrera Pública Magisterial – 2024 y la Contratación Docente 2025-2026 en Instituciones Educativas Públicas de Educación Básica*. https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/6148559/5428775-rvm_n-_037-2024-minedu.pdf

Muñiz, M. V., & Riaño, X. A. G. (2018). Aportaciones de Paulo Freire a la educación intercultural. Un estudio de caso en la Educación Secundaria Obligatoria. *Revista Iberoamericana de Educación*, *76*, 143–168. https://rieoei.org/RIE/article/view/2854/3836

Pozzi-Escot, I. (1993). Reflexiones sobre la política lingüística peruana. *Amazonía Peruana*, (23), 15–36. https://amazoniaperuana.caaap.org.pe/index.php/amazoniaperuana/es/article/view/118/94

Quijano, A. (2020). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (D. Assis Clímaco, Sel.). CLACSO; Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Salmerón Castro, F. I. (2016). Educación intercultural. En A. M. Salmerón Castro, B. F. Trujillo Reyes, A. H. Rodríguez Ousset, & M. De la Torre Gamboa (Coords.), *Diccionario Iberoamericano de Filosofía de la Educación*. Fondo de Cultura Económica; Universidad Nacional Autónoma de México. https://fondodeculturaeconomica.com/dife/definicion.aspx?l=E&id=4

Sánchez Carhuancho, D. M. (2025). *La poesía amazónica escrita en lenguas originarias en el Perú: el proyecto estético-ideológico de Dina Ananco, poeta wampis* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. Repositorio Institucional Cybertesis UNMSM. https://hdl.handle.net/20.500.12672/25395

Torres-Acurio, J., & Turpo-Chaparro, J. E. (2024). Gestión educativa intercultural bilingüe en instituciones rurales peruanas en tiempos de Covid-19. *Práxis Educativa*, *19*, Artículo e22824. http://educa.fcc.org.br/pdf/praxeduc/v19/1809-4309-praxis-19-e22824.pdf

Trapnell, L. (2008). Conocimiento y poder: una mirada desde la educación intercultural bilingüe. *Revista Argumentos*, (4). https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Conocimiento%20y%20poder.pdf

Trapnell, L., & Neira, E. (2004, junio). *Situación de la educación intercultural bilingüe en el Perú* [Consultoría solicitada por el Banco Mundial y

PROEIB-Andes]. https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Situacion%20de%20la%20EBI%20en%20el%20Peru.pdf

Tubino, F. (2002). Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva. *Derecho & Sociedad*, (19), 299–311. https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Entre_el_multiculturalismo_y_la_interculturalidad.pdf

Tubino, F. (2016). El interculturalismo latinoamericano y los Estados Nacionales. En Ministerio de Educación, *Hacia una educación intercultural bilingüe de calidad: Propuesta pedagógica EIB* (pp. 11–17). Ministerio de Educación. https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/El%20Interculturalismo%20latinoamericano.pdf

UNESCO. (2006). *Directrices de la UNESCO sobre la educación intercultural*. UNESCO. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000147878_spa

UNESCO. (2017). *Guía para asegurar la inclusión y la equidad en la educación*. UNESCO. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000259592_spa

UNICEF. (2015, 10 de octubre). *Educación intercultural bilingüe: nuevos avances y desafíos*. UNICEF Perú. https://www.unicef.org/peru/historias/educacion-intercultural-bilingue-nuevos-avances-y-desafios

Valdiviezo, L. A., & Valdiviezo, L. M. (2008). Política y práctica de la interculturalidad en la educación peruana: Análisis y propuesta. *Revista Iberoamericana de Educación*, *45*(1), 1–12. https://doi.org/10.35362/rie4512162

Vervaet, R., Van Houtte, M., & Stevens, P. A. J. (2018). Multicultural school leadership, multicultural teacher culture and the ethnic prejudice of Flemish pupils. *Teaching and Teacher Education*, *76*, 68–77. https://doi.org/10.1016/j.tate.2018.08.006

Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, L. Tapia, & C. Walsh, *Construyendo interculturalidad crítica* (pp. 75–96). Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello. https://sermixe.org/wp-content/uploads/2020/08/Lectura10.pdf

Zegarra, M. (2017). Espacios que configuran dinámicas: Repensando la educación intercultural bilingüe en una comunidad shipibo. En P. Ames (Ed.), *La diversidad en la escuela: Aproximaciones antropológicas a las experiencias educativas de los niños, niñas y jóvenes peruanos* (pp. 33–59). Pontificia Universidad Católica del Perú. Gómez, D. E., & González, J. C. (Eds.). (2017)

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 159-184
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/my6zcv52

DIÁLOGO DE SABERES Y EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE EN LA AMAZONÍA PERUANA: REFLEXIONES DESDE FORMABIAP

DIALOGUE OF KNOWLEDGE AND INTERCULTURAL BILINGUAL EDUCATION IN THE PERUVIAN AMAZON: REFLECTIONS FROM FORMABIAP

Fernando Antonio García Rivera
Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana, FORMABIAP, Iquitos, Perú
garciariverafernandoantonio@gmail.com
https://orcid.org/0009-0003-0275-8042

Fabio Friso
Centro de Rehabilitación de Toxicómanos y de Investigación de Medicinas Tradicionales Takiwasi, Tarapoto, Perú
comunicaciones@takiwasi.com
https://orcid.org/0000-0001-5427-956X

Giorgia Tresca
Centro de Rehabilitación de Toxicómanos y de Investigación de Medicinas Tradicionales Takiwasi, Tarapoto, Perú
giorgiatresca11@gmail.com
https://orcid.org/0009-0009-6485-2732

CC BY

Never Tuesta Cerrón
Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana
FORMABIAP, Iquitos, Perú
ln_tuesta@hotmail.com

Matteo Politi
Centro de Rehabilitación de Toxicómanos y de Investigación de Medicinas
Tradicionales Takiwasi, Tarapoto, Perú
matteo.politi@takiwasi.com
https://orcid.org/0000-0002-1185-8569

Envío: 28 de febrero de 2026 *Aceptación: 1 de junio de 2026* *Publicación: 31 de julio 2026*

Resumen

La presente investigación analiza el diálogo de saberes en la educación intercultural bilingüe a partir del caso FORMABIAP (Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana). Sus objetivos son examinar este enfoque, evaluar su papel en la revitalización lingüística y cultural, describir experiencias pedagógicas concretas como un taller sobre plantas medicinales e identificar tensiones entre modelos educativos estatales e indígenas. Mediante una metodología de análisis cualitativa de documentos institucionales y testimonios, el estudio muestra que el diálogo intercultural solo es efectivo con relaciones horizontales y reconocimiento epistemológico. Entre los resultados, el caso de FORMABIAP evidencia que se pueden desarrollar propuestas educativas alternativas sustentadas en pedagogías biosociales estrechamente vinculadas a su territorio. Por su parte, el caso específico de los saberes relacionados con las plantas medicinales demuestra cómo la pérdida de saberes lingüísticos está estrictamente entrelazada con la pérdida de saberes relevantes para la vida en las comunidades indígenas de la Amazonía peruana. Estas perspectivas amplían el horizonte de la educación intercultural al revelar que el conocimiento no se puede reducir al espacio escolar, sino que surge de la relación dinámica entre las personas, los ecosistemas y las memorias colectivas compartidas.

Palabras claves: Educación Intercultural Bilingüe; Pedagogía Biosocial; Lenguas Indígenas; Revitalización Cultural; Etnobotánica.

Abstract:

This study analyzes the dialogue of knowledges in intercultural bilingual education through the case of FORMABIAP (Program for the Training of Bilingual Teachers of the Peruvian Amazon). Its objectives are to examine this approach, assess its role in linguistic and cultural revitalization, describe concrete pedagogical experiences such as a workshop on medicinal plants, and identify tensions between state and Indigenous educational models. Using a qualitative methodology based on the analysis of institutional documents and testimonies, the study shows that intercultural dialogue is only effective when supported by horizontal relationships and epistemological recognition. Among the findings, the FORMABIAP case demonstrates that alternative educational proposals can be developed, grounded in biosocial pedagogies closely linked to their territories. The specific case of knowledge related to medicinal plants shows how the loss of linguistic knowledge is closely intertwined with the loss of knowledge essential for life in Indigenous communities of the Peruvian Amazon. These perspectives broaden the horizon of intercultural education by revealing that learning cannot be reduced to the school space, but rather emerges from the dynamic relationship among people, ecosystems, and shared collective memories.

Keywords: Intercultural Bilingual Education; Biosocial Pedagogy; Indigenous Languages; Cultural Revitalization; Ethnobotany.

1. Introducción

La Amazonía peruana es uno de los territorios de mayor diversidad biológica y cultural del planeta, y constituye simultáneamente un espacio de disputa por los sentidos del desarrollo, la educación y el conocimiento. Desde las últimas décadas, diversas instituciones indígenas han promovido modelos educativos alternativos que respondan a las necesidades y visiones de los pueblos amazónicos. Entre ellas, el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP) impulsado por la organización nacional indígena de pueblos amazónicos (AIDESEP) se ha consolidado como una de las experiencias más significativas en América Latina (FORMABIAP, 2018; Rahman et al., 2023).

El surgimiento de propuestas como FORMABIAP responde, en parte, a procesos históricos de marginación y despojo cultural hacia los pueblos indígenas. La educación clásica occidental tiende a marginar, desintegrar y colonizar las culturas indígenas, lo que puede conducir a un verdadero epistemicidio, estrechamente vinculado al ecocidio. Esta situación ha generado desigualdades persistentes en el acceso a la educación y en el reconocimiento de los conocimientos propios, especialmente en relación con el manejo del territorio, las plantas medicinales, la vida espiritual y la oralidad. En años recientes, el concepto de diálogo de saberes ha cobrado centralidad como un mecanismo para articular conocimientos indígenas y científicos en condiciones de respeto, complementariedad y reciprocidad (Acosta et al., 2025).

Desde esta perspectiva, FORMABIAP no puede ser entendido únicamente como un programa técnico de formación docente, sino como una comunidad educativa indígena en la que se producen, reproducen y transforman saberes, valores y formas de relación con el territorio. Tal como muestran estudios recientes, la experiencia formativa en FORMABIAP articula dimensiones pedagógicas, sociales, corporales y espirituales, configurando un espacio colectivo de aprendizaje que trasciende los marcos convencionales de la educación superior occidental (Rahman et al., 2023).

El presente artículo analiza las implicancias educativas, epistemológicas y sociopolíticas de este diálogo entre tradiciones de conocimiento. Asimismo, discute los desafíos contemporáneos para la revitalización lingüística y cultural en la Amazonía peruana.

a. Educación Intercultural Bilingüe

En Perú, la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) está reconocida en las políticas nacionales y regionales como un modelo de servicio educativo especial para los pueblos indígenas, acorde a su cultura y a sus necesidades (García, 2004; AIDESEP, 2010). Hasta la fecha ha logrado avances significativos en el fortalecimiento de la identidad cultural, la transmisión y revitalización de las lenguas originarias y la valoración de los conocimientos indígenas. No obstante, aún existen numerosos retos para garantizar el derecho de los niños y niñas indígenas a recibir una educación de calidad y culturalmente pertinente.

La EIB, como parte del ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas y amparada en normas nacionales e internacionales (Ley General de

Educación y Convenio 169 de la OIT), es una alternativa a los modelos educativos hegemónicos, homogeneizantes y monolingües que deterioran la identidad y la cultura de los pueblos indígenas y es también un elemento fundamental para el empoderamiento cultural, político y organizativo de los pueblos indígenas. En el caso específico de la Amazonía, tiene una especial relevancia para contrarrestar el deterioro de un ecosistema clave a nivel global, así como para reducir los conflictos socio ambientales, y para mantener la diversidad cultural y construir sociedades más justas, sostenibles y policéntricas (Milligan et al., 2025).

Desde una mirada crítica, la EIB no puede reducirse a una política compensatoria ni a la mera traducción lingüística del currículo nacional. La experiencia de FORMABIAP muestra que la EIB se construye en la vida cotidiana, en las prácticas comunitarias, en la relación con el bosque y en los vínculos intergeneracionales. En este sentido, la formación docente indígena no se limita al aula, sino que se enraíza en contextos sociales y ecológicos específicos, donde el conocimiento se aprende haciendo, observando y participando colectivamente (Rahman et al., 2023).

En la Amazonía peruana la brecha educativa entre los pueblos indígenas y la sociedad urbana es muy alta. En la Región Loreto, a nivel rural solo el 1.2% de los niños indígenas de 4° grado (9-10 años) alcanzan un nivel de lectura satisfactorio, mientras que en los colegios urbanos de la región se llega al 12.9 %; la diferencia es aún mayor si se compara con el 30% a nivel nacional (Ministerio de Educación, 2022).

Además de los problemas comunes de la educación rural, como la deficiente infraestructura escolar en las comunidades y la escasez de servicios básicos y educativos pertinentes, un factor esencial es la formación inicial de docentes en EIB. Según el Ministerio de Educación de Perú, en 2021, se requerían alrededor de 25.796 docentes adicionales de EIB a nivel nacional para atender todos los niveles de educación básica (inicial, primaria y secundaria) (Defensoría del Pueblo, 2021). Datos actualizados a 2025 y facilitados por el Ministerio de Educación a la Comisión de EIB del Foro Educativo sugieren que esta brecha, aunque sigue siendo considerable, se ha reducido a 19.745 docentes EIB. El déficit más crítico se registra en el nivel secundario (9.851 docentes), seguido por los niveles de primaria (6.411) e inicial (3.213) (Anselmo, 2026). Este déficit no solo se manifiesta a nivel cuantitativo sino también en la preparación de los maestros bilingües con mayores competencias pedagógicas.

El Programa FORMABIAP es una institución pionera y referente a nivel nacional e internacional en el campo de la EIB. Inició sus actividades en 1988, tras la firma de un convenio entre el Ministerio de Educación, la Autoridad Regional de Loreto, AIDESEP y la ONG italiana Terra Nuova. A partir de ese momento FORMABIAP funciona como el área de EIB en la estructura orgánica estatal de la Escuela de Educación Superior Pedagógica Pública de Loreto (EESPPL), con sede en la ciudad de Iquitos.

A pesar de los avances normativos nacionales en favor de una educación de calidad y pertinente para los pueblos indígenas, persiste una brecha significativa de docentes formados en EIB para atender las necesidades de los pueblos indígenas amazónicos, especialmente en el departamento de Loreto que cuenta con 32 pueblos indígenas (Ministerio de Cultura, 2020). Por esta razón, FORMABIAP persiste en la formación inicial y actualización de docentes indígenas del ámbito departamental para cubrir esas brechas.

En el marco de la oferta formativa de FORMABIAP se distinguen dos líneas principales: una es la formación de jóvenes indígenas de los pueblos Achuar, Kukama Kukamiria, Kichwa y Shawi como maestros interculturales bilingües de inicial o primaria a través del programa oficial de Formación Inicial Docente (FID) en EIB, con una duración de 5 años; la otra es la formación dirigida a docentes indígenas en servicio, a través de diplomados y cursos de especialización o profesionalización en EIB. Actualmente, se está desarrollando una modalidad extraordinaria dentro de la primera línea, se trata de un Programa de Formación Profesional que dura 5 años para docentes en servicio sin título pedagógico. Este programa se desarrolla en tres sedes (San Lorenzo, Iquitos y Nauta) con la participación de profesores de los pueblos Achuar, Kichwa, Urarina, Shawi, Awajún, Wampis, Chapra, Kandozi, Arabela, Matsés, Yagua y Secoya, en el marco de un convenio con el Gobierno Regional de Loreto, de 2024 al 2028.

En el ámbito de la formación de docentes en servicio, se inició en 2022, con apoyo de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), el proyecto denominado "Educación Intercultural Bilingüe para niños y niñas de los pueblos indígenas Matsés y Urarina de la Amazonía Peruana", que ha desarrollado un Diplomado en pedagogía intercultural bilingüe y educación comunitaria, dirigido a maestros y maestras Matsés y Urarina, incluyendo la elaboración de materiales educativos pertinentes (FORMABIAP, 2024).

b. Etnobotánica y revalorización de la medicina tradicional

En la actualidad se observa la pérdida progresiva de la memoria y cultura ancestral de los pueblos indígenas amazónicos debido a los procesos de transculturación (Alexandrino Ocaña, 2023). Al entrar en contacto con la sociedad occidental las nuevas generaciones progresivamente van perdiendo muchos de los conocimientos y prácticas que tenían sus abuelos y padres, entre otras cosas, por ir a la escuela y por los cambios que el contacto con la sociedad envolvente trae; es frecuente observar que, frente a una enfermedad común como gripe o resfrío, los jóvenes desconocen las plantas medicinales empleadas en su tradición, debido a la perdida en la transmisión intergeneracional de los conocimientos. El alejamiento de los jóvenes de sus comunidades nativas en la búsqueda de mejores condiciones de vida y oportunidades de trabajo genera también que ellos ya no regresen a su comunidad, por lo que se pierde la posibilidad de realizar dicha transmisión del conocimiento (Bussmann, 2013).

Frente a este proceso, las comunidades amazónicas han empezado a proponer distintas respuestas para evitar la pérdida de su cultura y sabiduría (Ruíz et al., 2004). Una de ellas es el registro de las plantas medicinales. La pérdida de conocimientos relacionados con las plantas medicinales no solo representa una amenaza para la diversidad cultural y los conocimientos ecológicos, sino también es un síntoma de la fragmentación de las culturas humanas, la urbanización acelerada y la pérdida de las lenguas tradicionales. Este declive compromete no solo el conocimiento práctico de las plantas, sino también un sustrato necesario para mantener un importante vínculo con sus raíces culturales y ecológicas. Abordar esta pérdida requeriría un enfoque que no solo busque recopilar conocimientos botánicos específicos, sino también apoyar el vínculo con el propio territorio (Kirkland, 2012).

A raíz de la pandemia del Covid-19, muchos pueblos indígenas profundizaron en la revaloración de su medicina tradicional. Gracias al uso de diferentes plantas fueron capaces de minimizar el impacto de la enfermedad en sus comunidades en los momentos en que en Perú el Sistema Nacional de Salud estaba totalmente colapsado (Martín Brañas et al., 2022; Shiratori & Fabiano, 2025).

En el contexto de la etnobotánica, como investigación académica para recuperar y preservar conocimientos botánicos, a menudo se observa una recopilación de datos que descuida la importancia de las sabidurías locales y las relaciones profundas con el mundo vegetal. Las narraciones relacionadas

con las plantas, los rituales de preparación y otras formas de interacción con ellas a menudo son marginados (Tresca et al., 2020).

Además, reconocemos que el enfoque pedagógico tradicional a menudo objetiviza la naturaleza y las plantas, perpetuando un enfoque dominante, extractivista y oportunista hacia el medio ambiente que surge de las epistemologías occidentales. Esto conduce a descuidar el sistema de valores tradicional (DDe Melo et al., 2022).

Partiendo del concepto de diversidad biocultural, el trabajo con las plantas locales permite una revitalización de las cosmologías y de los valores culturales de los diversos pueblos a través de la aplicación de las sabidurías tradicionales en contextos reales, contribuyendo así a su perpetuación y adaptación en respuesta a los desafíos contemporáneos, como el cambio climático y la pérdida de biodiversidad (Redvers et al., 2022).

La profunda relación con la naturaleza y la noción de que el ser humano está en permanente diálogo y negociación con todos los demás seres que la integran, es inherente a las culturas indígenas amazónicas. No obstante, las dinámicas económicas y sociales que viene imponiendo el contacto con el resto de la sociedad, están contribuyendo a aumentar la degradación del ambiente y los recursos naturales vitales para estos mismos pueblos. Precisamente la educación oficial monolingüe y homogénea, ha ido promoviendo modelos culturales que rompen la relación ancestral de equilibrio entre el ser humano y la naturaleza. Desde el enfoque de la Educación Intercultural Bilingüe, es importante tomar conciencia sobre la problemática ambiental y la adopción de actitudes ambientalmente responsables, poniendo en valor las propias cosmovisiones indígenas y mostrando la relevancia de los conocimientos y prácticas ancestrales para abordar la problemática ambiental local, nacional y global.

c. Pedagogía biosocial y aprendizaje territorial

La experiencia de FORMABIAP puede comprenderse desde lo que algunos autores definen como una pedagogía biosocial (Rahman & Barbira Freedman, 2024), un enfoque donde el aprendizaje emerge de la interacción entre cuerpo, territorio, relaciones sociales y mundo no humano. En este enfoque, el conocimiento no es abstracto ni descontextualizado, sino que se construye a partir de la participación activa en prácticas comunitarias como la pesca, la agricultura, el uso de plantas medicinales, los rituales y la convivencia intergeneracional.

Esta pedagogía reconoce que los procesos educativos están profundamente vinculados a la salud del territorio y a la continuidad de la vida social y cultural en esos territorios ancestrales. Así, la formación docente indígena se convierte en un proceso de cuidado colectivo: del cuerpo, del bosque y de la comunidad, que desafía la separación moderna entre naturaleza, sociedad, persona y educación.

d. Objetivos del artículo

El presente artículo tiene como objetivos: 1) Analizar la concepción del diálogo de saberes en el marco de la educación intercultural indígena; 2) Examinar el rol de FORMABIAP en la revitalización cultural y lingüística; 3) Presentar ejemplos específicos como el caso de las plantas medicinales; 4) Identificar desafíos y tensiones contemporáneas entre modelos educativos estatales y visiones indígenas.

2. Materiales y metodos

El presente estudio se inscribe en un enfoque cualitativo interpretativo, orientado a comprender en profundidad la experiencia de FORMABIAP en el marco de la Educación Intercultural Bilingüe en la Amazonía peruana. Este enfoque resulta pertinente cuando el interés principal es analizar significados, prácticas y procesos en su contexto específico, más que producir generalizaciones estadísticas. Como señalan Denzin y Lincoln (2018), la investigación cualitativa busca comprender fenómenos sociales desde las perspectivas de los propios actores y en relación con su entorno cultural e histórico. En este sentido, el objetivo del presente trabajo es analizar un caso representativo que permita reflexionar sobre el diálogo de saberes en contextos amazónicos.

La investigación se basó principalmente en el análisis de documentos institucionales producidos por FORMABIAP, incluyendo planes curriculares, materiales pedagógicos, propuestas formativas y textos de sistematización. Estos documentos fueron seleccionados por su relevancia para comprender cómo el programa conceptualiza y pone en práctica la interculturalidad, la formación docente indígena y la articulación entre saberes indígenas y saberes académicos. Asimismo, se incorporaron testimonios orales recogidos en publicaciones y espacios formativos vinculados al programa. Estas narrativas fueron consideradas no solo como fuentes informativas, sino como

expresiones de experiencias y perspectivas que reflejan formas propias de producción y transmisión del conocimiento en contextos indígenas.

El análisis del corpus se desarrolló mediante un análisis de contenido temático, siguiendo la propuesta de Bardin (1991), quien define este método como un conjunto de técnicas sistemáticas de análisis que permiten identificar, organizar e interpretar núcleos de sentido presentes en los textos. En una primera etapa se realizó una lectura comprensiva de los materiales; posteriormente se procedió a la codificación de temas recurrentes; finalmente, estos se agruparon en categorías analíticas articuladas con el marco de la interculturalidad crítica.

Un componente específico del estudio fue el análisis de un taller sobre plantas medicinales, concebido como estudio de caso dentro de la formación docente intercultural. El taller fue organizado en colaboración entre docentes de FORMABIAP y especialistas en plantas medicinales y etnobotánica del Centro Takiwasi. Participaron estudiantes en formación provenientes de diversos pueblos amazónicos, quienes aportaron conocimientos tradicionales vinculados a sus propios territorios y culturas. Metodológicamente, el taller combinó: a) Exposiciones dialogadas por parte de docentes y especialistas; b) Espacios de intercambio colectivo donde los estudiantes compartieron saberes sobre el uso, clasificación y significado cultural de las plantas medicinales en sus comunidades; c) Actividades prácticas orientadas a la identificación y reflexión sobre las plantas desde perspectivas tanto etnobotánicas como pedagógicas.

Para el presente artículo se analizaron los materiales producidos durante el taller (registros escritos, síntesis colectivas y reflexiones de los participantes), así como las dinámicas de interacción observadas. Este estudio de caso permitió examinar de manera concreta cómo se configura el diálogo de saberes cuando conocimientos indígenas y académicos se encuentran en un espacio formativo estructurado.

Los resultados de la investigación fueron estructurados en torno a los siguientes ejes: 1) Diálogo de saberes; 2) Revitalización lingüística; 3) Papel de la formación docente indígena; 4) Estudio de caso sobre plantas medicinales como espacio concreto de articulación epistemológica; 5) Desafíos actuales.

Un principio metodológico fundamental fue el establecimiento de condiciones explícitas de equidad entre las instituciones participantes y entre autores indígenas y no indígenas. En coherencia con el concepto de diálogo de saberes, se procuró que tanto el taller como la elaboración del artículo constituyeran espacios de intercambio horizontal, promoviendo una

construcción compartida del análisis y evitando relaciones jerárquicas en la producción de conocimiento.

3. Resultados y discusión

a. El diálogo de saberes como proceso político y pedagógico

El diálogo de saberes no es meramente un intercambio informativo, sino un proceso político que exige condiciones de igualdad, reconocimiento mutuo y protección de derechos colectivos. Solo es posible dialogar si se superan las lógicas históricas de superioridad estatal y científica. Esta perspectiva coincide con autores como De Sousa Santos (2010), quienes plantean la idea de ecologías de saberes, donde ninguna epistemología tiene monopolio de la verdad.

Desde esta perspectiva crítica, el diálogo de saberes no puede reducirse a un procedimiento metodológico ni a una estrategia pedagógica neutral, sino que implica una transformación del campo epistemológico mismo. Supone cuestionar la racionalidad dominante que ha subordinado sistemáticamente los conocimientos indígenas y reconocer que todo conocimiento está situado en matrices culturales, históricas y territoriales específicas. En este sentido, el diálogo no ocurre entre saberes abstractos, sino entre sujetos colectivos portadores de memorias, prácticas y formas de vida diferenciadas. Además, el diálogo de saberes exige condiciones materiales, políticas y éticas: requiere relaciones no jerárquicas, respeto a la autonomía cultural y reconocimiento de los sistemas propios de validación del conocimiento. Sin estas condiciones, el intercambio se convierte en asimilación o traducción unilateral, reproduciendo formas de colonialidad epistemológica en lugar de superarlas.

En el marco de la EIB, esto implica comprender que el diálogo no consiste en «integrar contenidos indígenas» en currículos occidentales, sino en transformar la estructura misma de la educación, sus finalidades y sus criterios de legitimidad del saber. Experiencias como la comunidad educativa de formación docente de FORMABIAP muestran que el diálogo de saberes puede institucionalizarse cuando la formación se organiza desde las propias comunidades y no solo para ellas. En estos casos, el conocimiento pedagógico emerge de la interacción entre territorio, cultura, prácticas productivas, lengua y vida comunitaria, configurando una pedagogía biosocial, bajo la cual el aprendizaje al situarlo en la relación viva entre personas, ecosistemas y memorias colectivas, descentrando el aula como único espacio de producción

de conocimiento. De esta manera, el diálogo de saberes pasa de ser discursivo a práctico y experiencial: se materializa en metodologías, formas de evaluación, roles docentes y estructuras institucionales que reconocen la autoridad epistemológica de los pueblos indígenas. Este tipo de experiencia demuestra que la interculturalidad crítica no se limita a la coexistencia de culturas, sino que redefine quién enseña, qué se enseña y desde dónde se enseña.

b. La lengua como núcleo del conocimiento indígena

La lengua es un sistema complejo de clasificación del mundo que articula relaciones entre personas, naturaleza, animales y seres espirituales (He, 2010). Desde esta perspectiva, la pérdida lingüística no representa solo un fenómeno cultural, sino una erosión epistémica profunda que afecta los marcos interpretativos mediante los cuales los pueblos comprenden y habitan su realidad. En contextos amazónicos, lengua, territorio y cultura constituyen un sistema inseparable; comprender una lengua implica comprender la red de significados sociales y ecológicos en la que surge.

El Programa FORMABIAP se posiciona como un espacio pedagógico de resistencia frente a estos procesos de desplazamiento lingüístico. Su propuesta educativa se funda en la revalorización de la herencia cultural indígena, entendida como condición para la autodeterminación y para la formación de sujetos orgullosos de su historia y comprometidos con el desarrollo de sus pueblos. En este marco, la alfabetización en lenguas originarias y la producción de materiales educativos propios, tanto en lenguas indígenas como en castellano, representan ejes centrales de una política pedagógica orientada a restituir el valor social del conocimiento indígena.

La experiencia formativa demuestra que el aprendizaje se vuelve más significativo cuando se origina en contextos reales y prácticas culturales vivas. Así, el sabio Shawi Alberto Tangoa, de la comunidad de Panán, en el río Paranapura, imparte una lección práctica en el terreno de la Comunidad Educativa Zungarococha sobre plantas medicinales y sus usos cotidianos. Durante la sesión muestra que muchas de estas especies curativas crecen en las inmediaciones de las viviendas, lo que evidencia que los jóvenes no reconocen plenamente la flora de su entorno inmediato ni, sobre todo, las propiedades benéficas de plantas que tienen al alcance de la mano. La actividad permitió que los estudiantes tomaran conciencia de la pérdida progresiva de saberes útiles de su tradición cultural y de que las fuentes vivas de ese conocimiento

se extinguen a medida que desaparecen sus poseedores, una pérdida que la tecnología y los medios digitales no pueden sustituir.

Otro ejemplo significativo es el aprendizaje de nociones espaciales en contextos cotidianos. En comunidades amazónicas, conceptos como "adelante" y "atrás" se adquieren caminando en fila o ubicándose dentro de una canoa, situaciones que articulan lenguaje, corporalidad y entorno. En otra experiencia, educadoras del pueblo Ashaninka cuestionaron secuencias didácticas basadas en actividades abstractas previas a la experiencia concreta, señalando que los niños comprenden mejor los conceptos cuando primero participan en acciones como elaborar recipientes de cerámica o recolectar frutos e insectos. Este tipo de observaciones llevó a priorizar metodologías que integran observación, imitación y práctica (estrategias propias de la socialización indígena) así como formas no verbales de comunicación y el valor pedagógico del silencio.

La propuesta pedagógica también incorpora la participación activa de sabios y sabias indígenas, personas reconocidas por su comunidad por su conocimiento cultural y lingüístico, quienes colaboran en la planificación del calendario comunal, en la elaboración de materiales educativos y en la enseñanza de la lengua originaria tanto dentro como fuera del aula. Su presencia cuestiona la idea moderna de que el maestro es el único depositario del saber y amplía los espacios de aprendizaje más allá del aula escolar.

Asimismo, FORMABIAP ha impulsado innovaciones metodológicas para integrar lenguas indígenas y castellano en la formación docente. Un caso ilustrativo es la enseñanza de partes de un curso de Teoría de la Educación en lengua Shawi: una docente mestiza impartía contenidos en castellano para estudiantes de distintos pueblos, mientras un docente Shawi desarrollaba la misma temática en su lengua con estudiantes de su comunidad; posteriormente todos se reunían para una fase final común. Esta estrategia permitió no solo traducir contenidos, sino producir discurso académico desde la propia lengua indígena, fortaleciendo su estatus epistemológico.

El programa también promueve procesos sistemáticos de investigación cultural realizados por los propios estudiantes en sus comunidades, con el fin de recuperar saberes ancestrales que la escolarización convencional había marginado, especialmente en cuanto a plantas medicinales (FORMABIAP, 2008). En estos trabajos de campo, lo estudiantes, acompañados por especialistas de cada pueblo, participan de un proceso de reapropiación

del conocimiento local y reconstrucción de vínculos entre escuela, familia y comunidad.

Finalmente, la producción de materiales educativos interculturales constituye otro pilar de la propuesta. A lo largo de su trayectoria, el programa ha elaborado textos, exposiciones y recursos didácticos en diversos soportes que integran contenidos sobre la Amazonía, los pueblos indígenas y su cultura material e inmaterial, fortaleciendo así la presencia de las lenguas originarias en el ámbito educativo.

En conjunto, estos ejemplos evidencian que, en la experiencia de FORMABIAP, la lengua no es tratada como una asignatura más, sino como el núcleo organizador del conocimiento. Su fortalecimiento implica revitalizar memorias colectivas, sistemas de valores y modos de relación con el entorno. Por ello, defender las lenguas indígenas no es solo preservar un patrimonio cultural, sino sostener formas plurales de conocimiento que amplían los horizontes epistemológicos de la educación contemporánea.

c. Formación docente indígena y revitalización cultural

La EIB se presenta como un "puente" entre mundos: un espacio donde jóvenes indígenas reciben herramientas académicas contemporáneas sin desvincularse de sus raíces. Muchos estudiantes enfrentan un desafío identitario: conciliar conocimientos ancestrales con conceptos científicos occidentales. La formación intercultural crítica permite transformar esa tensión en una oportunidad de agencia cultural.

Uno de los problemas centrales identificados en el sistema educativo peruano es la necesidad de fortalecer las competencias pedagógicas de los docentes indígenas, elevando de este modo la calidad de la EIB. En este contexto se han identificado cuatro causas o factores principales que limitan un mayor desarrollo de las competencias en los maestros indígenas:

1. Escasa pertinencia de los currículos para la formación de docentes EIB. Aunque el sistema educativo peruano reconoce la EIB y contempla la posibilidad de realizar adaptaciones curriculares para cada pueblo, estas deben realizarse sobre la base y la estructura del currículo nacional, el cual se basa en la epistemología occidental-hegemónica. Esto supone una limitación para el pleno desarrollo de la pedagogía indígena donde los tiempos, los lugares y las formas de construir conocimientos son distintas a las del modelo occidental.

2. Escasa disponibilidad de herramientas y guías pedagógicas específicas para EIB. En FORMABIAP se desarrolló y se viene aplicando desde hace décadas el Método Inductivo Intercultural (MII), que ha sido adoptado posteriormente en Brasil, México y otros países de la región. El MII se basa en las actividades que la comunidad realiza a lo largo del año y propone un aprendizaje vivencial de los niños a través de su participación en éstas, vinculando los conocimientos, actitudes y habilidades de la cultura propia al logro de las competencias del currículo. Bajo esta filosofía educativa, es fundamental la capacidad del maestro de explorar las distintas dimensiones de las actividades comunitarias, donde se manifiestan no solo saberes prácticos sino también valores, códigos y relaciones simbólicas que configuran la cosmovisión de cada pueblo. Esto requiere desarrollar estrategias diferentes a las que se aplican en la investigación convencional, que tiende a individualizar, clasificar y objetivar el conocimiento separándolo de la propia experiencia. Sin embargo, actualmente son escasas las herramientas y guías para investigación basadas en este enfoque pedagógico que ayuden a la formación de docentes EIB.

3. Insuficiente oferta de formación y asesoramiento pedagógico para la mejora continua de los maestros EIB en servicio, en sus capacidades y habilidades lingüística en castellano y en las nuevas formas discursivas de la lengua indígena en la escuela. Muchos de los docentes que trabajan en centros EIB, aunque dominan la lengua indígena local por ser su lengua materna, no tienen formación específica en pedagogía EIB. En los pueblos indígenas más alejados la mayoría de los docentes no están titulados y en algunos casos no tienen ningún tipo de formación pedagógica. Aunque las autoridades educativas nacionales y regionales promueven la profesionalización, actualización y formación continua de los docentes, apenas existen cursos con enfoque de EIB y que aborden de manera específica las necesidades y el contexto socio-cultural de los maestros de cada pueblo.

4. Marginalización de la EIB al ser destinada solamente para las poblaciones indígenas, mientras que el enfoque de interculturalidad es para todo el sistema educativo nacional. En los nuevos planes y políticas de EIB en el Ministerio de Educación de Perú se está debatiendo la posibilidad de aprobar planes y políticas de EIB para todo el sistema educativo que podrían aplicarse paulatinamente, considerando que todas las regiones albergan ciudadanos que hablan algunas de las 48 lenguas indígenas reconocidas

por el Estado, esto debido a la masiva movilización de las poblaciones indígenas hacia las ciudades en las últimas décadas.

En su proyecto de tesis, los estudiantes de EIB en FORMABIAP están invitados a explorar e investigar un tema vinculado al saber indígena, (como la construcción de viviendas tradicionales, la herbolaria, entre otros) no solo en su dimensión práctica, sino también desde una perspectiva pedagógica centrada en cómo se transmiten estos conocimientos. De este modo, el estudiante no solo se forma en saberes locales y territoriales, sino que además reflexiona sobre las formas de transmitirlos desde otros paradigmas; así se genera un proceso de recuperación vivo y dinámico que revitaliza estos saberes. Varios de estos estudiantes eligen las plantas medicinales como tema de su tesis de titulación en EIB: en los archivos de FORMABIAP encontramos 17 tesis cuyos títulos están relacionados con el uso de plantas medicinales, con una predominancia de estudiantes del pueblo kukama kukamiria. Ver Tabla 1 a continuación.

Tabla 1. Tesis sustentadas para optar el título profesional de profesor/a de educación intercultural bilingüe cuyo título está relacionado con el uso de plantas medicinales.

Nº	**TITULO DE LA TESIS**	**AUTOR/AUTORA**	**PUEBLO INDÍGENA**
1	Las plantas medicinales en la localidad de Jeberos, pueblo Shiwilu y su tratamiento como contenido curricular en la escuela	Max Teddy Chota Velasquez	Shiwilu
2	Uso de recursos medicinales en niños de 0 a 6 años en la comunidad de Monterrico Angoteros – pueblo Kichwa	Neyla Mozombite Sandoval	Kichwa
3	Plantas de uso medicinal en la comunidad de Obrero I Zona – pueblo Kukama Kukamiria	Juan Manuel Vásquez Murayari, Janeth Murayari Ihuaraqui	Kukuma Kukamiria
4	Rescate de conocimientos y prácticas sobre plantas medicinales para curar las enfermedades más comunes de los niños y niñas en las comunidades de Lupuna, Lisboa y Bagazán en el pueblo Kukama Kukamiria	Gloria Noemí Guzmán Pacaya, Eri Tamani Pacaya	Kukama Kukamiria
5	La siembra y uso de plantas medicinales en la institución educativa primaria intercultural bilingüe en la comunidad de Shansho Cocha del pueblo Achuar	Abel Santiak chayat	Achuar

6	Siembra de plantas medicinales y su tratamiento en la I.E. Nº 62244 de la comunidad de Ajachim – quebrada Cangaza – pueblo Awajún	Calixto Tiwi Vilchez	Awajún
7	Recopilación de las plantas medicinales, su uso y manejo en la comunidad de Chosica del pueblo Wampis	Ramiro Perez Ramirez	Wampis
8	Preparación de remedios con cortezas y resinas de plantas medicinales en la comunidad de Parinari del pueblo Kukama Kukamiria	Dora Almendra Rodriguez Fasabi	Kukama Kukamiria
9	Tratamiento de la malaria con plantas medicinales en la comunidad de San Jorge del pueblo Kukama Kukamiria	Zoila Flor Grimaneza Ahuanari Upari	Kukama Kukamiria
10	Curaciones con plantas medicinales y otros recursos para el desarrollo de habilidades en el niño y la niña Shawi de 0 a 6 años, comunidad de Soledad, río Yanayacu	Deivis Adrian Torres Inuma	Kukama Kukamiria
11	Tratamiento de la leishmaniasis con plantas medicinales y medicina occidental, en la comunidad de Santa María – distrito de Cahuapanas, provincia de Datem del Marañón, región Loreto	Abraham Hidalgo Chanchari	Shawi
12	Uso de plantas medicinales para curar mordedura y picadura de víbora en la comunidad de Betsaida – pueblo Kukama Kukamiria	David Cristian Yumbato Panduro	Kukama Kukamiria
13	Curaciones de enfermedades con hojas de plantas medicinales en la comunidad de Parinari, río Marañón del pueblo Kukama Kukamiria	Giovani Aldair Vela Silva	Kukama Kukamiria
14	La medicina tradicional Awajún en el tratamiento de enfermedades comunes en la comunidad de Numpatkain, distrito de Imaza, provincia de Bagua, región Amazonas	Luis Kunchikui Acuts	Awajún
15	Uso de mucura y chiric sanango en la comunidad de Obrero I Zona, Río Puinahua – pueblo Kukama Kukamiria	Axi Chujutalli Linares	Kukama Kukamiria
16	Recuperación y revaloración de los conocimientos y el uso de plantas medicinales del pueblo Chapara	Kasimoro Tanchima Tirko Mateo Totarica Mando	Chapara

17	Salud y cuidado del cuerpo en la mujer Awajún	Matilde Catip Tawan	Awajún

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de secretaria académica y titulación del FORMABIAP

d. Un caso práctico: las plantas medicinales

El caso específico de los saberes relacionados con las plantas medicinales demuestra cómo la pérdida de saberes lingüísticos está estrictamente entrelazada con la perdida de saberes relevantes para la vida en las comunidades indígenas de la Amazonía peruana. En este ámbito, desde 2024 FORMABIAP ha establecido una alianza con el Centro Takiwasi, institución que apoya y facilita el rescate de conocimiento tradicionales relacionados a las plantas medicinales en el marco del biocomercio a través de su laboratorio de productos naturales (Noejovich, 2013)

En el marco de esta alianza en enero 2025 se desarrolló un taller sobre plantas medicinales en la Escuela de Educación Superior Pedagógica Pública en Iquitos, como un espacio de formación y reflexión dirigido a docentes Urarinas y Matses estudiantes del Diplomado en pedagogía intercultural bilingüe, así como a tesistas de EIB del programa FORMABIAP. La propuesta tuvo un doble propósito: por un lado, diseñar contenidos y estrategias para el tratamiento didáctico del uso de plantas medicinales en contextos de EIB; por otro lado, sistematizar los contenidos, estrategias y logros del proceso formativo, integrando la experiencia práctica con una reflexión crítica sustentada en la literatura académica.

Inicialmente se planteó que los participantes conocieran el estado actual de las investigaciones etnobotánicas sobre plantas medicinales y las principales publicaciones relativas a los saberes amazónicos (Schultes & Raffauf, 1990; Balick & Cox, 1996; Vandebroek & Balick, 2012). Asimismo, se buscó promover una valoración crítica tanto de los avances científicos como de la riqueza y complejidad del conocimiento indígena, incentivando la incorporación de los saberes propios en la práctica pedagógica. Este enfoque se sustentó en la perspectiva del diálogo de saberes y en la necesidad de reconocer la legitimidad epistemológica de los conocimientos indígenas en el ámbito educativo (Battiste, 2002; Turner, 2007).

Metodológicamente, el taller combinó diagnóstico participativo, fundamentación teórica y construcción colectiva de propuestas pedagógicas. En una primera etapa, los participantes, organizados por pueblos y cuencas

-Matses, Urarina (río Corriente y río Chambira), Kukama Kukamiria, Kichwa y Shawi-, sistematizaron información sobre plantas maestras y plantas de uso común, considerando sus denominaciones en castellano y en lengua indígena, ubicación, formas de cuidado, usos y enseñanzas asociadas. También reflexionaron sobre el estado actual de la transmisión de estos conocimientos en niños y niñas, el rol de la escuela y de los servicios de salud, y la valoración comunitaria de las plantas medicinales. Este diagnóstico evidenció una marcada heterogeneidad en los saberes previos y en los procesos de transmisión intergeneracional, así como la vulnerabilidad de ciertos conocimientos, especialmente los vinculados a plantas maestras, en línea con lo señalado por Cox (2000) y Vandebroek y Balick (2012) respecto a la erosión del conocimiento etnobotánico.

En una segunda fase, los facilitadores del taller presentaron contenidos sobre etnobotánica y uso de plantas medicinales, articulando la literatura científica (Schultes & Raffauf, 1990; Balick & Cox, 1996) con experiencias amazónicas contemporáneas. La discusión se orientó a problematizar la relación entre ciencia académica y saberes indígenas, planteando interrogantes sobre el reconocimiento, la validación y las posibilidades de cola0ción para la sistematización y difusión de conocimientos locales. Estas reflexiones favorecieron un análisis crítico de las metodologías de investigación y de las potencialidades de enfoques descolonizadores en el ámbito educativo (Battiste, 2002).

Posteriormente, cada grupo socializó los resultados de su diagnóstico, generando un intercambio reflexivo sobre convergencias, divergencias y desafíos comunes. Este proceso promovió la expresión tanto en castellano como en lenguas originarias, consolidando un espacio intercultural efectivo.

A partir de estos insumos, los grupos diseñaron Jornadas Pedagógicas Integradas orientadas a incorporar el conocimiento sobre plantas medicinales en el currículo de educación inicial y primaria. Las propuestas incluyeron estrategias como la observación directa en jardines escolares, la elaboración de herbarios y registros gráficos, el mapeo territorial de zonas de recolección y la integración de contenidos en áreas como Matemática, Comunicación y Personal Social. Estas iniciativas se alinean con los planteamientos de Etkin (1994) y Howard (2003) sobre la pertinencia de la etnobotánica escolar como estrategia para articular saberes locales y educación formal. La planificación contempló el desarrollo de competencias vinculadas con la identificación de prácticas curativas, el registro y análisis de datos, la interpretación de textos y la valoración del conocimiento comunitario.

El proceso formativo se caracterizó por una metodología participativa que aseguró la implicación activa de todos los asistentes. La exposición de diagnósticos, las dinámicas lúdicas y las actividades prácticas contribuyeron al fortalecimiento de habilidades comunicativas, colaborativas y reflexivas, así como a la consolidación de la autonomía docente.

Entre los principales logros se destaca el fortalecimiento del intercambio de conocimientos entre docentes, investigadores y participantes, lo que favoreció una mayor valoración de los saberes tradicionales. Asimismo, se reafirmó el papel estratégico de la escuela como espacio para la preservación y revitalización cultural, particularmente frente a los procesos de homogeneización derivados de la expansión de sistemas formales de salud y educación. Las propuestas elaboradas evidenciaron la viabilidad de una integración curricular interdisciplinaria que articule conocimientos indígenas y contenidos escolares. En este marco, los docentes interculturales bilingües reconocieron su rol como mediadores entre comunidad, especialistas en plantas y sistemas institucionales, consolidando su función como actores clave en la preservación y transmisión de saberes culturales (Turner, 2007; Battiste, 2002).

En síntesis, la articulación de metodologías participativas, diálogo intercultural y fundamentación científica permitió no solo fortalecer la transmisión de conocimientos sobre plantas medicinales, sino también avanzar en su incorporación sistemática en la práctica educativa formal. Este proceso contribuye a la preservación cultural, al desarrollo de competencias interculturales y a la construcción de aprendizajes significativos en contextos escolares amazónicos.

e. Desafíos actuales

Entre los principales desafíos identificados para el fortalecimiento de la EIB en la Amazonía peruana se encuentran factores estructurales, políticos, ambientales y epistemológicos que interactúan entre sí y condicionan la viabilidad de proyectos educativos indígenas sostenibles.

i. Persistente brecha estructural entre Estado y pueblos indígenas.

La relación histórica entre el Estado y los pueblos indígenas ha estado marcada por asimetrías institucionales, desigualdades territoriales y limitaciones en la participación efectiva en la toma de decisiones educativas. Estas

brechas se expresan en financiamiento insuficiente, débil continuidad de programas, centralización curricular y escasa adaptación a contextos locales. La falta de reconocimiento pleno de las instituciones educativas indígenas como interlocutores legítimos genera una tensión constante entre políticas nacionales homogéneas y necesidades socioculturales diversas. En este contexto, la interculturalidad corre el riesgo de reducirse a un principio declarativo si no se traduce en redistribución real de poder pedagógico y político.

ii. Presión de modelos extractivistas y amenaza del cambio climático sobre territorios y ecosistemas.

La expansión de economías extractivas —mineras, petroleras, forestales o agroindustriales— impacta directamente en los territorios amazónicos, alterando ecosistemas, redes sociales y sistemas de conocimiento locales. Estas dinámicas afectan las condiciones materiales de vida y también los procesos educativos, pues erosionan los contextos culturales y ambientales que sustentan los saberes indígenas. La EIB se enfrenta así al desafío de formar sujetos capaces de comprender críticamente estas transformaciones y participar en la defensa informada de sus territorios.

Por su parte, el cambio climático intensifica los procesos de degradación ambiental que repercuten en la disponibilidad de recursos, en los calendarios agrícolas y en la transmisión intergeneracional de conocimientos ecológicos. Las variaciones en ciclos estacionales, la pérdida de biodiversidad y la alteración de paisajes afectan directamente prácticas pedagógicas basadas en la experiencia territorial, que constituyen el núcleo de muchos sistemas educativos indígenas. Para la EIB el desafío es integrar enfoques de resiliencia socioecológica que articulen conocimientos tradicionales y científicos para enfrentar escenarios ambientales inciertos.

iii. Insuficiencia de políticas sostenidas de revitalización lingüística.

Aunque existen marcos normativos que reconocen el valor de las lenguas originarias, la implementación efectiva de políticas lingüísticas sigue siendo limitada y discontinua. La falta de materiales pedagógicos, programas de formación especializada y mecanismos de uso institucional de las lenguas indígenas debilita los esfuerzos de revitalización. Persisten presiones sociales que favorecen el desplazamiento lingüístico, asociadas a discriminación histórica y a la percepción de que el dominio exclusivo del castellano ofrece

mayores oportunidades. Además, existen casos en los que docentes no indígenas trabajan en comunidades sin integrar los saberes ni las perspectivas indígenas, lo que termina marginando y discriminando estos conocimientos.

f. Formación docente indígena como respuesta estratégica

En sus 38 años de trabajo FORMABIAP ha formado a 786 maestros de EIB para los niveles de Inicial y Primaria, pertenecientes a 17 pueblos indígenas amazónicos, siendo el más representado el pueblo Kukama Kukamiria (178 egresados, 22.65%) seguido por los pueblos Awajún (157), Kichwa (110), Ashaninka (106) y Shawi (86). Otros docentes egresados pertenecen a los pueblos indígenas Achuar (12), Bóóraá (5), Chapra (3), Iquito (1), Kandozi (14), Nomatsigenga (1), Quechua (4), Shipibo Konibo (28), Shiwilu (11), Tikuna (29), Uitoto (6) y Wampis (35). Del total de egresados, el 72.14% (567) son varones y el 27.86% son mujeres (219). Sin embargo, actualmente se están formando docentes en EIB únicamente de los pueblos Achuar, Kichwa, Kukama Kukamiria y Shawi que habitan en la región Loreto.

Los procesos de capacitación continua también muestran alcance territorial significativo. Por ejemplo, en una intervención reciente se capacitó a 240 docentes de siete pueblos originarios en la provincia del Datem del Marañón dentro de un ciclo de profesionalización docente orientado a la titulación pedagógica y al fortalecimiento de la enseñanza culturalmente pertinente.

La formación docente indígena no solo implica la adquisición de competencias pedagógicas, sino un proceso más amplio de socialización ontológica y política. Los estudiantes de FORMABIAP aprenden a enseñar contenidos escolares y, al mismo tiempo, a posicionarse como sujetos colectivos responsables de la transmisión cultural, la defensa territorial y la continuidad de los saberes de sus pueblos. Esta formación integra dimensiones lingüísticas, ecológicas, históricas y éticas que configuran una identidad profesional distinta a la del docente convencional.

El maestro intercultural bilingüe no es solo un agente educativo, sino un mediador entre mundos, un traductor cultural y un actor político comunitario. Su labor consiste en articular conocimientos indígenas y académicos sin subordinación jerárquica, promoviendo procesos educativos que fortalezcan la autonomía cultural y la capacidad de decisión de las comunidades.

Esta dimensión formativa refuerza la agencia indígena colectiva, pues transforma la educación en un espacio de reconstrucción histórica y proyección política. Así, la EIB se configura como un proyecto estratégico de continuidad civilizatoria y justicia cognitiva frente a los desafíos contemporáneos.

4. Conclusiones

El análisis presentado en este artículo demuestra que el caso de FORMABIAP constituye un modelo innovador de educación indígena en el Perú, articulando la revitalización cultural con la formación docente y el diálogo epistemológico. La experiencia demuestra que los pueblos indígenas poseen sistemas de conocimiento altamente sofisticados relacionados con el territorio, la salud, la espiritualidad y la naturaleza, cuya preservación es fundamental para enfrentar los desafíos contemporáneos. Asimismo, la interculturalidad crítica debe situarse como fundamento indispensable para las políticas educativas del país. La articulación entre instituciones indígenas, académicas y estatales debe basarse en prácticas de respeto, simetría y reconocimiento de la diversidad epistemológica.

La experiencia de FORMABIAP demuestra que es posible construir modelos educativos alternativos basados en comunidades educativas indígenas y en pedagogías biosociales profundamente enraizadas en el territorio. Estos enfoques amplían el horizonte de la educación intercultural, al mostrar que el conocimiento no se limita al ámbito escolar, sino que se produce en la interacción viva entre personas, ecosistemas y memorias colectivas.

Al incorporar prácticas educativas indígenas, se promueve una educación inclusiva y equitativa que respeta y valora las culturas y conocimientos tradicionales. Reconoce el derecho de los pueblos indígenas a mantener, controlar, proteger, tener acceso a y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales. Promueve la igualdad y la no discriminación al reconocer y valorar los conocimientos y prácticas educativas indígenas, contrarrestando así la marginación y la discriminación histórica.

Conflictos de intereses: Los autores declaran no tener ningún conflicto de intereses con respecto a este manuscrito.

Referencias bibliográficas

Acosta, A., Argueta Villamar, A., Floriani, D., Grosso, J.L., Guerrero, E., Pérez Ruiz, M.L., Pirela, E., Quintero Weir, J.Á., Salas, R., Sánchez-Antonio, J.C., & Leff, E. (2025). *Diálogo de saberes: la transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida*. CLACSO. https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2025/08/Dialogo-saberes-Leff.pdf

AIDESEP. (2010). *Educación intercultural bilingüe en la Amazonía peruana: avances y desafíos*.

Alexandrino Ocaña, G. (2023). Reclaiming heritage and citizenship: Urban pre-colonial cultural heritage management and heritage grassroots organizations in Lima, Peru. *Journal of Social Archaeology*, *23*(3), 303–325.

Anselmo, R. (2026, 20 de febrero). Una brecha que no cierra: faltan más de 19.000 maestros de lenguas originarias en Perú. *La República*. https://larepublica.pe/sociedad/2026/02/20/una-brecha-que-no-cierra-faltan-mas-de-19000-maestros-de-lenguas-originarias-en-peru-578000

Balick, M. J., & Cox, P. A. (1996). *Plants, people, and culture: The science of ethnobotany*. Scientific American Library.

Bardin, L. (1991). *Análisis de contenido*. Akal.

Battiste, M. (2002). *Indigenous knowledge and pedagogy in First Nations education: A literature review with recommendations*. National Working Group on Education.

Bussmann, R.W. (2013). The globalization of traditional medicine in northern Peru: From shamanism to molecules. *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine, 2013*, 291903. https://doi.org/10.1155/2013/291903

Cox, P.A. (2000). Will tribal knowledge survive the millennium? *Science*, *287*(5450), 44–45.

Defensoría del Pueblo. (2021). *Defensoría del Pueblo: Minedu debe asignar presupuesto suficiente para educación intercultural bilingüe en el año escolar 2022*. https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2021/12/NP-1491-2021-Educación-pueblos-indígenas-años-escolar-2022.pdf

De Melo, P.R.H., de Camargo, T.S., Lima, R.A., Abreu, T.F., & Santiago, R.D.A.C. (2022). Exploring educators' perception of issues involving planetary health: A qualitative study in the Brazilian Amazon. *International Health Trends and Perspectives*, *2*(3), 61–80.

Denzin, N.K., & Lincoln, Y.S. (2018). Introduction: The discipline and practice of qualitative research. En N.K. Denzin & Y.S. Lincoln (Eds.), *The SAGE handbook of qualitative research* (5th ed., pp. 1–26). SAGE Publications.

De Sousa Santos, B. (2010). *Epistemologías del Sur*. Akal.

Etkin, N. L. (1994). *Eating on the wild side: The pharmacologic, ecologic, and social implications of using noncultigens*. University of Arizona Press.

FORMABIAP. (2008). *La vida secreta de las plantas medicinales en los pueblos Kichwa, Kukama-Kukamiria y Tikuna*. AIDESEP.

FORMABIAP. (2018). *FORMABIAP: Repensando la educación intercultural bilingüe*. AIDESEP.

FORMABIAP. (2024). *Docentes Matsés y Urarina culminan diplomado con presentación de materiales y proyectos educativos comunitarios para mejorar el aprendizaje en sus comunidades*. https://formabiap.org/docentes-matses-y-urarina-presentan-materiales-y-proyectos-educativos-comunitarios-para-mejorar-el-aprendizaje-en-sus-comunidades/

García, M.E. (2004). Rethinking bilingual education in Peru: Intercultural politics, state policy and indigenous rights. *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*, *7*(5), 348–367. https://doi.org/10.1080/13670050408667819

He, A.W. (2010). The heart of heritage: Sociocultural dimensions of heritage language learning. *Annual Review of Applied Linguistics*, *30*, 66–82.

Howard, P. (2003). School ethnobotany: Integrating traditional knowledge into curricula. *Journal of Ethnobiology*, *23*(2), 233–254.

Kirkland, E. (2012). Indigenous knowledge and climate change adaptation in the Peruvian Andes. *INTL1450: Political Economy of the Environment in Latin America*.

Martín Brañas, M., Del Aguila Villacorta, M., Fabiano, E., Zárate-Gómez, R., Dávila Cadozo, N., Palacios-Vega, J.J., Mclachlan, A.M., & Mozombite Ríos, W. (2022). Plantas y animales usados para combatir la pandemia del COVID-19 en dos comunidades indígenas Ticuna del departamento de Loreto, Perú. *Folia Amazónica*, *31*(2), 149–161.

Milligan, L.O., Balarin, M., Wilder, R., Nuwategeka, E., & Paudel, M. (2025). *Education as and for justice in the Global South*. Bristol University Press.

Ministerio de Cultura. (2020). *Loreto. Cartilla informativa sobre pueblos indígenas u originarios*. https://centroderecursos.cultura.pe/es/registrobibliografico/loreto-cartilla-informativa-sobre-pueblos-ind%C3%ADgenas-u-originario

Ministerio de Educación. (2022). *Evaluación muestral educativa 2022 del MINEDU*. http://umc.minedu.gob.pe/wp-content/uploads/2023/06/Reporte-Nacional-EM-2022.pdf

Noejovich, F. (2013). *Conocimientos tradicionales y biocomercio: la experiencia de un emprendimiento intercultural en San Martín*. Proyecto Perúbiodiverso; Sociedad Peruana de Derecho Ambiental. https://www.takiwasi.com/pdf/mindigena/conocimientos-tradicionales-biocomercio.pdf

Rahman, E.A., Barbira Freedman, F., García Rivera, F.A., & Castro Rios, M. (2023). Formabiap's Indigenous educative community, Peru: A biosocial pedagogy. *Oxford Review of Education*, *49*(4), 536–554. https://doi.org/10.1080/03054985.2023.2223921

Rahman, E.A., & Barbira Freedman, F. (2024). It takes a village: The learning environment, Amerindian relations and a poor pedagogy for today's entangled challenges. En E. Gilberthorpe (Ed.), *Anthropological perspectives on global challenges* (pp. 35–63). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003460954-3

Redvers, N., Celidwen, Y., Schultz, C., Horn, O., Githaiga, C., Vera, M., Perdrisat, M., Plume, L.M., Kobei, D., Cunningham Kain, M., Poelina, A., Rojas, J.N., & Blondin, B. (2022). The determinants of planetary health: An Indigenous consensus perspective. *The Lancet Planetary Health*, *6*(2), e156–e163.

Ruíz, M., Lapeña, I., & Clark, S.E. (2004). The protection of traditional knowledge in Peru: A comparative perspective. *Washington University Global Studies Law Review*, *3*, 755.

Schultes, R.E., & Raffauf, R.F. (1990). *The healing forest: Medicinal and toxic plants of the northwest Amazonia*. Dioscorides Press.

Shiratori, K., & Fabiano, E. (2025). Extra-botanical capacities: Plant agency and relational extractivism in contemporary Amazonia. *Philosophies*, *10*(5), 114.

Tresca, G., Marcus, O., & Politi, M. (2020). Evaluating herbal medicine preparation from a traditional perspective: Insights from an ethnopharmaceutical survey in the Peruvian Amazon. *Anthropology & Medicine*, *27*(3), 268–284.

Turner, N.J. (2007). *The earth's blanket: Traditional teachings for sustainable living*. Douglas & McIntyre.

Vandebroek, I., & Balick, M.J. (2012). Globalization and loss of plant knowledge: Challenges for ethnobotanical education. *Ethnobotany Research & Applications*, *10*, 129–136.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 185-220
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/f87vs438

LOS PRIMEROS DOCENTES EIB MATSIGENKA DEL MANU. CAMINO A LA GOBERNANZA EDUCATIVA INDÍGENA

THE FIRST MATSIGENKA EIB TEACHERS AT MANU. A STEP TOWARD INDIGENOUS EDUCATIONAL GOVERNANCE

Yaneli C. Cabrera Silva
Investigadora independiente
cabrerayaneli408@gmail.com

Junior Metaki Yoveni
Investigador independiente
jhuniormetaki@gmail.com

Diego Alberto Navarro Trujillo
Investigador independiente
diegoalberto.nt@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-5724-563X

Envío: 21 de marzo de 2026 *Aceptación: 4 de junio de 2026* *Publicación: 31 de julio 2026*

Resumen

Durante los siglos xx y xxi, los pueblos indígenas se han visto afectados con el crecimiento de la población no indígena migrante, la explotación de los recursos naturales y la vinculación con la sociedad nacional. Esto ha

CC BY

afectado a sus medios de vida, y sus prácticas culturales tradicionales que componían su identidad cultural. Entre las prácticas culturales afectadas en mayor medida han sido la transmisión intergeneracional de los saberes indígenas, y el uso del idioma propio de los pueblos indígenas. El objetivo del presente artículo es es reflexionar sobre el proceso de formación de la primera generación de docentes de Educación Intercultural bilingüe de los matsigenkas del Manu. Para ello en primer lugar se dará un contexto general del desarrollo nacional de la EIB. En segundo lugar, se desarrollará el proceso regional de escolaridad y de educación Intercultural bilingüe promovido entre otros actores por el movimiento indígena regional de Madre de Dios. En tercer lugar, describirá la experiencia de vida y de educación formal de los primeros docentes EIB matsigenka. Por último, a modo de cierre se expondrán algunas reflexiones desde las propias apreciaciones de los docentes matsigenkas formados durante el primer lustro de la segunda década del siglo xxi.

Palabras clave: Educación intercultural bilingüe; docentes matsigenkas, matsigenkas del Manu, diglosia

Abstract

Throughout the 20th and 21st centuries, indigenous peoples have been affected by the growth of the non-indigenous migrant population, the exploitation of natural resources, and their integration into national society. This has impacted their livelihoods and the traditional cultural practices that formed the basis of their cultural identity. Among the cultural practices most significantly affected have been the intergenerational transmission of indigenous knowledge and the use of indigenous peoples' own languages. The objective of this article is to provide a collective reflection on the training process of the first generation of teachers in Bilingual Intercultural Education (EIB) for the Matsigenka people of the Manu region. To this end, the article will first provide a general context of the national development of EIB. Second, it will describe the regional process of schooling and Bilingual Intercultural Education promoted, among other actors, by the regional indigenous movement of Madre de Dios. Third, it will describe the life experiences and formal education of the first Matsigenka IBE teachers. Finally, as a conclusion, some reflections will be presented based on the assessments of the Matsigenka teachers trained during the first five years of the second decade of the 21st century.

Keywords: Bilingual intercultural education; Matsigenka teachers, Matsigenka the Manu, diglossia

Introducción

Entre el siglo xx y siglo xxi, los pueblos indígenas de Madre de Dios[1] se han visto afectados con los efectos del mito del "gran vacío amazónico" (Chirif Tirado, 1984; Santos Granero, 1985; Smith, 1983) que han implicado el crecimiento de la población no indígena migrante a sus territorios para la explotación de los recursos naturales y la vinculación con la sociedad nacional (Corporación departamental de desarrollo de Madre de Dios [CORDEMAD], 1986; O. A. Espinosa De Rivero, 2024; Iviche Quique et al., 2003). Esto ha expandido la diferencia colonial y la colonialidad del poder y el saber (Lander & Castro-Gómez, 2000; Mignolo, 2005, 2008; Quijano Obregón, 2000), que posiciona lo occidental como moderno en desmedro de lo indígena como si no tuviera valor ni validez. Esto ha afectado sus medios de vida, sus formas de liderazgo (Romio, 2016), sus prácticas culturales tradicionales que componían su identidad cultural, la transmisión intergeneracional de los saberes indígenas, la forma de relacionarse el entorno ecológico (Varese Druetto, 1979), y el uso del idioma propio de los pueblos indígenas debido a la diglosia, o el mayor prestigio social de la "lengua colonial (español, portugués, inglés), frente a los idiomas de los pueblos indígenas" (Aikman, 2003, p. 52).

Esto ha impactado en la educación indígena, así como en el tipo ideal de persona que los pueblos indígenas buscan educar (Trapnell Forero, 1996). Asimismo, ha generado una preferencia por parte de los padres y las madres indígenas, pero también una relación ambigua por la falta de aprecio por la cultura indígena (O. A. Espinosa De Rivero, 2012). La respuesta oficial se ha dado mediante una política pública de educación intercultural y educación intercultural bilingüe – EIB, que ha tenido una serie de avances y retrocesos, pero que ha sido importante en la experiencia de vida; y, en específico, de la educación formal y no formal de los jóvenes indígenas amazónicos del sur del Perú.

Debido a lo descrito, nos planteamos como objetivo del presente artículo es la reflexionar sobre el proceso de formación de la primera generación de docentes de Educación Intercultural bilingüe de los matsigenka del Manu desde la perspectiva de los egresados y egresadas. Para ello en primer lugar se

dará un contexto general del desarrollo nacional de la EIB oficial peruana. Es decir, la propuesta del Estado peruano entorno a la educación de los pueblos indígenas amazónicos. Cabe señalar que esto no significa el agotamiento de otras opciones paralelas implementadas por otras organizaciones como puede ser la sociedad civil o el propio movimiento indígena. En segundo lugar, se desarrollará el proceso regional de escolaridad y de educación intercultural bilingüe promovido entre otros actores por el movimiento indígena regional de Madre de Dios. En tercer lugar, se narrará de primera voz las experiencias de vida y de educación formal de los primeros docentes EIB Matsigenka. Por último, a modo de cierre se expondrán algunas reflexiones desde las propias apreciaciones de los docentes matsigenka formado durante el primer lustro de la segunda década del siglo xxi.

Para lograr los objetivos mencionados empleamos una metodología de tipo cualitativa mediante dos técnicas principales que se asocian a los dos primeros objetivos específicos. Para el desarrollo del tema del proceso nacional y regional de la educación intercultural bilingüe empleamos la técnica de revisión bibliográfica. Por un lado, para la EIB nacional se emplearán de Madre de Dios organizado en la figura de la federación. Asimismo, para la construcción de experiencias de vida y educativas hemos aplicado la técnica de grupo focal con dos egresados matsigenka, un hombre y una mujer. Una distinción para tomar en cuenta que el primero es miembro de una comunidad del interior del Parque Nacional del Manu – PNM, y la segunda es miembro de una comunidad de la zona de amortiguamiento del PNM. Ambos forman parte de los primeros egresados matsigenka del Manu de un programa de Educación Básica Bilingüe Intercultural (EBBI). En este punto vale la pena realizar un par de apuntes metodológicos. El primero es que, si bien ambos casos no agotan todas las experiencias de vida y educativas, si tienen en mayor o menor medida un grado de representatividad. Aunque, también cabe señalar, que la posibilidad de explorar las experiencias del resto de las y los egresados no está cerrada. El segundo es que, la coautoría de los propios protagonistas de la educación del EIB no es un error ni es casualidad. Por el contrario, es una apuesta por el reconocimiento de los aportes de los interlocutores en el proceso de construcción del contenido del presente artículo.

Para abordar las experiencias de vida y educativas, apelamos a la noción de experiencia de la historiadora feminista norteamericana Joan W. Scott, quién plantea la experiencia como un medio constitutivo de los sujetos en

el que se entraman y reproducen los discursos (Garazi, 2016; Scott, 1991). Asimismo, la propuesta de Scott resulta interesante pues cuestiona que los procesos de construcción de la identidad de los sujetos, ya que rechaza la identidad como algo esencialista, estático y ahistórico. En este caso, lo circunscribimos a la experiencia de vida y educativa.

La literatura académica ha tratado sobre los pueblos amazónicos y sus experiencias con la educación formal de nivel superior en el territorio peruano. Algunos textos que se destacan al abordar cómo el acceso a la educación superior ha significado el replanteamiento de los ciclos de vida indígena y del tipo ideal de persona enfatizando el prestigio social que ahora implica para las sociedades indígenas el estudiar en el sistema social, y el riesgo de la perdida de la cultura en el caso del pueblo shipibo-konibo (O. A. De Rivero, 2012). Otros estudios más recientes contextualizados en los procesos de urbanización exploran los cambios en la forma de vida común de los jóvenes shipibos yarinenses (Luksic Macchiavello, 2024). Asimismo, hay estudios de caso que analizan la experiencia de estudiar en una universidad pública amazónica no Intercultural del norte para jóvenes indígenas. Asimismo, hace un comparativo con la experiencia de los jóvenes no indígenas y las estrategias que desarrollan los jóvenes universitarios del pueblo indígena awajún (Hidalgo Bonicelli, 2017). Cabe señalar que ambos casos muestran procesos de asociatividad interesante de los jóvenes indígenas como organizaciones estudiantiles y juveniles, así también organizaciones no gubernamentales para lidiar con los cambios e impactos. Otros textos proporcionan la perspectiva de los jóvenes indígenas dirigentes de la Amazonía sur peruana sobre la educación superior como un medio de formarse como líderes (Houck, 2017).

El desarrollo normativo institucional de la educación intercultural bilingüe (EIB) en el Perú tiene una serie de antecedentes que enunciaremos a continuación. Posteriormente, desarrollaremos el proceso propio de la EIB en el Perú. En ese sentido, cabe mencionar que, en 1933, existían disposiciones legales que favorecían la utilización del idioma indígena de los estudiantes. Esto solo fue nominal, pues no tuvo aplicación práctica ni mayor desarrollo. Asimismo, en 1941, el gobierno de Manuel Prado y Ugarteche promulgó la Ley Orgánica de Educación Pública N.° 9359, en la que se señala la posibilidad de emplear "las lenguas vernáculas como instrumento para iniciar a los indígenas en el aprendizaje del castellano y de los hábitos de la civilización" (Trapnell Forero, 1985, p. 122). Sin embargo, nada de esto se

desarrolló debido a la falta de voluntad político y, por ende, de presupuestos para su implementación.

En la Amazonía, órdenes religiosas católicas y misiones protestantes venían ensayando propuestas asimilacionistas de los pueblos indígenas (PPII) a la cultura y la sociedad nacional a través de la escolaridad. En el caso de las órdenes religiosas católicas[2] la educación de la población amazónica se había limitado a reducciones indígenas, a los conventos o a visitas esporádicas (García Jordán, 2001). Además, se priorizó el trabajo con la población mestiza. Este desinterés fue el patrón hasta mediados del siglo xx, a partir de que se empezó a replantear el rol social de la iglesia. Desde 1971, con la Coordinación Pastoral Regional de la Selva[3], se acordó promover políticas a favor de los PPII y una actitud de crítica permanente frente a su trabajo misionero entre otras cosas. También, se propuso el estudio de "su historia, sus idiomas, su manera de ver el mundo, y de su vida y luchas cotidianas" (O. A. Espinosa De Rivero, 2017, p. 47). Específicamente, en el caso de la educación de los PPII, el rol social se concretó con el programa del Alto Napo iniciado en 1975, entre otros posteriores.

En el caso de las misiones protestantes vinculadas al tema de educación de los pueblos indígenas fueron encabezadas por el Instituto Lingüístico de Verano – ILV. Este firmó un convenio con el Estado peruano en junio de 1945 para realizar estudios sobre "las lenguas indígenas y la recopilación de datos antropológicos". El objetivo era la misión fundamentalista de traducir la Biblia y erradicar las prácticas culturales de los pueblos indígenas (Trapnell Forero, 1985, pp. 122–133). Cabe apuntar que el ILV fue antecedido por los adventistas en la selva central durante la segunda década del siglo xx, quienes brindaban servicios de salud y educación (La Serna Salcedo, 2012).

García Jordán señala que el vínculo del Estado peruano y las misiones de organizaciones confesionales respondía a un beneficio mutuo. Por el lado de la iglesia católica, buscaba replantear su estrategia misionera, y en específico, que se había visto afectada por la pérdida de España de Filipinas y el efecto en las misiones que dirigían (García Jordán, 2016, p. 136). Por parte del Estado peruano, era de utilidad para la formación de pueblos y apertura de caminos o "el avance de la frontera interna", y la defensa de la frontera externa que en el sur resultaba clave (García Jordán, 2016, p. 321)

Hasta 1972, las políticas educativas estatales en el Perú buscaban homogenización poblacional entre otras variables a través del idioma. Fue recién durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado que estas iniciaron un viraje.

Las reformas estructurales de este gobierno buscaron el reconocimiento de la composición multiétnicas y multicultural del Perú (Aikman, 2003, p. 70), así como la descentralización del sistema educativo y la participación comunitaria en la educación formal. A modo de revertir el progresivo etnocidio y revitalizar la identidad cultural de los pueblos indígenas, el Estado peruano tuvo como hito fundacional de la Educación Intercultural Bilingüe - EIB la promulgación de la Ley de Reforma Educativa (Decreto Ley 19326 del 21 de marzo de 1972), donde se expresa la necesidad de una educación bilingüe. Sobre la base de esta ley, se formula una Política Nacional de Educación Bilingüe. Sin embargo, la Reforma educativa iniciada en 1972 no tuvo financiamiento, y tuvo una resistencia importante de los docentes sindicalizados (Rojas Rojas, 2024). Además, el golpe del ala reaccionaria de la Junta de Gobierno congeló y retrocedió en varias reformas estructurales (Aikman, 2003, p. 71).

Más de una década después, entre los años 1985-1989, etapa en la cual se da la Resolución Ministerial 1218-85-ED, se empieza con la oficialización de alfabetos de las lenguas originarias, específicamente, el quechua y el aimara; y se crea la Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural (1987) que, años más tarde, queda desactivada. Simultáneamente, entre los años de 1986 y 1988, la confederación de organizaciones indígenas de la Amazonía peruana la Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) y el Instituto Superior Pedagógico de Loreto iniciaron la coejecución del Programa de Formación de Profesores Bilingües (FORMABIAP)[4]. Hasta ese momento sólo los institutos superiores pedagógicos de Yarinacocha y Puno ofrecían la especialidad (Hidalgo Collazos et al., 2008, p. 16). FORMABIAP inició con una propuesta pedagógica y política que buscaba formar docentes en conocimientos científicos occidentales y conocimientos indígenas, y a partir de 2004, empezó a cuestionarse las relaciones de poder en el proceso de construcción de aprendizajes para no caer en una asimilacionismo involuntario (Trapnell Forero et al., 2024, pp. 337–339).

En la década de los años noventa se destacan tres hechos. El primero se dio durante el primer gobierno de Fujimori, en 1991 se creó la Política Nacional de Educación Intercultural y de Educación Bilingüe Intercultural. El segundo durante el segundo gobierno de Fujimori, entre los años 1995-2000, se ordenó la creación de la Unidad Nacional de Educación Bilingüe Intercultural (UNEBI), dentro de la Dirección Nacional de Educación Inicial y Primaria. El tercer hecho fue que, durante este lustro, específicamente,

en 1996, se diseñó el Plan Nacional de Educación Bilingüe Intercultural (1997-2000). Estos cambios normativos y de diseño institucional, según apunta Ruelas Vargas, no surgieron por iniciativa del gobierno, sino que fue por presión por parte del Banco Mundial, que exigía que el Perú tuviera una política de Educación Bilingüe Intercultural como condición para financiar los proyectos de desarrollo; y por parte de especialistas y docentes que producían memoriales y reclamos sobre la materia (Ruelas Vargas, 2021, p. 219).

A inicios de la primera década de 2000, durante el gobierno de transición de Valentín Paniagua Corazao, se dio un clima político más favorable para el desarrollo de la EIB, y se dio inicio al diseño participativo de una política nacional de lenguas y culturas en la educación (Trapnell Forero et al., 2024, p. 305). Posteriormente, en 2001, durante el gobierno de Toledo Manrique, se elabora, el Plan Estratégico 2001-2005 para el futuro desarrollo tanto de la educación intercultural como de la Educación Bilingüe Intercultural. Además, en 2002, se promulga la Ley N° 27818, Ley para la educación bilingüe intercultural. En esta norma se faculta al Ministerio de Educación - MINEDU la creación del Plan Nacional de educación Bilingüe Intercultural; la creación de IIEE EIB; la docencia bilingüe y los planes de estudio y contenidos curriculares que reflejen la pluralidad étnica. Este mismo año la Unidad Nacional de Educación Bilingüe Intercultural del MINEDU se convirtió en Dirección Nacional y a partir de este cambio la EBI pasó a ser una política educativa del Estado (Ruelas Vargas, 2021). El cambio de la categoría de Unidad a Dirección significó recuperar el nivel dentro de la jerarquía del sector educación, aunque esto solo significó una cuestión nominal, porque no hubo un cambio en las acciones (Trapnell Forero & Neira, 2004a, p. 25).

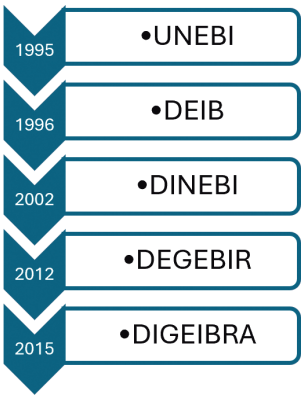
Asimismo, durante el segundo gobierno de García Pérez, se dio otro institucional: la fusión de la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural y la Dirección de Educación Rural para conformarla Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural (DIGEBIR). No es en vano mencionar que en el año 2007 desde la sociedad civil se creó la Asociación Nacional de Maestros Bilingües Interculturales (ANAMEBI) que entre sus acciones ha señalado la debilidad operativa de la DIGEBIR.

Una década después, en el 2011, se promulgó la Ley N° 29735. Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación fomento y difusión de las lenguas originarias. Sin embargo, esta norma fue reglamentada cinco años después, específicamente, el 21 de julio del 2016 por el Ministerio de

Cultura. En ese Intervalo, durante el 2015, posterior a una consulta previa con los pueblos originarios, se concreta el Plan Nacional de Educación intercultural Bilingüe (PLANEIB) al 2021. Este PLANEIB fue validado socialmente mediante un proceso de consulta previa (Ccencho Atauje, 2024) y aprobado en enero del 2016 por la presencia de funcionarios sensibilizados (Betancourt Guerrero, 2025, p. 53).

El último lustro, no solo ha sido turbulento – y de retrocesos- para la política peruana nacional, sino también para la institucionalidad de la educación intercultural bilingüe. Esto se puede afirmar debido a que, en el año 2022, durante el gobierno de Pedro Castillo Terrones, algunas acciones administrativas y viceministeriales buscaron desvirtuar la propuesta de EIB. En específico, un oficio emitido por el director de la DIGEIBIR para exceptuar la "aplicación del Modelo de Servicio EIB", y dos resoluciones viceministeriales que cambian requisitos y protocolos para la contratación y encargatura de puestos directivos en instituciones educativas EIB, donde antes se pedía el conocimiento de la EIB y el dominio de la cultura y la lengua originaria de los estudiantes (Burga Cabrera, 2022).

Figura 1. Desarrollo de las direcciones EIB en el Perú, 1995-2015



Fuente: (Ruelas Vargas, 2021). Elaboración propia

Durante el 2023, el Ministerio de Educación del Perú mediante su Dirección General de Educación Básica Alternativa, Intercultural Bilingüe y de Servicios Educativos en el Ámbito Rural (DIGEIBIRA) estuvo desarrollando la actualización de la política de Educación Intercultural Bilingüe con visión al 2050. Esto no necesariamente implica la implementación

efectiva de los programas de educación intercultural bilingüe, ni conlleva un indicador de calidad de la educación a la que se accede. De hecho, según estimaciones de la Dirección General de Educación Básica Alternativa, Intercultural Bilingüe y Servicios Educativos en el Ámbito Rural (DIGEIBIRA) indican que se necesitan 60 mil docentes interculturales bilingües para suplir las necesidades de los educantes, y para el mes de agosto del 2021 la Defensoría del pueblo identificó una brecha de 25 796 docentes a nivel nacional. Además, esta última, en el Informe Defensorial N ° 174, indicó que contaban con acompañamiento pedagógico en el año 2016 solo el 21 % de las escuelas EIB, en el 2018 esto paso al 11 % y en el 2019 cayó al 10 % (D'Angelo Schmid, 2019).

En el balance de implementación del Plan Nacional de EIB de mayo del 2022, se señaló que tan solo el 19,5 % de los estudiantes indígenas de inicial y el 21,6 % de primaria acceden a una escuela que tiene los tres componentes fundamentales: 1) cuenta con docentes bilingües formados en EIB, 2) desarrolla una propuesta pedagógica de EIB; y 3) cuenta con materiales tanto en la lengua originaria de los estudiantes como en castellano. La meta al 2021 era llegar al doble de las cifras registradas y no solo alrededor del 2 %: al 36,7 % en inicial y al 47,1 % en primaria.

Según la RNIIEE-EIB, al 2022 existen 78 IIEE en el departamento de Madre de Dios registradas como EIB. Estás se distribuyen de la siguiente manera en la jurisdicción: 26 en Manu, 8 en Tahuamanu, y 45 en Tambopata. También, cabe señalar que, en el caso de la región de Madre de Dios, las cifras se presentan en bloque, y no desagregada por tipo de educación. En ese sentido, en 2023, según las cifras oficiales, Madre de Dios ejecutó solo un 38% en el sector Educación (Infobae, 2024). La información revisada no distingue que instituciones educativas son EIB.

El proceso normativo-institucional reseñado es un esbozo de la EIB a nivel nacional. Aunque, este esbozo no agota el proceso de implementación, nos permite apuntar que el proceso no ha tenido la estabilidad normativa institucional ni los avances necesitados por la ciudadanía. Se podría apuntar, como un balance general de los 54 años de la EIB oficial, que la cobertura ha sido limitado, el presupuesto y la capacitación de las y los docentes insuficiente, y su ámbito de acción restringida al área rural y el nivel básico primario (Trapnell Forero & Neira, 2004a, p. 12; Trapnell Forero et al., 2024, p. 308). Así también cabe señalar que el proceso solo ha tenido tres momentos políticos favorables o con voluntad política del Estado perua-

no para implementar la EIB: en 1972, con la promulgación de la primera norma; en la década inicial de 2000, con el diseño participativo de políticas nacional de lenguas y en el 2015 con la consulta previa para la aprobación del PLANEIB. En ese sentido, la gobernanza educativa indígena a escala nacional tuvo una constante falta de respaldo político del diseño normativo institucional, así como un limitado involucramiento del movimiento indígena en el diseño y aprobación de las normas. Es decir, la toma de decisiones sobre la educación de los pueblos indígenas ha estado en manos ajenas al movimiento indígena.

Cuadro 1. Número de instituciones educativas EBI - Amazonía.

Región	N° de IE	Lengua
Cusco	40	Machiguenga, Yine, Asháninka
Junín	166	Asháninka, Nomatsiguenga
Loreto	309	Quechua, Chayahuita, Tucana, Bora, Shipibo, Yine, Kukama, Kukamiria, Yagua, Candoshi, Huambisa, Achuar, Shapra, Kichwa, Huitoto, Secoya
Madre de Dios	35	Aranakareni, Kichwa, Ese Eja, Shipibo-Conibo, Harakmbut, Machiguenga, Amahuaca, Yine
Pasco	51	Asháninka
Ucayali	187	Shipibo, Asháninka, Yine, Amahuaca, Machiguenga
Total	788	

Fuente: Base de datos de la Dirección de Educación Bilingüe Intercultural (2003). Elaboración *(Ruelas Vargas, 2021)*

2. El desarrollo regional de la EIB en el siglo xx

A inicios del siglo xx, en 1910, Orden de Predicadores (Dominicos) iniciaron el proceso de contacto inicial con los diferentes pueblos indígenas del sur del territorio peruano, y establecieron estaciones en puntos estratégicos. Como apuntan Alexiades y Peluso, durante el auge y caída de la fiebre del caucho y del oro en la Amazonía sur peruana los dominicos intensifican sus intentos de evangelización por lo que crean misiones hacienda en Urubamba y Madre de Dios: San Jacinto en Puerto Maldonado (1910), Lago Valencia sobre el Río Madre de Dios (1930-1944), y El Pilar, también sobre el Río Madre de Dios (1937) (Iviche Quique et al., 2003, p. 100); y en el Alto Madre de Dios, la primera misión fue Kaichihue (1942:) (Iviche Quique et al.,

2003, p. 82) y que tras ser llevada por el río se reubico en Shintuya en 1957 (Aikman, 2003, p. 75). La misión hacienda, se convirtió en un espacio en el que los indígenas eran agrupados por los religiosos sin mayor distinción, e insertan la escuela que «provee una educación monolingüe, interesada exclusivamente en el conocimiento de "afuera"» (Aikman, 2003, p. 123).

En la década de 1950, el Ministerio de Educación de la República del Perú estableció escuelas para la población de zonas rurales del departamento de Madre de Dios, pero que no beneficiaron a los pueblos indígenas. En 1953, los dominicos fundaron dos organizaciones la Asociación para Misioneros Seculares (MISEMA) que fue un grupo móvil de educadores, y la Red Escolar de la Selva Sur Oriente Peruano (RESSOP)[5] que conllevo una segunda etapa de las misiones dominicas. Esto consolido la posición de la orden religiosa que encargaría del proceso de escolaridad de los PPII en la Amazonía sur peruana mediante la participación de misioneros docentes laicos. Entre los sesenta y setenta, los arakmbut que residían en la misión de Shintuya la abandonaron mientras que los misioneros religiosos se abocaron a los "*relativamente aislados matsigenka y otros pueblos en el parque nacional Manu, al este y noreste de Shintuya*" (Aikman, 2003, p. 103). En paralelo, los misioneros del ILV ingresaron al Karene. Ambos procesos de evangelización utilizaron la medicina occidental para ganar la confianza de los indígenas que sufrían epidemias debido a la expansión de los actores económicos extractivistas que portaban enfermedades contagiosas (Iviche Quique et al., 2003, p. 85) para los que sus sistemas inmunológicos no estaban preparados.

En la década de 1970, el ILV desarrollo una escuela bilingüe en la comunidad nativa del pueblo indígena Arakmbut de Puerto Alegre. Esta escuela fue dirigida por un maestro nativo que formado en la escuela primaria dominica de Shintuya, y que conocía algo de español. Esta escuela destacaba el idioma indígena y la participación de los maestros locales, pero que no tuvo acogida en esa comunidad donde imperaba la necesidad de comunicación en castellano (Aikman, 2003, p. 79). Posteriormente, en los años ochenta, Puerto Alegre se trasladó río abajo y refundó como Puerto Luz y la escuela pasó a control directo de misioneros laicos de la red de los dominicos (Aikman, 2003, p. 81).

Para los años ochenta, las instituciones educativas que se encontraban en las comunidades nativas de los pueblos indígenas de Madre de Dios son gestionadas directamente por dos actores externos. Por un lado, el MINEDU mediante sus órganos desconcentrados o – más actualmente- me-

diante sus órganos descentralizados. Por otro lado, la RESSOP mediante sus misiones. Asimismo, a los inicios de los ochenta, surgió la organización indígena regional: la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD). Esta fue fundada en 1982. Durante su tercer congreso, en 1985, dicho gremio identificó como necesidades de las comunidades de los pueblos indígenas que representaba, por un lado, la necesidad del acceso y patrocinio para la educación secundaria y la educación posterior, y, por otro lado, la necesidad de que las escuelas primarias bilingües interculturales estén vinculadas con la realidad y experiencias de los niños indígenas (Aikman, 2003, p. 82). En ese sentido, durante sus primeros años la FENAMAD como una de sus actividades coordinadas con AIDESEP ejecutó el primer programa de becas para estudios de educación secundaria en la ciudad de Puerto Maldonado (Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes [FENAMAD], 2022, p. 12), esto beneficio a cuatro jóvenes indígenas (Houck, 2017, p. 17). Posteriormente, llegarían a apoyar a siete jóvenes para acceder a la educación superior en Lima brindándoles el acompañamiento de tutores y apoyo. Entre este grupo se recuerdan a Héctor Sueyo, Elías Kentehuari, Fernando Tijé y Tomás Arique (Aikman, 2003, p. 13), quienes fundarían la ahora inexistente Asociación de Estudiantes Indígenas de Madre de Dios (ADEIMAD) (Gray, 2002, pp. 26–28).

En la década de los noventa, la FENAMAD produjo la *Propuesta de política educativa: subregión de Madre de Dios*, que fue publicada por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica – CAAP en 1992. En este documento la organización indígena criticaba el alejamiento entre educación y forma de vida del estudiantado indígena y no indígena, el carácter autoritario de la educación impartida y del vínculo jerárquico entre los maestros y los alumnos, la falta de material educativo adecuado, la falta de preparación del profesorado y la supervisión insuficiente. La elaboración de la propuesta tuvo participación del Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado (DRE MDD, 2006, p. 45). Entre las múltiples sugerencias la organización indígena recomendó la organización de un programa de educación bilingüe intercultural como una forma de mejorar la educación formal en Madre de Dios (Aikman, 2003, p. 83). En una línea similar, entre los años 1999 y 2002, hubo un intercambio de experiencias entre el programa FORMABIAP del ISP Loreto y AIDESEP y los ISP Nuestra Señora del Rosario de Puerto Maldonado y Yarinacocha, y desarrollaron talleres en cada uno de estos institutos. Esto se llevó a cabo mediante el Programa Marco Formación

Profesional Tecnológica y Pedagógica en el Perú (FORTE PE) (Trapnell Forero & Neira, 2004b, p. 24).

Durante el inicio del siglo xxi, aumentaron el número de residencias estudiantiles para las y los jóvenes estudiantes indígenas de la Amazonía sur peruana. Esto, sobre todo, en el Alto Madre de Dios o la provincia de Manu. En ese sentido, la Residencia Estudiantil San Miguel Arcángel de Shintuya de los dominicos continúo proporcionando una opción para la continuidad de la educación formal de los pueblos indígenas del Alto Madre de Dios que no cuentan con instituciones educativas de secundaria. En la actualidad, reciben a un promedio anual de 40 jóvenes. Asimismo, se sumó la Residencia Estudiantil Maganiro Matsigenka instalada por la Municipalidad distrital de Fitzcarrald en el año 2006, gestionada por la oenegé Sociedad Zoológica de Frankfurt desde el año 2016, avalada por la federación regional indígena, y que puede recibir a 19 estudiantes. También, se encuentra de la Residencia Estudiantil Chaswasi Manu gestionada por la oenegé Allin Kausanypaq que tiene capacidad para recibir a 18 estudiantes (Herrera Sarmiento, 2021, pp. 64–69). Además, en los últimos diez años, la organización regional indígena ha puesto en valor el Albergue Miraflores que existe desde 1995 en la ciudad de Puerto Maldonado. En este albergue donde brindan vivienda, alimentación y acompañamiento a 30 jóvenes hombres y mujeres de distintas comunidades (Mallea Diaz, 2017). Adicionalmente, la federación declara que desde el área de Educación Intercultural de buscan "asegurar que aquellos que se están preparando para ejercer la docencia intercultural bilingüe, se sientan cómodos en el proceso de formación" y que las y los estudiantes "al finalizar el programa los alumnos hagan sus prácticas dentro de la comunidad a la que pertenecen y así aporten al desarrollo de las comunidades" (Betancourt Guerrero, 2025, p. 63). Aunque cabe precisar que esto se limita a la educación de nivel básico primaria y no en el nivel superior.

En el 2014, la organización indígena firmó convenios con cuatro instituciones de educación superior en Puerto Maldonado, Madre de Dios. Entre las instituciones educativas se aliaron con dos universidades, la Universidad Nacional Amazónica de Madre de Dios – UNAMAD y la Escuela Profesional de Ingeniería Forestal de la Universidad San Antonio Abad de Cusco – EPIF-UNSAAC; y dos institutos de educación superior, el Instituto de Educación Superior Tecnológico Jorge Basadre Grohman Escuela de Educación Superior Pedagógico Público "Nuestra Señora del Rosario" (Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes [FENAMAD],

2022). De forma más reciente, en el año 2024, la federación regional firmó un convenio con la Universidad Continental de Cusco (FENAMAD, 2024).

En el año 2018, la federación en coordinación con la RESSOP impulsó talleres para la actualización docente. Además, durante el año 2019, han participado reuniones con representantes locales del MINEDU como la presentación del Balance Anual de Programas e Intervenciones del Ministerio de Educación a nivel de las instituciones educativas de Tambopata (FENAMAD,2019).

En lo que va del siglo xxi, Madre de Dios ha desarrollado también sus propias normas. En ese período ha contado con dos Proyectos Educativos Regionales - PER. Estos son lineamientos de política que fueron elaborados y publicados por la Dirección Regional de Educación en 2006 y 2022. Cabe señalar que los PER son una obligación de todos los gobiernos regionales dispuesto por la Ley General de Educación y como parte del proceso de descentralización (DRE MDD, 2022, p. 22; Trapnell Forero & Neira, 2004b), y no necesariamente conllevan la voluntad política de los tomadores de decisiones regionales. El primer PER destaca en su problematización que a inicios de los 2000 egresó la primera promoción de docentes EIB (DRE MDD, 2006, p. 15), pero en el desarrollo del documento se habla de educación intercultural, y no se diferencia de la educación intercultural bilingüe. El segundo PER se destaca por su metodología cualitativa que incorporó además de la revisión documental, las entrevistas a actores regionales.

El proceso de la EIB a nivel regional tiene muchas más limitaciones que el proceso a nivel nacional. Por un lado, se tiene el desarrollo normativo institucional a partir de la elaboración de los PER. Pero, por otro lado, se tiene la implementación de medidas por parte de la sociedad civil como son las oenegés y la organización regional indígena. Sin embargo, no hay una articulación idónea en su implementación. En ese sentido, Betancourt Guerrero destaca tres deficiencias en Madre de Dios que fueron apuntados por el movimiento indígena regional. La primera deficiencia es que los representantes del movimiento indígena no tienen capacidad de incidencia en las decisiones (2025, p. 10), formulación de planes (2025, p. 49) ni los niveles de gestión de la política sectorial (2025, p. 64). Tampoco tienen materiales EIB apropiados para las variaciones de los idiomas indígenas, como se señala para el caso de matsigenkas del Manu (2025, p. 55). Finalmente, una deficiencia resaltada por los dirigentes del movimiento indígena regional es que se han dado casos en que el Estado peruano a nivel regional ha contratado docente

cuya lengua de especialización es quechua Collao y el idioma indígena de la comunidad en la que debían trabajar otro (2025, p. 57). Cabe señalar que no se cuenta con una cifra oficial de cuantos docentes EIB cuentan los pueblos indígenas que residen en la jurisdicción. A comparación del nivel nacional es difícil enunciar que hubo un momento político favorable o con voluntad política del Estado peruano para implementar la EIB.

En ese sentido, la gobernanza educativa indígena a escala regional repite la falta del involucramiento del movimiento indígena en el diseño y aprobación de las normas que tiene a nivel nacional. Es decir, la toma de decisiones sobre la educación de los pueblos indígenas ha estado en manos ajenas al movimiento indígena.

3. Las experiencias de los primeros EIB Matsigenka

En el 2024, la educación de los jóvenes indígenas del pueblo Matsigenka del Manu obtuvo un hito importante: el egreso de (8) ocho jóvenes Matsigenka entre el 2023 (1 egresado) y el 2024 (7 egresados). Este grupo estaba compuesto por dos mujeres y seis hombres que nacieron y crecieron en los territorios del Manu. Para entender este logro hay que conocer las experiencias de vida y la confluencia de propuestas institucionales. Para ello, a continuación, nos proponemos narrar las experiencias de vida y educativas de dos jóvenes, un hombre y una mujer Matsigenka. Junior Metaki Yoveni de 24 años que es un joven matsigenka de la comunidad nativa de Tayakome y de Yaneli Cateri Cabrera Silva de 23 años que es una joven Matsigenka de la comunidad nativa de Palotoa Teparo. Estas experiencias de vida no agotan el proceso o las particularidades, pero resultan ilustrativas del reto que significa estudiar para los jóvenes indígenas de la Amazonía sur peruana. Para sistematizar el proceso vital hemos propuesto organizar la información en cuatro hitos: los orígenes de familiares y la transmisión del idioma matsigenka; los primeros años de educación formal; la secundaria y las nuevas oportunidades; y, por último, la confluencia institucional y la experiencia universitaria matsigenka.

4. Los orígenes familiares y la transmisión del idioma matsigenka

Los orígenes familiares de las y los jóvenes egresados son disimiles, al igual que el proceso de aprendizaje y uso del idioma propio del pueblo indígena. Si bien todos y todas las egresadas son matsigenka autoidentificados

y respaldados por sus comunidades como parte de la comunidad étnica, no todos tienen una historia familiar ni uso del idioma y la cultura idéntica. Asimismo, algunos tienen un vínculo de con otros grupos étnicos. En el caso de Junior Metaki Yoveni, señala que su familia vino de la parte alta, de Urubamba, a vivir al interior del Parque Nacional del Manu. En el caso de Yanelí Cabrera Silva, su familia tiene un origen distinto al de su compañero. Ella rememora que parte de su familia paterna tiene origen quechua por un lado y Matsigenka, por otro lado. Además, comenta que por el lado materno su apellido fue impuesto por un funcionario público para incorporarlos a los registros estatales.

> Vitaliano Cabrera Miranda. Él es el primero que vino aquí a la comunidad y les trajo a los comuneros Matsigenka de Shintuya, porque eran explotados por los Harakmbut. Según mi papá me dice su papá es de Quillabamba, andino, y su mamá es de Llaveros, Matsigenka. Según lo que me han comentado también los guardaparques de Santa Cruz, mi abuelito vino a los 18 años, se ha incluido con los Matsigenka y aprendió el idioma. También sabía el harakmbut también porque se comunicaba con la gente de Shintuya.

> (…) mi mamá es matsigenka, de por otro lado. [El apellido Silva un funcionario] Le ha colocado, porque no tenía apellido. Dice, como antes no tenían apellido, le daban para que se pueda registrar en la RENIEC».

Asimismo, existen diferencias sobre el uso del idioma matsigenka. Esto difiere en la casa, en el entorno familiar, así como en las comunidades y las escuelas. En el caso de Yaneli Cabrera Silva, ella relata la motivación que tuvo su familia sobre la enseñanza o no del idioma Matsigenka.

> (…) aquí me enseñaron puro castellano. Hasta en mi casa me hablaban puro castellano. (…) Como ya había eso de la discriminación y si me enseñaban el idioma, o sea, no podía expresarme bien en castellano, eso era el temor. [La discriminación], principalmente afuera [de la comunidad], por eso es por lo que enseñaba puro castellano (...) mi abuelita era la única que me hablaba Matsigenka. (..) entonces mi tía que estaba ahí conmigo y le traducía al Matsigenka.

La enseñanza del idioma indígena o no a las nuevas generaciones es un debate vigente entre las familias de los pueblos indígenas en un contexto sociolingüístico adverso. Es decir, en un contexto donde la hegemonía la tiene

la cultura occidental y el idioma castellano como símbolo de modernidad y las prácticas culturas y los idiomas indígenas resultan señalados como símbolo de atraso o "salvajismo". Debido a ello, la enseñanza del idioma se evita para anticipar y evitar posibles actos de discriminación por parte de colonos hacia las jóvenes matsigenka en proceso de formación. Sin embargo, el idioma -mediado por su tía- es un mecanismo para mantener un vínculo con sus familiares, específicamente, con su abuela. Esto llevo a que Yaneli, si bien no podía expresarse, si podía entenderse las expresiones en el idioma matsigenka.

En el caso de Junior Metaki Yoveni, en el relato de los recuerdos de sus primeros años destaca que desde su familia se promovió el uso del idioma propio, y que él le diera la misma valía a ambos idiomas y culturas: la occidental y la matsigenka.

> (…) nunca me dejaron dejar de seguir aprendiendo el idioma. Mi papá me decía: "Esto te va a servir en la vida, donde vayas siempre vas a hablar y el castellano no es lo primordial. Lo primordial es que tú puedas aprender y hablar a la vez, a las dos cosas (…). Pero en la casa sí hay que decir que en la casa se debe hablar lo que es matsigenka en todos los aspectos para comunicar con sus mamás o con nuestra abuela.
>
> (…) entonces, así con mi mamá pues me mantenía en esa cultura de aprender y pues a veces me alejaba de cuando me hablaban de, digamos, qué es esto. Entonces yo le preguntaba si era cierto o no, que no nos va a servir allá.

Estos recuerdos resaltan como el proceso de aprendizaje del idioma y la cultura es un proceso constante. Asimismo, que este proceso no carece de dudas por parte del joven ante la interacción con colonos -o cualquier actor externo del pueblo indígena- y que es el medio por el cuál fue construyendo y consolidando su identidad. Este último, al igual que en el caso de Cabrera Silva, se entrelaza con sus vínculos familiares. Es decir, el continuar aprendiendo el idioma, sea para entenderlo o hablarlo, sirve como un mecanismo para mantener el vínculo con sus mayores, con sus familiares, su parentesco. Además, Metaki comenta que el cambio en el uso del idioma intergeneracional se motiva en algunos casos a partir de los viajes a fuera de la comunidad o los territorios del pueblo indígena. Es decir, a partir de las interacciones con otras culturas, o la cultura de grupos sociales que se ven más favorecidos en la jerarquía sociopolítica y socioeconómica:

> ¿Cómo pasó eso que ya no quieren aprender? Después de que tuvieron la libertad, digamos, de ir a trabajar a lugares, ellos traían, ¿no? Entonces ya cuando nos vamos o nos dicen cosas, ¿no? Entonces ya no quiero hablar esto, ¿no? Entonces no hay que ellos hablen. A partir de ahí empezó a que las cosas de lengua empezaran a minimizar, ¿no? De no querer hablar. Sino solamente concentrarse en lo que es el idioma.

5. Los primeros años de educación formal

Durante la primera década del siglo xxi estos jóvenes recibieron su educación básica mediante el sistema público al interior de sus territorios comunales. Sin embargo, como ellos mismos rememoran no eran escuelas interculturales bilingües. En el caso de Yaneli Cabrera Silva recuerda los primeros años de escolaridad comentando algo que recuerda a la propuesta educativa de asimilación a la sociedad nacional peruana de los años cincuenta del siglo pasado:

> en la escuela sí no hubo, digamos, docentes bilingües. Todo era enseñanza en castellano e incluso dentro de la comunidad de Palotoa Teparo.

En el caso de Junior Metaki Yoveni resalta que los primeros docentes de las instituciones educativas en las comunidades no eran docentes de formación, sino capacitados por instituciones externas. Además, apunta que, a pesar de no ser un docente intercultural, estos primeros docentes de la comunidad conocían la cultura y el idioma matsigenka.

> A mi tío Mauro, lo capacitaron con el Instituto Lingüístico de Verano – ILV. Conocía la cultura, hablaba cultura, pero no tenía formación en intercultural, eso sí. O sea, no enseñaban en la escuela lo que es el idioma, sino que su objetivo era castellanizar para que más bien salgan y sean preparados.

No está de más recordar que el Instituto Lingüístico de Verano – ILV era una institución vinculada a iglesias cristianas norteamericanas con misiones en Latinoamérica y que veía la educación como un mecanismo de transición al castellano, de civilización y de evangelización (Stoll, 2002; Trapnell Forero et al., 2024, pp. 23–24). Como se puede apreciar en la cita las y los matsigenka son conscientes de esta característica.

6. La secundaria y las nuevas oportunidades

A finales del siglo xx las y los jóvenes indígenas de las comunidades del Manu que querían cursar sus estudios secundarios iban a la comunidad nativa de Shintuya para concluir su educación básica regular. En esta localidad estuvo ubicado, históricamente, una misión de la orden dominica y un albergue para niños, niñas y adolescentes. Durante la primera década del siglo xxi, como se mencionó en la anterior sección, surgieron dos opciones adicionales por la que optaron varios jóvenes de las comunidades del Manu: la residencial estudiantil Maganiro Matsigenka y el albergue ChaskaWasi que, si bien no son EIB, consideran las características culturales de las y los jóvenes matsigenka. Sin embargo, algunos jóvenes optaron por estudiar en una escuela secundaria sin EIB, en la Institución Educativa José Carlos Mariáttegui, ubicada en la capital del distrito Villa Salvación, capital provincial del Manu.

En el caso de Metaki Yoveni cursó su secundaria alojado en el albergue ChaskaWasi, y recuerda llegó allí por una decisión familiar. Esta decisión se basaba en que la familia entendía que era el espacio con mejores condiciones para continuar su educación y estar atendido de forma adecuada. Además, destaca que ese espacio tenía la presencia de voluntarias extranjeras a las que denomina "gringas".

> [Llegué a ChaskaWasi porque] mi papá me trajo. Me dijo "allá vas a estudiar en Salvación a un colegio, donde hay albergue, te van a atender, te van a, va a dar alojamiento, vas a poder descansar, vas a poder estudiar". Y pues me llevó con las gringas (…) de España, de otros países.

También, Metaki Yoveni rememora que este espacio del albergue tenía una dinámica intercultural en el que podía hablar su idioma con sus compañeros, aunque no se enseñaba propiamente en idioma ni el idioma:

> Pues porque tenía, el albergue tenía un espacio donde podía seguir hablando lo que es idioma. (…) no había lo que es enseñanza de matsigenka, pero sí cuando en el albergue si hablaba con mis compañeros lo que es la lengua.

La presencia de personas voluntarias provenientes del extranjero fue un impulso para mantener vigente la práctica del idioma y para iniciarse en la enseñanza. Por un lado, Metaki Yoveni señala que «las gringas» les resaltaban que «no, no se van a olvidar, es vuestra lengua» y si bien en el colegio no

había un interés de promover el uso y aprendizaje del idioma matsigenka, si había un interés de estas personas de fuera, en especial, antropólogos, que querían vincularse con las comunidades de este grupo étnico.

> Pero sí hay unas personas que le interesaban, porque ellos tenían la noción de querer también aprender y poder comunicarse con las comunidades. Más los que son, digamos, los antropólogos, nos decían, ¿cómo le puedo decir cuando voy allá a visitar y tengo que decir esto? Y así, pues, entonces, con esa mentalidad ya empezaron a aprender. Por eso que hoy en día existen algunos antropólogos que hablan el idioma, a base de ellos.

En el caso de Cabrera Silva, cuenta que hubo dos momentos. Un primer momento en que estudió en el internado de Shintuya y otro segundo momento en que motivada por la curiosidad fue a estudiar a la I.E. José Carlos Mariátegui. Sobre el primer momento recuerda que había presencia de matsigenka y que el padre responsable del albergue no limitaba el uso del idioma matsigenka. Aunque también hace la salvedad de no haber participado en las conversaciones en idioma matsigenka:

> Yo he estudiado en Shintuya. He estado en el internado que dirigía el Padre Pedro Rey Fernández. Un español que habla matsigenka. En el internado había chicos de Yomibato. Tayakome, [Tsirerishi] Maizal, Diamante, Shipetiari, y Palotoa Teparo. También gente de afuera que eran adventistas. El padre no prohibía que hablen idioma. Porque los chicos que venían del Manu normal hablaban su idioma y el padre normal los escuchaba y no les decía nada. Pero yo no me incluía casi cuando hablaban idioma. Y en las clases era puro castellano. También hemos llevado inglés. He estado tres años también en el albergue y después fui a estudiar a José Carlos Mariátegui en villa Salvación.

Esta joven docente también recuerda que el sacerdote de la misión de Shintuya tenía una preocupación recurrente por su situación emocional. Pero además recuerda que no tenía una gran preocupación debido a la relativa cercanía del albergue en que cursaba su educación secundaria con su comunidad:

> el padre nos llamaba y como teníamos una encargada, ella siempre nos hablaba. De todas formas, igual yo me sentía bien, como Shintuya y

> Palotoa Teparo solo son dos horas. Y igual iban ellos a visitarme. Más que todo era mi mamá que me iba a visitar, ¿no? A veces mi papá.

Cabrera Silva recuerda que en la segunda etapa de sus estudios secundarios no tuvo problemas de discriminación por su dominio de castellano, pero también recuerda que en ese momento no estaba interesada en el uso del idioma matsigenka, aunque si lo entendía por sus primeros años de vida conviviendo con su abuela.

> No, [la discriminación] no lo sentí porque... Como todos hablaban castellano. Normal ha sido. No, no había [la discriminación]. Como yo también estaba acostumbrada a hablar puro castellano ya igual... No me interesaba si hablaban matsigenka. Sí entendía todo lo que decían, pero... Eso lo aprendí con mi abuelita porque mi abuelita era la única que me hablaba matsigenka.

Por último, esta etapa significó el momento de surgimiento de motivaciones para realizar sus estudios superiores y qué estudios llevarían adelante. Aunque esto no siempre significó un recuerdo amable. Ambos señalan que no tuvieron un acompañamiento vocacional propiamente dicho, sino que más bien algunos docentes durante su escolaridad les consultaban de forma ligera o sugirieron su afinidad por alguna carrera en específico. En el caso de la joven docente matsingeka recuerda que los docentes de humanidades eran los que daban un mensaje genérico de promoción de la continuidad de sus estudios y de una proyección a futuro. Pero, ella recuerda que en ese momento no tenía la vida «decidida».

> Bueno, a veces nos preguntaban los docentes que eran de comunicación, los que venían, y otras veces los profesores de religión. Sí, nos orientaban, decían que teníamos que seguir estudiando, y no nos quedemos ahí. O sea, sí, algunos decían que sí querían hacer esto, querían tener grandes sueños o logros, pero yo cuando estaba en secundaria tampoco pensaba estudiar. (…) cuando ya estaba en tercero, cuarto, yo pensaba estudiar Administración de Empresas y otro era diseñando... arquitectura. Ya cuando estuve en el último año, en quinto, cuando estuve en José Carlos Mariátegui, un profesor me dijo "tú vas a ser profesora". Yo le digo, "no, no voy a ser. Yo voy a estudiar administración". "Te lo aseguro que a cada cinco años te voy a ver en aula", me dijo.

En el caso del joven docente matsigenka, recuerda que también recibió mensajes para promover la continuidad de sus estudios en el grado superior, pero además agrega que él en lo personal ya se veía vinculándose al tema de la docencia. Además, esto era reconocido por una docente a la que ayudaba en el colegio quién destacaba que tenía una preocupación por las infancias.

> (…) en el colegio nos decían "Tienen que seguir estudiando, no se queden. Ustedes son el futuro de la comunidad". Bueno, tenía siempre pensamiento en seguir estudiando esta carrera que opté. Siempre tuve la mirada hacia los docentes, cómo ellos miraban, cómo los enseñaban a sus estudiantes (…) Entonces una vez me hablé con la profesora y me dijo, "no, tú tienes que estudiar esa carrera porque creo que te apasiona a los niños". Es lo que me dijo. Tenía, a ver, 15, no, tenía 14.

> (…) ayudaba a la profesora, hacía sus trabajos, porque cuando ellos me decían, ayúdame para hacer esto, necesito para mis estudiantes, pues ahí me dio más motivación.

Sin embargo, no toda esta etapa contuvo experiencias agradables. De hecho, el joven docente recuerda que tuvo un impase con una persona que le auguraba un futuro poco promisorio. Lo que puso a prueba sus capacidades y, en especial, su resiliencia.

> una vez me dijeron, no vas tú, vas a regresar al monte, no vas a estudiar, no vas a hacer nada, porque no tienes perfil para hacer eso. Entonces, no, le respondí, hasta que terminé le respondí, gracias, le dije otras palabras, me dijeron discúlpame. (…) me dijo porque como a veces era relajaditos, como todo un ser humano (…) más bien me ha motivado, más bien me ha dado más ánimo que decir, ¿no? Un día devolverles cosas que le ha demostrado que están hablando mal.

En el caso de la joven docente también fue una etapa con algunas complicaciones, debido a temas familiares que le brindaron una enseñanza de vida sobre las relaciones humanas, pero que la llevaron a continuar estudiando.

> (…) comprendí que por más que sean mayores y puedan tener buenas decisiones o poder seguir, cuando uno no está de acuerdo, ya pues ahí nomás se deja. Bueno, al principio sí [me afecto], ¿no? Como toda persona igual siempre le va a chocar. Pero después ya me acostumbré y solo seguí estudiando.

7. La confluencia institucional y la experiencia universitaria matsigenka

En el 2018, cuatro organizaciones religiosas católicas o allegadas a las mismas (el Vicariato de San Ramón (VSM), Universidad Católica Sedes Sapientiae – UCSS, Sede Nopoki, **Red Escolar del Sur Oriente Peruano** (RESSOP), y la Misión de Shintuya) confluyen en la articulación de las y los jóvenes egresados de secundaria al sistema de educación superior.

Desde la perspectiva de las jóvenes y los jóvenes docentes, se rememora la propuesta educativa, aunque la experiencia de la universidad no deja de ser perfectible. En ese sentido, hay reflexiones vinculadas a la cultura, la identidad cultural, pero también al proceso de recuperación del idioma indígena. Así como el apoyo motivacional que fue necesario para el reto de estudiar en la universidad. Por un lado, para Metaki Yoveni una de las cosas más relevantes ha sido la revitalización de la lengua como un medio de reconstrucción de la historia de su pueblo:

> es la revitalización de lenguas, porque he aprendido muchas cosas de cultura, de antepasados. En caso mío sí he visto del pasado y de cómo incluye, de cómo la sociedad hoy en día está más acercándose a la Amazonía.

Por otro lado, Cabrera Silva destaca la metodología de aprendizaje del idioma indígena a través de la presencia de un conocedor del idioma entre la plana docente; así como también destaca la oportunidad de conocer otros idiomas durante la convivencia con estudiantes de otros pueblos indígenas en la residencia de estudiantes de la universidad.

> (…) está enfocado en que las lenguas que están ahí en la misma universidad tengan sus docentes propios que les puedan enseñar en su misma lengua. (…) Lo otro es porque en ese albergue Nopoki, no solo hay siete idiomas (…) Y les incluyen el albergue y también hablando con ellos aprendemos (…) algunas palabras. (…) no solo nos juntan puros matsigenka, sino también estamos ahí con otras etnias, con otros pueblos indígenas.

Sin embargo, apunta que el aprendizaje del idioma le resultó un reto constante para ella. Los cambios de la plana docente y la predominancia del idioma castellano sobre el idioma matsigenka le significó una dificultad para realizar un fortalecimiento importante que le permitiera consolidar su confianza en el uso del idioma para expresarse de forma fluida. Adicional-

mente, comenta que las dificultades para expresarse eran sobre todo de forma oral, pero con las evaluaciones escritas había desarrollado una competencia importante que le permitía aprobar sus materias. Por último, recuerda que los materiales escritos empleados que les daban contenían cuentos que les daban ejemplos de cómo expresarse en el idioma matsigenka.

> Cuando yo empecé [la carrera], mi primer docente era monseñor. Nos hablaba en español (…) Ya en el segundo ciclo, era un docente que hablaba matsigenka, las clases eran puro matsigenka. Y el profesor me decía a mí "Tendrás que aprender matsigenka, porque yo no voy a hablar en castellano". Ese profesor (…) solo estuvo medio año (…) [Después, las clases] eran en castellano. O sea, yo decía, "¿cómo vamos a aprender a hablar en idioma si el mismo profesor está hablando en castellano?" Y a nosotros nos pedía hablar en idioma.
>
> (…) Lo bueno era que cuando nos daba examen, era en escrita, en escrita se me podía defender, pero si decía, vamos a dar examen oral, no, yo creo que no aprobaba. Me ponía nerviosa, porque claro que entendía el idioma, sino que me dificultaba expresarme (...) tres éramos los que teníamos dificultad en hablar idioma, no, los demás compañeros sí sabían, hablaban bien en idioma». (…) Los libros que nos daban eran cuentos. Ya. Y en esos cuentos había conversaciones. Ya. En las que uno se podía expresar.

A modo de complemento, Metaki Yoveni comenta que les daban materiales, teórica y práctica, para aprender la lingüística de su idioma y colaborar en la traducción del material, así como la adaptación a ejemplos propios de los matsigenka del Manu y no solo los de Urubamba.

> Guía teórica y práctica, en castellano e idioma [matsigenka]. [La] guía teórica todo lo que concierne con las gramáticas de cada lengua. Entonces está dividido por capítulos. (…) en primera parte hacen lo que es el abecedario, hablan un poco de su historia, de cómo, de cuántos hay, cuál es la forma de pronunciar. (…) tanto en castellano y en matsigenka. El concepto y los tipos. En caso de guía teórica es la base, digamos. Hay pequeños trabajos que te dan ese libro y tú tienes que resolverlo a través de cómo tú comprendes las escrituras. (...) son libros que servían para reforzar el conocimiento o para enseñar el conocimiento. Hechos por Nopoki. (…) ese libro teórico más está contextualizado lo que es de Urubamba. Sí. Hay unas partes que está traducido, digamos, a base

> del Manu, hecho por todos nosotros. En castellano está completo, sino que en traducción [en matsigenka] no está todavía.

8. Reflexiones sobre la experiencia universitaria

A modo de reflexión sobre lo que es perfectible en el proceso de educación superior de los docentes EIB, Metake Yoveni adiciona que la universidad aportó una parte teórica importante pero que faltó complementar con una parte práctica que permita contextualizar la parte teórica en las culturas propias de los docentes en formación.

> [La universidad] ha sido un camino que nos ha dado un paso para poder comprender más, porque nos daba lo que es la teoría, no la práctica, ¿no? Quizás unas cuantas prácticas se hizo, pero no todas las veces. Estando en el campo creo que es donde tú puedes observar y ver, y desde tu propio contexto lo puedes, digamos, manejarlo».

Por su parte, Cabrera Silva destaca que el idioma debería tener un reforzamiento y compara que al igual que los otros grupos étnicos deberían tener un 50 % de clases en el idioma del pueblo. En este caso matsigenka.

> Yo sé que, en otras lenguas, los profesores sí le dan el, ¿cómo se dice?, el 50 en su idioma, ¿no? Pero en el caso mío que yo he visto, en matsigenka, todavía falta que contraten docentes que hablen matsigenka para que puedan aprender así los que salen. Como para reforzar. Sobre todo, en el tema del idioma. Sí, está bien, qué seguro.

También, destaca la necesidad de reforzar la formación en temas de historia, de conocimientos matsigenka, Lo que es clave tomando en cuenta que la retransmisión de la historia de los pueblos ha sido sustituida en algunos casos por la historiografía oficial de la escolaridad estatal.

> De dónde partieron, por ejemplo, ahora la maestría que tuvimos se ha preguntado de dónde parten los Matsigenka, cómo así vinieron hasta acá, y cómo se han instalado en los lugares, y por qué razones. O hay mitos, o historia que diga que los matsigenka partieron de ahí. En otras etnias, ellos sí lo saben, ¿no? De dónde han venido.

Cabrera Silva destaca que ella recibió motivación por parte del monseñor, así como por parte de otros sacerdotes que tuvo la oportunidad de conocer en San Ramón

> El monseñor me decía "No dejes tu carrera tan rápido; después te va a servir, aunque no lo vayas a trabajar o no sea de tu agrado. Te va a servir en el futuro, me decía. Eso sí. Con quien tuve más cercanía ha sido con la profesora. Aunque era estricta y nos llamaba la atención todo el tiempo, tenía cercanía con ella.
>
> (…) Había padres también que venían de otros sitios. Me contaban cómo ellos han pasado: "que no tenían nada, tampoco tenían familia, que les abandonaron así de niños". Y ahí me di cuenta, ¿no?, que yo teniendo padres que están todavía ahí a mi lado no voy a poder terminar. Teniendo todo aquí en el albergue y en la universidad no deberíamos rendirnos fácilmente y que deberíamos aprovechar esos recursos que tienen, que ya más adelante quizás se va a ir más implementando.

Igualmente, destaca que los católicos en Madre de Dios que los habían vinculado a la UCSS y el vicariato de San Ramón mantuvieron contacto con los jóvenes y las jóvenes estudiantes durante su estadía en Nopoki. Esto se daba a través del envío de alimentos y otros bienes como dinero para que pudieran mejorar su alimentación de considera lo necesario.

> El padre no viaja, pero, de parte de Caritas de Puerto Maldonado, hacen llegar lo que es alimentos. Es lo que sé hasta ahí. Pero, que el padre si nos ha apoyado en lo que es económicamente, para comprarnos algo, para que no nos falte nada, porque yo también lo recibí del padre. Nos enviaba 150 al mes; que, si no comíamos bien en el albergue, salíamos a comer.

También, indica que faltaban mejorar cosas como el equipamiento de los dormitorios y el tipo de alimentación que se les daba en Nopoki.

> [La cama] era muy delgada, y en cuanto a la alimentación, cuando estaba en la anterior encargada, se comía bien, y cuando llegó a ser la encargada, la que me apoyaba a mí, era sopa nomás. Casi en toda la semana, pura sémola, que a algunos de mis compañeros no les gustaba. Es como, si estuvieras en tu comunidad, que no haya nada, algo así.

Sobre la necesidad de mejorar las condiciones de alimentación, comenta que si hubo una mejora a partir de solicitudes de parte de las y los estudiantes, a través de la encargada frente a la administración del albergue Nopoki.

> Solo comíamos bien cuando había visita; ahí compraban pollo. Se comía bien, se puede decir, solo cuando hay visita. Pero, después cambió porque, algunos de mis compañeros se quejaron, ¿no? Como teníamos los encargados, los docentes bilingües, que eran nuestros profesores de lengua materna, se reunieron ellos, ¿no? Ahí conversaron con un señor, que cómo es posible que estén comiendo así nomás los chicos, si ellos están estudiando, y ahí cambió un poco, comíamos más o menos, ya no era como puro sopa, ya no era pura sémola. Fue más diverso la comida.

Adicionalmente, a la parte pedagógica o de enseñanza formal, los docentes EIB destacan que debería haber un acompañamiento psicológico a los y las estudiantes. En específico a las mujeres estudiantes de la UCSS-Nopoki de forma diferenciada. Esto debido a que ella siente que hay una distinción importante entre las personas del género masculino y género femenino, y que a este último grupo no se les puede interrogar directamente. Es decir, debe haber implementarse el enfoque de género e interseccionalidad. De hecho, señala que en su experiencia cuando se hizo amiga de una profesora que le brindó apoyo fue un proceso lento hasta sentirse cómoda de expresarse:

> Acompañamiento psicológico. Los varones pueden juntarse entre ellos y contar, pero a veces nosotras como mujeres, a veces nos juntamos todos, ¿no? Y los que acompañan, no se vayan directamente como preguntándoles, diciendo: "Cuéntame qué…", o sea, yendo directamente, sino empezar hola, Porque a veces uno como mujer sí se siente incómoda cuando le preguntan directamente.
>
> Así como cuando me hice amiga de la profesora, ella no me preguntó directamente cómo estás, sino que me decía qué te gusta hacer, me decía. Claro. Aquí hay, por ejemplo, libros que te van a ayudar más allá en cómo crecer personalmente. ¿O alguna vez te has sentido así? Bueno, si te sientes triste me puedes contar, pero no te pido que ahora me cuentes, sino más adelante.

No está demás pensar que las y los estudiantes están en su mayoría en el inicio de su juventud. Ello no solo implica estar en etapa formativa, sino también cambios físicos y emocionales, así como el interés por relaciones sexoafectivas que no pueden ser ignoradas en un proceso de formación integral.

9. Reflexiones de cierre

A partir de lo comentado líneas arriba en esta sección se desarrollará una serie de temas de reflexión, que se desprenden del desarrollo normativo institucional de la propuesta EIB estatal; del rol de la sociedad civil organizada; y de las experiencias de vida y educativas de los jóvenes docentes matsigenka que consideramos clave para ir construyendo un debate que permita enrumbarnos como sociedad a una gobernanza educativa indígena.

El primer tema de reflexión es la configuración de la gobernanza educativa indigena. En la gobernanza que se configura desde la propuesta del Estado peruano, tanto a nivel nacional como a nivel regional, la EIB no ha tenido la estabilidad normativa institucional ni los avances necesitados por la ciudadanía. Además, ha tenido una implementación limitada al área rural y el nivel básico primario. Así como pocos momentos políticos favorables, y una participación del movimiento indígena bastante limitado. Sobre todo, a la hora del diseño y la toma de decisiones de la política pública. En otras palabras, la EIB ha sido más nominal que en cuanto a la educación intercultural y la educación intercultural bilingüe en la Amazonía. En la gobernanza que se configura a través de la sociedad civil organizada existe una preponderancia en la gobernanza educativa indígena de organizaciones confesionales como son los dominicos, la RESSOP, los vicariatos y la UCSS; y de forma más reciente oenegés del rubro de conservación. Esto se podría circunscribir a la acción social de la iglesia a partir de los cambios relatados a partir de la década de los setenta del siglo xx. El rol del movimiento indígena ha sido limitado. Salvo el documento de la federación regional de la década de los noventa del siglo xx, no se ha planteado una alternativa como fue FORMABIAP para los pueblos indígenas de la Amazonía norte y centro. En el caso de los jóvenes docentes EIB matsigenka del Manu tuvieron sus primeros años de escolaridad bajo los parámetros de la educación rural monocultural. La enseñanza del idioma indígena y la retransmisión de conocimiento se daba en la educación informal ajenos a la escolaridad. Además, esta retransmisión estaba más motivada por las ideas particulares de familiares y no era una idea homogénea en todas las comunidades del pueblo indígena matsigenka. Esta experiencia no ha sido consecuencia de un debate de que es lo que debe enseñarse en la escuela y que es lo que debe enseñarse en la comunidad-la familia, sino más bien la falta de capacidad del Estado de cumplir con sus propias normas. Queda como pendiente entender como las familias de los jóvenes docentes EIB de los matsigenka del Manu participaron o no en el

diseño o la toma de decisiones de la gobernanza de la oferta de albergues en los que fueron reibidos sus vástagos durante su adolescencia.

Un segundo tema de reflexión es la falta de transmisión o la limitación de la transmisión del idioma matsigenka a las nuevas generaciones como una medida de protección. En específico, ocultar su identidad como una medida de cuidarse de la violencia simbólica y psicológica frente actores externos. De forma similar a lo que sucedió durante años por parte de los Kukama kukamiria que eran etiquetados como "ribereños" como un mecanismo de supervivencia frente a la violencia de la sociedad occidental (Stocks, 1976; Varese Druetto, 2023). Aunque, también, la transmisión del idioma conlleva un valor relacional, de mantenimiento del vínculo con sus familiares, en especial con sus familiares mayores; y de reproducción de la identidad cultural indígena. En el caso de Metaki Yoveni era la posibilidad de continuar vinculándose con su madre, con su padre y sus abuelos. Asimismo, recogiendo las lecciones de sus progenitores: una forma de seguir siendo matsigenka. En cambio, en el caso de Cabrera Silva, a pesar de no poder expresarse en el idioma, el entendimiento de este de forma directa o mediada por otro familiar era la forma de poder comunicarse con su abuelita. Aunque también hay un peso importante en el interés de los jóvenes y las jóvenes docentes en responder a una demanda externa como puede ser el interés de científicos sociales, o la necesidad de aprobar una materia de la carrera de educación universitaria. No hay una valoración intrínseca, sino que tiene una relevancia la valorización externa, es decir, el interés de extranjeros, o de la exigencia de la curricular de la carrera universitaria por el aprendizaje del idioma indígena a resultado un estímulo externo positivo predeterminante para el mantenimiento y la revaloración. Claro está que esto no es una negación de los pasos previos dados por las propias familias al inculcar el idioma y la cultura, que en algunos de los casos es primordial para la reproducción sociocultural. Sin embargo, también queda claro que la falta de un sistema para la recuperación y el fortalecimiento del aprendizaje del idioma mella la consecución de hablantes empoderados en su lengua y cultura. Lo que ya hemos enunciado como una educación intercultural y educación intercultural bilingüe nominal, y no efectiva. Queda como pendiente entender cómo se piensa desde el pueblo indígena matsigenka del Manu el tipo ideal de persona que debe existir en el contexto actual, qué tipo de persona quieren educar, qué saberes ancestrales tienen aún pertinencia para

ese tipo ideal, así como cuáles son las formas de educar y aprender para el pueblo indígena matsigenka del Manu en esta nueva etapa.

Un tercer tema es la necesidad de mejorar las condiciones de su experiencia educativa. No solo en temas materiales como la vivienda y la alimentación, sino también en temas subjetivos como es el acompañamiento psicológico y el bienestar emocional. No hay que perder de vista que los jóvenes y las jóvenes que se preparan para ser docentes tienen que viajar y alejarse de sus redes sociales, en especial, las familiares para continuar con su educación formal. Asimismo, están en una etapa de inicio de experiencias sexoafectivas que no se pueden negar, ni dejan de necesitar orientación. Esto los posiciona en un contexto de mayor vulnerabilidad a las condiciones de su interseccionalidad de una sociedad en el que el racismo, el supremacismo cultural, la discriminación y la desigualdad de oportunidades continúan siendo problemas estructurales vigentes. Aikman señalaba que para las primeras generaciones de harakmbut la escolaridad con los dominicos fue una experiencia traumática, y prolifero la deserción de la escolaridad (Aikman, 2003, pp. 116–117). Asimismo, que la propuesta negaba el valor de los conocimientos de los pueblos indígenas y sus prácticas culturales como su alimentación y corporalidad (Aikman, 2003, pp. 97–98; Lagares & Agudo, 2022). Queda como pendiente evaluar cuáles son las condiciones mínimas idóneas para estos procesos de formación no solo acorde a los lineamientos del Estado peruano, sino también acorde a las necesidades del pueblo indígena, en este caso, el pueblo indígena matsigenka.

Por último, una reflexión importante para los jóvenes docentes es que la EIB, no es solo idioma, no es solo un cambio en la malla curricular, y no solo tiene que vincular al proceso formativo formal de los jóvenes y las jóvenes indígenas. La interculturalidad debería avocarse a la educación en general. Es decir, el enfoque intercultural debería ser transversal en la educación formal del Perú y no solo a la educación de los niños y niñas de los pueblos indígenas.

> educación intercultural bilingüe, en mi punto de vista, es que se incluyen las dos lenguas que es el castellano y la lengua materna, donde se aprenden las tradiciones del pueblo originario. También, como es intercultural que no sólo que no sólo es para los indígenas, sino también para los para los demás, o sea, que la educación es para todos no sólo a los indígenas eso es lo que yo entiendo de intercultural bilingüe.

En otras palabras, es necesario superar el plano nominal de la propuesta curricular (Trapnell Forero et al., 2024, p. 159), y, parafraseando a Trapnell Forero que citaba a Fernando Garcés y Soledad Guzmán, abrir el debate de qué se entiende por educación, qué se quiere de la escuela desde la visión política de los pueblos indígenas, cómo se educa y qué lugar ocupa la formación escolar dentro de un proceso más amplio de socialización y aprendizaje de cada pueblo. Quizás a partir de allí podamos empezar curar la cutipa de la colonialidad y empezar a curar mediante los kamagarani (icaros, en matsigneka) de la educación interculturalidad crítica como propone el docente Kukama Pascual Aquituari, y así construir una gobernanza educativa indígena desde y para los pueblos indígenas amazónicos (Trapnell Forero et al., 2024, pp. 74, 323).

Notas

1 En la actualidad, el departamento de Madre de Dios cuenta con comunidades nativas de (07) pueblos indígenas. Del total, (04) cuatro de estos pueblos habitan el territorio de la jurisdicción de Madre de Dios desde tiempos ancestrales: ese eja, harakmbut, matsigenka, y yine; y (03) tres de estos pueblos fueron víctimas de esclavización en el período del caucho y la shiringa: amahuaca, kichwa, y shipibo konibo. Adicionalmente, hay (02) dos comunidades nativas que son de otros pueblos indígenas que se han trasladado del norte y del centro de la Amazonía peruana: awajún y asháninka.

2 Entre el siglo XIX y XX, para replantear su estrategia misionera, la iglesia católica creó tres jurisdicciones eclesiásticas encargada a tres órdenes religiosas: la selva norte a los misioneros agustinos, la selva central a los franciscanos, y la selva sur a los misioneros dominicos (O. A. Espinosa De Rivero, 2017, p. 43).

3 Este espacio organizó cinco asambleas regionales en las ciudades de Pucallpa (1972), San Ramón (1973), Tarapoto (1975), Yurimaguas (1978) e Iquitos (1980) (O. A. Espinosa De Rivero, 2017, p. 48).

4 Esta propuesta fue encabezada por la antropóloga y educadora peruana Lucy Ann Trapnell Forero (1925-2024), el sociolingüista suizo Jürg Ulrich Gasché Suess (1940-2020), el educador Moisés Rengifo Vásquez (1930 - 2020) y el educador awajún Luis Never Tuesta Cerrón (1946).

5 En la actualidad, la red es un Convenio entre el Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado (VAPM) y el Estado Peruano, creado en 1953, administra 79 instituciones educativas de 47 comunidades nativas de pueblos indígenas en las regiones de Cusco, Madre de Dios y Ucayali (Misioneros Dominicos, 2026).

Referencias bibliográficas

Aikman, S. (2003). *La educación indígena en Sudamérica: Interculturalidad y bilingüismo en Madre de Dios, Perú (M. I. Griffiths, Trad.)*. *Instituto de Estudios Peruanos*.

Betancourt Guerrero, V. F. (2025). *El rol de las organizaciones indígenas en la*

implementación de la Educación Intercultural Bilingüe en Madre de Dios del 2016 al 2023: El caso de la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio Institucional PUCP. http://hdl.handle.net/20.500.12404/33137

Burga Cabrera, E. (2022, noviembre 20). *¿Hay realmente un retroceso en la política de educación intercultural bilingüe?* EducAcción. https://institutoeducaccion.org/hay-realmente-un-retroceso-en-la-politica-de-educacion-intercultural-bilingue/

Ccencho Atauje, Y. (2024, enero 30). *La Educación Intercultural Bilingüe*. IDEHPUCP. https://idehpucp.pucp.edu.pe/boletin-eventos/la-educacion-intercultural-bilingue-29047/

Chirif Tirado, J. A. (1984). 25 años de política de desarrollo rural en la Amazonía peruana y sus repercusiones en las sociedades indígenas de la región. En J. A. Chirif Tirado (Ed.), *Balances amazónicos: Enfoques antropológicos* (pp. 171–224). Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Corporación Departamental de Desarrollo de Madre de Dios. (1986). *Madre de Dios: El Perú desconocido*.

D'Angelo Schmid, P. (2019, 5 de septiembre). *Dato de congresista Pariona sobre reducción presupuestal del 50% en educación intercultural es cierto*. Ojo Público. https://ojo-publico.com/1353/dato-sobre-reduccion-presupuestal-educacion-es-cierto

Dirección Regional de Educación de Madre de Dios. (2006). *El Proyecto Educativo Regional de Madre de Dios*. https://hdl.handle.net/20.500.12799/1038

Dirección Regional de Educación de Madre de Dios. (2022). *El Proyecto Educativo Regional de Madre de Dios 2022-2036*. https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/2089620/Proyecto%20Educativo%20Regional%20de%20Madre%20de%20Dios%20%202022%20-%202036.pdf

Espinosa de Rivero, O. A. (2012). To be Shipibo nowadays: The Shipibo-Konibo youth organizations as a strategy for dealing with cultural change in the Peruvian Amazon region. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology, 17*(3), 451–472. https://doi.org/10.1111/j.1935-4940.2012.01254.x

Espinosa de Rivero, O. A. (2017). La Iglesia católica y los pueblos indígenas de la Amazonía peruana en los siglos XX y XXI. En C. Romero Cevallos de Iguiñiz (Ed.), *Diversidad religiosa en el Perú: Miradas múltiples* **(pp. xx–xx)**. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Bartolomé de Las Casas; Centro de Estudios y Publicaciones.

Espinosa de Rivero, O. A. (2024). *El nudo amazónico: El Perú y sus pueblos indígenas*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes - FENAMAD. (2019, diciembre 16). *Especialistas de la UGEL Tambopata evalúan el balance de intervención del Ministerio de Educación a nivel de Tambopata*.

Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes - FENAMAD. (2022). *Plan de Vida Plena Amazónico Regional FENAMAD 2019-2023 Madre de Dios*.

Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes - FENAMAD. (2024, noviembre 23). *FENAMAD firmó convenio de cooperación con la Universidad Continental*. https://www.facebook.com/FENAMAD/posts/fenamad-firm%C3%B3-convenio-de-cooperaci%C3%B3n-con-la-universidad-continentalel-presente-/750779643755136/

García Jordán, P. (2001). 2. De tierra ignota a demarcación administrativa. *Cruz y arado, fusiles y discursos*. https://doi.org/10.4000/BOOKS.IFEA.3791

García Jordán, P. (2016). Cruz y arado, fusiles y discursos La construcción de los Orientes en Perú y Bolivia, 1820-1940. En *Cruz y arado, fusiles y discursos*. Institut français d'études andines. https://doi.org/10.4000/BOOKS.IFEA.3798

Gray, A. (2002). *Los arakmbut: mitología, espiritualidad e historia*. IWGIA.

Herrera Sarmiento, E. (2021). *Diagnóstico Socioeducativo de la Red Educativa Rural Manu*. https://peru.fzs.org/es/

Hidalgo Bonicelli, A. (2017). Chichinmanum Weamu: Bienestar de los estudiantes awajún en la Universidad Nacional de la Amazonia Peruana. *Anthropologica*, *35*(39), 189–214. https://doi.org/10.18800/anthropologica.201702.009

Hidalgo Collazos, L., Oxa Díaz, J., Rengifo Vásquez, G., Trapnell Forero, L. A., Vásquez Medina, J. A., & Vigil Oliveros, N. del C. (2008). *Docencia y contextos multiculturales: Reflexiones y aportes para la formación de docentes desde un enfoque intercultural.*

Houck, S. (2017). *La valorización de la educación superior para estudiantes indígenas en Madre de Dios: Interrogando discursos y acciones del estado, la FENAMAD, y los estudiantes indígenas / The valorisation of higher education for indigenous students in Madre de Dios: Interrogating speeches and actions of the state, FENAMAD, and indigenous students*. Educational Sociology Commons. https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection

Infobae. (2024). *Municipalidades tuvieron el peor desempeño en ejecución del presu-*

puesto en salud, saneamiento y educación . Consultado el 20 de abril del 2024. .

Iviche Quique, A., Huertas Castillo, B., García Altamirano, A., Lyon, P. J., Moore, T. R., Alexiades, M. N., Peluso, D. M., Shepard, G. H., Izquierdo, C., Smith Bisso, A., Rummenhöller, K., Chavarría Mendoza, M. C., Helberg Chávez, H., Sueyo Yumbuyo, H., Urteaga Crovetto, P., Aikman, S., Gray, A., & Cusurichi Palacios, J. (2003). *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura* (B. Huertas Castillo & Alfredo. García Altamirano, Eds.). IWGIA.

La Serna Salcedo, J. C. (2012). A manera de introducción. *En Misiones, modernidad y civilización de los Campas: Historia de la presencia adventista entre los asháninkas de la selva central (1920-1948)*.

Lander, Edgardo., & Castro-Gómez, S. (2000). *La colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias sociales : perspectivas latinoamericanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO.

Luksic Macchiavello, T. (2024). *Desvincularse de la comunidad. Ser shipibo-konibo yarinense en tiempos de urbanización planetaria*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Mallea Diaz, K. M. (2017). *Diagnóstico situacional de los estudiantes indígenas de nivel superior*.

Mignolo, W. D. (2005). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*.

Mignolo, W. D. (2008). La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, (8), 243–281.

Misioneros Dominicos. (2026). *RESSOP (Red Escolar del Sur Oriente Peruano) en Vicariato Apostólico (Perú)*. Selvas Amazónicas. https://www.selvasamazonicas.org/que-hacemos/lugares-de-mision/peru/madre-de-dios/oficinas-de-la-ressop-24/

Quijano Obregón, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificacion social. *Jouurnal of world-systems research*, *1–2*, 342–386. http://sociology.binghamton.edu/introduccion

Rojas Rojas, R. (2024). *Los años de Velasco (1968-1975)*. Instituto de Estudios Peruanos - IEP.

Romio, S. (2016). El viaje hacia la ciudad: Caminos de vida, camino para el poder. La nueva forma del ritual de iniciación entre los Awajún (1930-1960). En A. Surrallés, O. A. Espinosa De Rivero, & D. Jabin (Eds.), *Apus, Caciques y Presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos* (pp. 61–80). IWGIA.

Ruelas Vargas, D. (2021). Origen y perspectivas de las políticas de la Educación Intercultural Bilingüe en el Perú: utopía hacia una EIB de calidad. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*. https://doi.org/10.9757/Rhela

Santos Granero, F. (1985). Crónica breve de un etnocidio o la génesis del mito del "gran vacío amazónico". *Amazonía Peruana*, *VI*(11), 9–38.

Smith, R. C. (1983). *Las comunidades nativas y el mito del gran vacío amazónico: un análisis de planificación para el desarrollo en el proyecto especial Pichis Palcazu*.

Stocks, A. (1976). Notas sobre los autóctonos Tupi del Perú. *Amazonía Peruana*, 59–72.

Stoll, D. (2002). *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio?* https://www.nodulo.org/bib/stoll/ilv.htm

Trapnell Forero, L. A. (1985). Veinticinco años de educación bilingüe en la Amazonía Peruana. En J. Gasché Suess & J. M. Arroyo Arroyo (Eds.), *Balances amazónicos: enfoques antropológicos* (pp. 121–145). CNRS/CIAAP-UNAP/MAB.

Trapnell Forero, L. A. (1996). Pueblos indígenas, educación y currículo: una propuesta desde la Amazonía. En J. Godenzzi Alegre (Ed.), *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía* (pp. 165–185). Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Trapnell Forero, L. A., Burga Chávez, E., Estabridis Rey Sanchez, I., Santos Granero, F., & Chirif Tirado, J. A. (2024). *Los escritos de Tsirapa: Lucy Trapnell Forero, una vida dedicada a la educación intercultural bilingüe. Selección de artículos 1984-2021*. IWGIA.

Trapnell Forero, L. A., & Neira, E. (2004a). *Situación de la Educación Intercultural Bilingüe en el Perú*.

Trapnell Forero, L. A., & Neira, E. (2004b). *Situación de la educación intercultural bilingüe en el Perú. Consultoría solicitada por el Banco Mundial y PROEIB-Andes*.

Varese Druetto, S. (1979). *Notas sobre el colonialismo ecológico*. Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

Varese Druetto, S. (2023). *El bosque civilizado: Ensayos amazónicos, las plantas maestras y el trueque cósmico*. Crítica.

Scott, J. W. (2001). Experiencia. La Ventana. Revista de Estudios de Género, (13), 42–73.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 221-242
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/7jt0sb48

PATRIMONIALIZACIÓN E INTERCULTURALIDAD EN LA REPRESENTACIÓN MUSEOGRÁFICA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS: UN CASO DE ESTUDIO

PATRIMONIALIZATION AND INTERCULTURALITY IN THE MUSEAL REPRESENTATION OF AMAZONIAN INDIGENOUS PEOPLES: A CASE STUDY

Mary Casa Salazar
Investigadora independiente
mcasa20salazar@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-4827-687X

Envío: 22 de marzo de 2026 *Aceptación: 10 de junio de 2026* *Publicación: 31 de julio 2026*

Resumen

Este artículo analiza, a partir del estudio de caso del Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, las formas de representación museográfica de los pueblos indígenas amazónicos y las tensiones existentes entre los procesos de patrimonialización y los enfoques contemporáneos de interculturalidad. El objetivo es examinar en qué medida la narrativa museográfica construye representaciones que privilegian dimensiones estéticas y culturales, o si incorpora dimensiones vinculadas con la agencia contemporánea, el

CC BY

territorio, los derechos colectivos y las dinámicas sociopolíticas de los pueblos indígenas.

Metodológicamente, la investigación adopta un enfoque cualitativo basado en la observación directa de las salas de exposición, el análisis de los textos curatoriales y el registro fotográfico sistemático de los elementos museográficos. Desde un marco teórico que articula la museología crítica, los enfoques decoloniales y la ecología política, los resultados evidencian que, si bien el museo reconoce la diversidad cultural amazónica, predomina una representación estética que sitúa a los pueblos indígenas en una temporalidad pasada, con limitada visibilización de sus procesos contemporáneos y de dimensiones clave como el territorio, los derechos colectivos y los conflictos socioambientales.

En concordancia con los debates internacionales sobre representación cultural, el estudio muestra que estas formas de exhibición no son neutrales, sino que contribuyen a reproducir jerarquías epistémicas y procesos de despolitización de las identidades indígenas. Finalmente, se plantea la necesidad de avanzar hacia modelos museográficos más participativos y de co-producción del conocimiento, que incorporen las voces y experiencias contemporáneas de los propios pueblos indígenas.

Palabras clave: interculturalidad; museología crítica; amazonía peruana; pueblos indígenas; políticas culturales; patrimonialización

Abstract

This article analyses, based on a case study of the Museum of Amazonian Indigenous Cultures, the ways in which Amazonian indigenous peoples are represented in museums and the tensions that exist between processes of heritage preservation and contemporary approaches to interculturality. The aim is to examine the extent to which the museographic narrative constructs representations that prioritise aesthetic and cultural dimensions, or whether it incorporates aspects linked to contemporary agency, territory, collective rights and the socio-political dynamics of indigenous peoples.

Methodologically, the research adopts a qualitative approach based on direct observation of the exhibition galleries, analysis of curatorial texts and systematic photographic documentation of the museographic elements. From a theoretical framework that brings together critical museology, decolonial approaches and political ecology, the results show that, whilst the museum acknowledges Amazonian cultural diversity, an aestheticised representation

predominates, situating indigenous peoples in a past temporal framework, with limited visibility given to their contemporary processes and key dimensions such as territory, collective rights and socio-environmental conflicts.

In line with international debates on cultural representation, the study shows that these forms of exhibition are not neutral, but rather contribute to the reproduction of epistemic hierarchies and processes that depoliticise indigenous identities. Finally, it highlights the need to move towards more participatory museographic models based on the co-production of knowledge, which incorporate the contemporary voices and experiences of indigenous peoples themselves.

Keywords: interculturality; critical museology; peruvian Amazon; indigenous peoples; cultural policy; patrimonialization

1. Introducción

En la Amazonía peruana, los museos dedicados a las culturas indígenas ocupan un lugar relevante en la construcción pública de las identidades amazónicas. Estos espacios no solo cumplen una función de conservación y difusión del patrimonio cultural, sino que también actúan como dispositivos de producción de conocimiento y de construcción de narrativas sobre los pueblos indígenas (Bennett, 1995; Clifford, 1997).

La representación de los pueblos amazónicos en estos espacios culturales debe comprenderse en el marco de la diversidad histórica y sociocultural de la Amazonía peruana, caracterizada por una amplia pluralidad de identidades, sistemas de conocimiento y formas de organización social (Chaumeil et al., 2011). Asimismo, esta representación se inserta en una realidad política más amplia, marcada por procesos de movilización, reivindicación territorial y disputa por el reconocimiento. En el caso peruano, Espinosa de Rivero (2020) ha señalado que los pueblos indígenas amazónicos no pueden ser entendidos únicamente como portadores de cultura, sino también como actores políticos que producen discursos, demandas y formas propias de organización colectiva.

En este contexto, el Museo de Culturas Indígenas Amazónicas constituye un caso relevante para analizar las formas de representación museográfica de los pueblos indígenas amazónicos y las tensiones existentes entre los procesos de patrimonialización y los enfoques contemporáneos de interculturalidad. La pregunta que orienta esta investigación es la siguiente: ¿De qué manera

la narrativa museográfica del Museo de Culturas Indígenas Amazónicas representa a los pueblos indígenas amazónicos y hasta qué punto dichas representaciones privilegian una lógica de patrimonialización o incorporan dimensiones contemporáneas relacionadas con su agencia, territorio y derechos colectivos?

Esta interrogante se inscribe en una tensión estructural. Por un lado, la política cultural peruana ha incorporado progresivamente el enfoque intercultural como uno de sus ejes orientadores, promoviendo el reconocimiento y la valoración de la diversidad cultural y lingüística del país (Ministerio de Cultura del Perú, 2020). No obstante, diversos estudios han señalado que la implementación de estos lineamientos enfrenta importantes desafíos cuando se traducen en prácticas institucionales concretas. Por otro lado, los dispositivos museográficos pueden continuar operando bajo esquemas tradicionales de representación que privilegian visiones estetizadas y descontextualizadas de las culturas indígenas (Smith, 2006).

El presente estudio contribuye a los debates contemporáneos sobre museología crítica, patrimonialización y enfoques decoloniales, al analizar empíricamente las tensiones entre las narrativas museográficas y las formas de representación de los pueblos indígenas amazónicos. A partir de un estudio de caso, se busca aportar elementos para comprender los desafíos que enfrentan los espacios museográficos en la construcción de modelos de representación cultural más inclusivos, participativos y sensibles a las dinámicas políticas y territoriales contemporáneas.

2. El Museo de Culturas Indígenas Amazónicas como caso de estudio: contexto institucional

El Museo de Culturas Indígenas Amazónicas constituye un espacio de exhibición dedicado a la difusión y representación del patrimonio cultural de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana. Ubicado en la ciudad de Iquitos, región Loreto, el museo se ha consolidado como una referencia para visitantes nacionales y extranjeros interesados en conocer distintos aspectos de la diversidad cultural amazónica a través de colecciones permanentes de objetos etnográficos, piezas ornamentales, herramientas tradicionales, armas de caza, vestimentas y recursos audiovisuales.

Al no estar administrado directamente por el Estado, este museo cuenta con la autonomía para delimitar los marcos dentro de los cuales los pueblos indígenas son representados y reconocidos en el espacio pú-

blico, circunstancia que resulta relevante para el presente estudio, ya que las decisiones curatoriales y museográficas pueden responder a criterios institucionales propios y no necesariamente a una aplicación directa de las políticas culturales gubernamentales. En este sentido, el museo constituye un caso pertinente para analizar cómo se construyen y comunican las representaciones sobre los pueblos indígenas amazónicos desde un espacio cultural independiente.

La propuesta museográfica se organiza a partir de una secuencia de vitrinas y paneles informativos que presentan objetos asociados a diferentes pueblos indígenas, enfatizando aspectos relacionados con sus prácticas culturales, sistemas de subsistencia, cosmovisiones y expresiones artísticas. El recorrido expositivo privilegia una narrativa basada en la exhibición material del patrimonio, acompañada de textos descriptivos que contextualizan parcialmente los objetos presentados.

Desde una perspectiva analítica, el interés de este estudio no radica en evaluar la gestión institucional del museo, sino en examinar las formas de representación que emergen de su narrativa museográfica. Para ello, se analizan la organización espacial de las salas, la selección de objetos, el lenguaje utilizado en los textos curatoriales y las relaciones que se establecen entre patrimonio, identidad y representación cultural.

Aunque no se dispone de documentos curatoriales que permitan reconstruir detalladamente los criterios institucionales que orientaron el diseño de las exposiciones, el análisis del recorrido museográfico permite identificar patrones de representación que dialogan con los debates contemporáneos sobre museología crítica, patrimonialización y enfoques decoloniales. Esta contextualización resulta necesaria para comprender los criterios bajo los cuales se organiza el análisis desarrollado en las siguientes secciones.

3. Marco analítico

En los debates contemporáneos, la museología decolonial ha problematizado de manera crítica el rol de los museos como instituciones históricamente vinculadas a la producción de conocimiento colonial. Desde esta perspectiva, los museos no solo organizan y exhiben objetos culturales, sino que también operan como dispositivos epistemológicos que jerarquizan formas de conocimiento, privilegiando marcos occidentales sobre saberes indígenas (Mignolo, 2011; Mbembe, 2016). En consecuencia, la representación

museográfica de los pueblos indígenas no puede ser entendida únicamente como una práctica cultural o educativa, sino como un proceso profundamente político que refleja y reproduce relaciones históricas de poder.

Por lo tanto, los museos participan en la construcción de regímenes de representación que definen qué aspectos de las culturas indígenas son visibles, cuáles son silenciados y bajo qué marcos interpretativos son comprendidos. Esta selección no es neutral, sino que responde a lógicas institucionales que tienden a privilegiar narrativas estetizadas, descontextualizadas y culturalistas, en detrimento de enfoques que incorporen dimensiones estructurales como el territorio, la gobernanza o los conflictos socioambientales.

Complementariamente, desde la ecología política, se ha señalado que las representaciones culturales frecuentemente excluyen las tensiones contemporáneas asociadas a procesos extractivos, disputas territoriales y desigualdades en el acceso a recursos (Robbins, 2012). Esta omisión contribuye a la construcción de una imagen despolitizada de los pueblos indígenas, en la que sus identidades son presentadas como estáticas y desvinculadas de sus luchas actuales. En este marco, la ausencia de estas dimensiones en los discursos museográficos no solo limita la comprensión de la realidad indígena, sino que también reproduce formas de invisibilización que tienen implicancias políticas concretas.

Durante las últimas décadas, los procesos de descolonización de los museos han impulsado experiencias de museología comunitaria, participación colaborativa, devolución de bienes culturales e incorporación de artistas e intelectuales indígenas en el diseño de las exposiciones. Estas iniciativas buscan cuestionar las formas tradicionales de representación y promover modelos más inclusivos de producción cultural (Lonetree, 2012; Karp & Lavine, 1991).

3.1. Museología crítica y patrimonialización

Desde la perspectiva de la museología crítica, el museo debe ser entendido como un dispositivo de poder que organiza, legitima y reproduce formas específicas de conocimiento y representación cultural (Bennett, 1995). Lejos de constituir espacios neutrales, los museos configuran narrativas que estructuran la percepción pública sobre las culturas, estableciendo jerarquías entre aquello que es reconocido como patrimonio legítimo y aquello que permanece fuera de la representación.

En esta misma línea, los museos no solo exhiben objetos, sino que producen discursos sobre las identidades colectivas y las relaciones de poder. Karp y Lavine (1991) sostienen que toda exposición implica decisiones curatoriales que determinan qué narrativas son visibilizadas y cuáles permanecen ausentes, convirtiendo al espacio museográfico en un escenario de negociación política y cultural.

Asimismo, Clifford (1997) propone entender los museos como espacios de traducción cultural, en los que se negocian significados, identidades y relaciones de poder. Sin embargo, estos procesos de traducción suelen implicar una simplificación de la complejidad cultural, en la medida en que las culturas son reconfiguradas para ser comprendidas dentro de marcos institucionales occidentales. Esta mediación puede derivar en representaciones parciales, donde las voces indígenas son reinterpretadas o incluso sustituidas por discursos curatoriales externos.

Los procesos de patrimonialización ocupan un lugar central en esta dinámica. Tal como plantea Smith (2006), el patrimonio no constituye una categoría neutral, sino una construcción social que tiende a fijar las culturas en formas estáticas, privilegiando el pasado sobre el presente. En el ámbito museográfico, ello puede traducirse en representaciones que presentan a los pueblos indígenas como entidades tradicionales, desvinculadas de sus procesos contemporáneos de cambio, resistencia y agencia política.

En el contexto peruano, la discusión sobre los museos también se vincula con los procesos de construcción de la nación y con las formas en que las instituciones culturales han organizado visualmente la memoria y el patrimonio colectivo. En esta línea, Majluf y Wuffarden (2001) muestran cómo los museos y las exposiciones han contribuido a producir determinados relatos sobre lo peruano, seleccionando ciertos objetos, imágenes y sujetos como representativos de la identidad nacional. Esta perspectiva permite comprender que las prácticas museográficas no solo conservan patrimonio, sino que también participan activamente en la construcción de imaginarios sociales y culturales.

3.2. Políticas culturales en el Perú

En el contexto peruano, el enfoque intercultural ha sido incorporado como un eje transversal en la formulación de políticas culturales, con el objetivo de reconocer la diversidad cultural y promover la inclusión de los pueblos indígenas en la vida pública (Ministerio de Cultura del Perú, 2020).

Este enfoque plantea la necesidad de superar modelos homogéneos de nación y avanzar hacia formas de representación que reconozcan la pluralidad de identidades y saberes presentes en el país.

No obstante, diversos estudios han evidenciado la existencia de brechas significativas entre el discurso normativo y su implementación en prácticas institucionales concretas (Pinedo García, 2020). En particular, se ha señalado que, a pesar del reconocimiento formal de la interculturalidad, muchas instituciones culturales continúan operando bajo lógicas tradicionales que priorizan representaciones culturales despolitizadas y descontextualizadas.

En el ámbito museográfico, esta tensión se manifiesta en la coexistencia de un discurso intercultural a nivel de política pública y prácticas curatoriales que no logran incorporar plenamente la participación indígena, ni reflejar las dinámicas contemporáneas de estos pueblos. De este modo, la interculturalidad corre el riesgo de convertirse en una categoría discursiva sin una traducción efectiva en los dispositivos de representación cultural.

3.3. Estado y representación indígena

El Estado desempeña un rol central en la producción de representaciones sobre los pueblos indígenas, particularmente a través de instituciones culturales como los museos, que funcionan como espacios de legitimación simbólica (Santos Granero, 2021). Consecuentemente, las categorías identitarias que circulan en estos espacios no son neutrales, sino que responden a procesos de construcción institucional que definen quiénes son reconocidos como sujetos culturales y bajo qué condiciones.

Sin embargo, este reconocimiento suele operar en un nivel simbólico que no necesariamente se traduce en transformaciones estructurales de las relaciones de poder. En muchos casos, los pueblos indígenas son incorporados en narrativas oficiales como portadores de cultura, pero no como actores políticos con agencia en la toma de decisiones sobre sus territorios y formas de vida.

Desde esta perspectiva, los museos pueden funcionar simultáneamente como espacios de visibilización y de control simbólico, en la medida en que reconocen la existencia de los pueblos indígenas, pero delimitan los marcos dentro de los cuales son representados. Esto plantea una tensión fundamental entre reconocimiento cultural e inclusión política, que resulta clave para analizar las prácticas museográficas en contextos como la Amazonía peruana.

4. Estrategia metodológica

El estudio se desarrolla bajo un enfoque cualitativo, mediante un diseño de estudio de caso centrado en el Museo de Culturas Indígenas Amazónicas. Este enfoque permite analizar en profundidad las dinámicas de representación cultural en un contexto específico, considerando tanto la organización espacial de las exposiciones como los discursos que las acompañan (Yin, 2018). La elección del caso responde a su relevancia como espacio de representación de los pueblos indígenas amazónicos y a su potencial para examinar las formas en que las narrativas museográficas construyen y comunican identidades culturales.

La estrategia metodológica se basa en la triangulación de técnicas cualitativas orientadas a analizar tanto los elementos visuales como discursivos de la narrativa museográfica. Para ello, se realizó una observación directa de las salas de exposición, prestando atención a la secuencia narrativa, la disposición espacial de los elementos y la jerarquización temática de los contenidos. Asimismo, se efectuó un registro fotográfico sistemático de vitrinas, paneles informativos, objetos culturales y demás recursos expositivos, con el fin de documentar las formas de representación presentes en el museo.

De manera complementaria, se desarrolló un análisis de contenido de los textos curatoriales y materiales interpretativos, atendiendo al lenguaje utilizado, las categorías empleadas para describir a los pueblos indígenas y la presencia o ausencia de referencias a dimensiones políticas, territoriales y contemporáneas.

El proceso analítico se estructuró a partir de un conjunto de categorías derivadas del marco teórico del estudio: diversidad cultural, temporalidad, agencia contemporánea, dimensión política y enfoque de representación. Estas categorías permitieron examinar los elementos visuales y discursivos del museo e identificar patrones recurrentes, omisiones significativas y tensiones en la construcción de la narrativa museográfica.

Finalmente, es importante señalar que, por las características propias del estudio de caso cualitativo, los resultados no buscan ser generalizables al conjunto de los museos amazónicos. No obstante, el análisis ofrece hallazgos relevantes para comprender las dinámicas de representación cultural y contribuir a los debates contemporáneos sobre museología crítica, patrimonialización y enfoques decoloniales.

5. Análisis del discurso museográfico

5.1. Diversidad y diferenciación cultural

Los resultados muestran que, si bien el museo incorpora referencias a distintos pueblos indígenas amazónicos, existe una tendencia a la homogenización bajo la categoría general de "indígena amazónico", lo que limita la visibilización de la diversidad interna y de las diferencias cosmológicas entre pueblos.

Figura 1. Vitrina que clasifica distintos pueblos indígenas bajo categorías generalizadas (Mashco Piro, Murunahua).



Fuente: Elaboración propia (2026)

La Figura 1 muestra una vitrina que organiza distintos pueblos indígenas bajo categorías diferenciadas. Aunque esta disposición visibiliza la diversidad cultural amazónica, también tiende a presentar las culturas como entidades discretas y homogéneas. Desde la museología crítica y los enfoques decoloniales, esta clasificación puede interpretarse como una forma de representación que privilegia categorías externas y limita la visibilización de la heterogeneidad y la agencia contemporánea de los pueblos indígenas (Clifford, 1997; Mignolo, 2011).

Figura 2. Panel expositivo con descripción textual de pueblos indígenas, con énfasis descriptivo y no político.



Fuente: Elaboración propia (2026)

El panel expositivo en la Figura 2 organiza la información mediante un lenguaje descriptivo centrado en aspectos culturales e identitarios. Aunque aporta información general, omite referencias a dimensiones históricas, territoriales y políticas, produciendo una representación despolitizada de los pueblos indígenas. Desde la museología crítica y los enfoques decoloniales, esta narrativa refuerza la autoridad interpretativa del museo y limita la incorporación de voces indígenas en la construcción del discurso (Bennett, 1995; Mignolo, 2011).

5.2. Tipo de representación predominante

La narrativa museográfica enfatiza principalmente dimensiones culturales asociadas a la artesanía, la cosmovisión y la estética ritual. En contraste, las dimensiones políticas, como la organización territorial, los derechos colectivos y las dinámicas contemporáneas, aparecen escasamente representadas.

Figura 3. Vitrina museográfica de objetos rituales y armas tradicionales asociados a prácticas culturales amazónicas



Fuente: Elaboración propia (2026).

La Figura 3 presenta una vitrina que reúne objetos rituales y armas tradicionales, organizados como piezas representativas de la cultura amazónica. Esta disposición enfatiza la materialidad y el valor simbólico de los objetos, pero lo hace desde una lógica de exhibición que los separa de sus contextos de uso, significado y transformación. En este sentido, los objetos son reconfigurados como artefactos patrimoniales, desvinculados de las prácticas sociales vivas que les otorgan sentido (Smith, 2006).

Desde la perspectiva de la museología crítica, esta forma de exhibición contribuye a la construcción de una imagen esencializada de los pueblos indígenas, donde la cultura se reduce a objetos visibles y consumibles por el visitante (Clifford, 1997). Además, la inclusión de armas puede reforzar imaginarios exotizantes o primitivistas si no se contextualiza adecuadamente su función histórica y simbólica. Así, la vitrina no solo muestra objetos, sino que produce una narrativa en la que lo indígena es representado como un conjunto de elementos tradicionales, aislados de sus dimensiones políticas y contemporáneas.

Figura 4. Exposición de herramientas de caza y elementos materiales asociados a la subsistencia indígena.



Fuente: Elaboración propia (2026).

La Figura 4 exhibe herramientas de caza y elementos asociados a la subsistencia, configurando una representación de los pueblos indígenas centrada en su relación con la naturaleza y las prácticas tradicionales de supervivencia. Si bien esta narrativa puede interpretarse como un reconocimiento de conocimientos ecológicos y modos de vida específicos, también corre el riesgo de reducir la complejidad de estas sociedades a una dimensión exclusivamente material y funcional.

Desde la ecología política, esta representación resulta problemática en la medida en que omite las tensiones contemporáneas relacionadas con el acceso a recursos, la presión extractiva y los conflictos territoriales (Robbins, 2012). Al presentar la subsistencia como una práctica atemporal, el museo invisibiliza los cambios estructurales que afectan a estos pueblos, reforzando una imagen estática que no refleja sus estrategias actuales de adaptación, resistencia y negociación frente a dinámicas externas.

Desde una perspectiva territorial, las identidades indígenas no pueden separarse de las relaciones ecológicas, culturales y políticas que estructuran sus formas de vida. Como señala Escobar (2008), los territorios constituyen espacios de producción de conocimientos y de construcción de alternativas

al desarrollo, aspecto que resulta fundamental para comprender las limitaciones de las representaciones museográficas centradas exclusivamente en la dimensión cultural.

5.3. Estética y patrimonialización

Figura 5. Exposición de tocados y ornamentos de plumas destacados como elementos estéticos centrales.



Fuente: Elaboración propia (2026)

La Figura 5 presenta una serie de tocados y ornamentos de plumas exhibidos como elementos centrales de la cultura amazónica, enfatizando su valor estético y visual. Esta forma de presentación privilegia la dimensión ornamental de los objetos, transformándolos en piezas destinadas a la contemplación y alineándose con una lógica museográfica orientada a la experiencia visual del visitante.

Desde esta perspectiva, el patrimonio no constituye una condición inherente de los objetos, sino el resultado de procesos culturales e institucionales que les asignan determinados significados y valores. Kirshenblatt-Gimblett (1998) sostiene que las exhibiciones museográficas transforman elementos culturales en recursos patrimoniales mediante procesos de selección, interpretación y puesta en escena, definiendo qué aspectos de una cultura son considerados representativos y dignos de preservación.

En el contexto peruano, los estudios sobre patrimonio indígena han mostrado que los objetos, prácticas y expresiones culturales no pueden comprenderse únicamente como bienes materiales, sino como parte de sistemas sociales, rituales y territoriales más amplios. Desde esta perspectiva, los aportes de Flores Ochoa (2000) permiten advertir los límites de una mirada patrimonial centrada exclusivamente en la materialidad de los objetos, al destacar la importancia de sus dimensiones simbólicas y comunitarias.

Sin embargo, desde una perspectiva crítica, esta estetización puede contribuir a la descontextualización de los objetos, al desvincularlos de sus significados rituales, sociales y políticos (Clifford, 1997). Asimismo, la centralidad de lo visual puede reforzar una mirada exotizante sobre los pueblos indígenas, donde la diferencia cultural es consumida como espectáculo.

Por lo tanto, la exposición no solo resalta la belleza de los objetos, sino que también participa en la construcción de una narrativa museográfica que privilegia la dimensión estética sobre las relaciones históricas, territoriales y políticas que dan sentido a estos elementos culturales.

Figura 6. Vitrina de objetos ornamentales sin contextualización política o territorial.



Fuente: Elaboración propia (2026).

La Figura 6 presenta una vitrina de objetos ornamentales que, si bien reflejan la riqueza material de las culturas amazónicas, carecen de una contextualización que permita comprender su función social, su origen territorial o su relevancia política. Esta ausencia de información limita la capacidad del visitante para interpretar los objetos más allá de su valor estético.

Desde la museología decolonial, esta forma de exhibición puede interpretarse como una fragmentación del conocimiento, donde los objetos son separados de los sistemas culturales que los producen (Mignolo, 2011). En consecuencia, se genera una representación parcial que invisibiliza las relaciones de poder, los procesos históricos y las dinámicas contemporáneas asociadas a estos artefactos. La vitrina, en este sentido, no solo muestra cultura, sino que también la simplifica.

5.4. Temporalidad

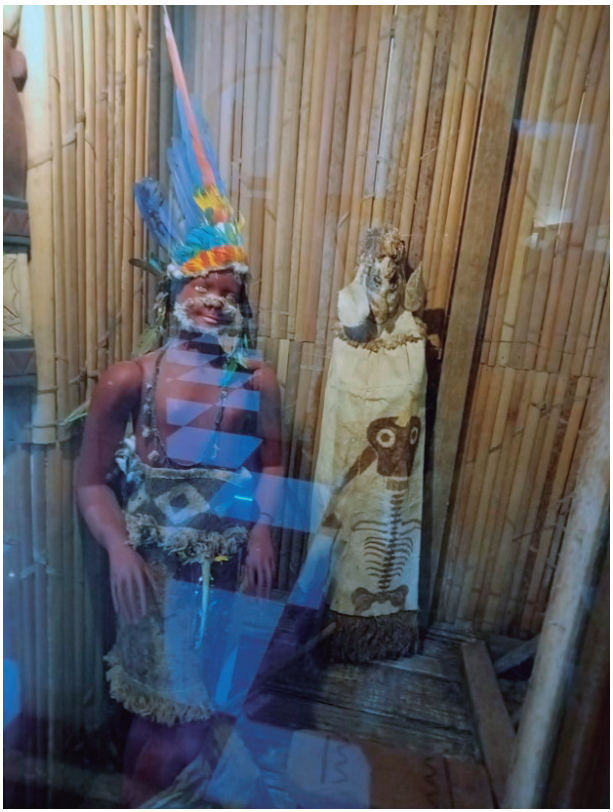
La narrativa museográfica privilegia una representación de los pueblos indígenas anclada en el pasado, asociada a lo ancestral y desvinculada de sus dinámicas contemporáneas. Este énfasis responde a procesos de patrimonialización que fijan las culturas en formas consideradas "auténticas", invisibilizando su carácter dinámico (Smith, 2006). Desde un enfoque decolonial, esta temporalidad reproduce una lógica que sitúa a los pueblos indígenas fuera de la modernidad, limitando su reconocimiento como actores políticos actuales (Mignolo, 2011). En consecuencia, la escasa visibilización de su agencia contemporánea contribuye a una representación despolitizada que reduce la complejidad de sus realidades actuales.

Esta tendencia se observa claramente en la representación mostrada en la Figura 7. La imagen presenta una figura indígena en vestimenta tradicional, ubicada en un entorno escenificado que recrea un contexto cultural. Este tipo de representación refuerza una narrativa en la que los pueblos indígenas son situados en una temporalidad pasada, como si sus formas de vida fueran estáticas y no estuvieran sujetas a cambio o adaptación.

Desde la teoría de la patrimonialización, esta escenificación contribuye a la construcción de una imagen congelada de la cultura, donde lo indígena es asociado con lo tradicional y lo ancestral (Smith, 2006). Esto limita la visibilización de la agencia contemporánea de estos pueblos, así como su participación en procesos políticos, económicos y sociales actuales. En

consecuencia, la figura no representa a sujetos vivos, sino a una idea museificada de la identidad indígena.

Figura 7. Representación museográfica de figura indígena en vestimenta tradicional en contexto estático.



Fuente: Elaboración propia (2026)

5.5. Agencia contemporánea

Se observa una escasa inclusión de referencias a procesos actuales como movimientos indígenas, educación intercultural, consulta previa o conflictos socioambientales, lo que refuerza una representación despolitizada.

Figura 8. Panel informativo sobre pueblos indígenas centrado en descripción cultural, sin referencias a conflictos, territorio o derechos



Fuente: Elaboración propia (2026).

La Figura 8 presenta un panel informativo que describe aspectos culturales de los pueblos indígenas sin incorporar referencias a conflictos territoriales, derechos colectivos o problemáticas contemporáneas. Esta omisión resulta significativa, ya que sugiere una narrativa institucional que privilegia la dimensión cultural por encima de la política.

Desde la ecología política y los estudios decoloniales, esta ausencia no puede entenderse como neutral, sino como una forma de despolitización que invisibiliza las luchas actuales de los pueblos indígenas (Robbins, 2012; Tuck & Yang, 2012). Al excluir estas dimensiones, el museo contribuye a una representación incompleta que limita la comprensión del visitante sobre las condiciones estructurales que afectan a estas comunidades. Así, el panel no solo informa, sino que también silencia, configurando una narrativa que separa cultura y poder.

6. Discusión

Los resultados evidencian que el Museo de Culturas Indígenas Amazónicas responde predominantemente a una lógica de patrimonialización más que a un enfoque intercultural pleno. Si bien reconoce la diversidad

cultural amazónica, esta se representa principalmente desde una perspectiva estética y despolitizada, en concordancia con lo señalado por la literatura sobre museología crítica (Smith, 2006). La limitada inclusión de dimensiones políticas y territoriales evidencia una brecha entre los principios interculturales promovidos por la política cultural peruana y su materialización en el ámbito museográfico (Ministerio de Cultura del Perú, 2020).

Entre los factores que podrían explicar estos resultados se encuentran las limitaciones institucionales, la persistencia de modelos patrimoniales tradicionales y la falta de participación estructural de los pueblos indígenas en la construcción de la narrativa museográfica.

Patrones similares han sido identificados en contextos museográficos de América Latina, donde las instituciones culturales tienden a representar a los pueblos indígenas desde perspectivas estetizadas y descontextualizadas, limitando la incorporación de sus demandas políticas contemporáneas y su agencia territorial (Lonetree, 2012; Tuck & Yang, 2012).

Desde una perspectiva de museología crítica, esto refleja la persistencia de regímenes de representación que privilegian formas de conocimiento institucionalizadas sobre las voces y experiencias indígenas (Bennett, 1995; Clifford, 1997). Asimismo, en línea con la literatura decolonial, esta forma de representación puede interpretarse como una continuidad de estructuras coloniales de producción de conocimiento, donde los pueblos indígenas son representados como objetos culturales antes que como sujetos políticos (Mignolo, 2011).

En las últimas décadas, diversas experiencias de museología colaborativa y comunitaria han cuestionado las formas tradicionales de representación indígena. Lonetree (2012) señala que los museos contemporáneos pueden convertirse en espacios de diálogo, reparación histórica y participación activa de los propios pueblos indígenas en la construcción de sus narrativas culturales.

Adicionalmente, la limitada inclusión de dimensiones como territorio, derechos colectivos y conflictos socioambientales evidencia una desconexión entre el campo cultural y las realidades materiales de los pueblos indígenas. Desde la ecología política, esta omisión no es meramente descriptiva, sino que contribuye a la despolitización de los conflictos contemporáneos, invisibilizando las tensiones asociadas a procesos extractivos y de gobernanza territorial (Robbins, 2012).

En este sentido, el museo no solo representa cultura, sino que también contribuye a delimitar los marcos dentro de los cuales los pueblos indígenas son representados y reconocidos en el espacio público. Esto sugiere la existencia de una brecha estructural entre el discurso intercultural promovido por la política cultural peruana y su materialización en prácticas institucionales concretas (Ministerio de Cultura del Perú, 2020).

Estos hallazgos sugieren la necesidad de repensar los museos no solo como espacios de representación cultural, sino como arenas de disputa política donde se configuran formas de reconocimiento y exclusión.

7. Conclusiones

Los hallazgos muestran una brecha entre los principios de interculturalidad promovidos en la política cultural peruana y las formas de representación observadas en el caso analizado. A pesar del reconocimiento explícito de la diversidad cultural amazónica, las formas de representación observadas responden predominantemente a una lógica de patrimonialización que tiende a estetizar y descontextualizar a los pueblos indígenas, situándolos en una temporalidad pasada y desvinculada de sus dinámicas contemporáneas.

En línea con los aportes de la museología crítica y los enfoques decoloniales, los resultados sugieren que estas representaciones no son neutrales, sino que forman parte de regímenes de producción de conocimiento que reproducen jerarquías epistémicas y limitan la visibilización de los pueblos indígenas como sujetos políticos. La escasa incorporación de dimensiones como territorio, derechos colectivos y conflictos socioambientales evidencia una tendencia a la despolitización, que contribuye a construir una imagen parcial de la realidad indígena en el espacio museográfico.

Asimismo, el estudio pone en evidencia una brecha estructural entre el discurso intercultural de la política cultural peruana y su implementación en prácticas institucionales concretas. Esta brecha sugiere que la interculturalidad, en el ámbito museográfico, puede operar más como una categoría discursiva que como un principio efectivamente materializado en los dispositivos de representación cultural.

Una limitación del estudio radica en que el análisis se concentra en un único caso y no incorpora entrevistas con actores institucionales o representantes indígenas, aspecto que futuras investigaciones podrían desarrollar.

Desde una perspectiva teórica, este trabajo contribuye al debate sobre la relación entre museos, poder y representación en contextos amazónicos, articulando la museología crítica con enfoques decoloniales y de ecología política. En términos de política pública, los resultados subrayan la necesidad de repensar el rol de los museos dedicados a la representación de pueblos indígenas como espacios no solo de exhibición cultural, sino también de co-producción de conocimiento, en los que se incorporen activamente las voces, experiencias y demandas contemporáneas de los pueblos indígenas.

En este sentido, los hallazgos del estudio dialogan con propuestas contemporáneas de museología participativa que promueven una mayor incorporación de las voces indígenas en los procesos curatoriales y en la producción de conocimiento museográfico (Lonetree, 2012).

Finalmente, como líneas de investigación futura, se propone profundizar en metodologías participativas que involucren directamente a actores indígenas en la construcción de narrativas museográficas, así como desarrollar estudios comparativos con otros museos amazónicos para identificar patrones regionales en las formas de representación cultural.

En un contexto marcado por crecientes demandas de reconocimiento y participación indígena, el caso analizado muestra la necesidad de avanzar hacia modelos museográficos más colaborativos, capaces de incorporar las voces, experiencias y perspectivas contemporáneas de los propios pueblos indígenas en la construcción de las narrativas culturales sobre la Amazonía peruana.

Referencias bibliográficas

Bennett, T. (1995). *The birth of the museum: History, theory, politics*. Routledge.

Chaumeil, J. P., Espinosa de Rivero, O., & Cornejo Chaparro, M. (Eds.). (2011). *Por donde hay soplo: Estudios amazónicos en los países andinos*. IFEA.

Clifford, J. (1997). *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*. Harvard University Press.

Escobar, A. (2008). *Territories of difference: Place, movements, life, redes*. Duke University Press.

Espinosa de Rivero, O. (2020). Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana y el cambio climático: Percepciones y propuestas. En E. Salmón (Ed.), *Cambio climático y derechos humanos* (pp. 239–264). Fondo Editorial PUCP.

Flores Ochoa, J. A. (Ed.). (2000). *El hombre y los Andes: Homenaje a Franklin Pease G. Y.* Pontificia Universidad Católica del Perú.

Karp, I., & Lavine, S. D. (Eds.). (1991). *Exhibiting cultures: The poetics and politics of museum display*. Smithsonian Institution Press.

Kirshenblatt-Gimblett, B. (1998). *Destination culture: Tourism, museums, and heritage*. University of California Press.

Lonetree, A. (2012). *Decolonizing museums: Representing Native America in national and tribal museums*. University of North Carolina Press.

Majluf, N., & Wuffarden, L. E. (Eds.). (2001). *La recuperación de la memoria: Perú, 1842–1942*. Museo de Arte de Lima.

Mbembe, A. (2016). Decolonizing the university: New directions. *Arts and Humanities in Higher Education*, *15*(1), 29–45. https://doi.org/10.1177/1474022215618513

Mignolo, W. D. (2011). *The darker side of Western modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press.

Ministerio de Cultura del Perú. (2020). *Política nacional de cultura al 2030*. https://www.gob.pe/institucion/cultura/informes-publicaciones/841303-politica-nacional-de-cultura-al-2030

Pinedo García, D. (2020). Formación del Estado, capital social y movilización indígena en la Amazonía peruana. *Amazonía Peruana*, (33), 29–58. https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi33.25

Robbins, P. (2012). *Political ecology: A critical introduction* (2nd ed.). Wiley-Blackwell.

Santos Granero, F. (2021). La antropología amazónica de cara a la cuarta revolución industrial. *Anthropologica*, *39*(46), 195–226. https://doi.org/10.18800/anthropologica.202101.007

Smith, L. (2006). *Uses of heritage*. Routledge.

Tuck, E., & Yang, K. W. (2012). Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, *1*(1), 1–40.

Yin, R. K. (2018). *Case study research and applications: Design and methods* (6th ed.). SAGE Publications.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 243-267
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/j5k0m580

RESERVA INDÍGENA DE MURUNAHUA: TUTELA DE LA INTANGIBILIDAD TERRITORIAL

MURUNAHUA INDIGENOUS RESERVE: PROTECTION OF TERRITORIAL INTEGRITY

Linsday Estrella Maldonado
Universidad Continental
76055158@continental.edu.pe
https://orcid.org/0009-0004-8375-8956

Andrea Marcelo Mayta
Universidad Continental
76662629@continental.edu.pe
https://orcid.org/0009-0001-6574-6458

Envío: 21 de marzo de 2026 *Aceptación: 2 de junio de 2026* *Publicación: 31 de julio 2026*

Resumen

El presente artículo de investigación describe de qué forma se tutela la intangibilidad territorial en la Reserva Indígena de Murunahua (RIM), reconocida por el Estado peruano. Además, se identifican los instrumentos legales y entidades competentes para su protección, la situación actual de la referida reserva y los derechos que se estarían vulnerando de los Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento y Contacto Inicial (PIACI), albergados en este territorio intangible, mediante una investigación cualitativa de tipo descriptiva en la cual se realizó el análisis documental respecto a la

CC BY

situación de la RIM, asimismo, se entrevistó a cinco especialistas legales en la materia. También, a través de una solicitud de acceso a la información se obtuvo respuesta sobre el caso, por parte de la Dirección de los Pueblos en Situación de Aislamiento y Contacto Inicial (Dirección de Pueblos Indígenas en Aislamiento y Contacto Inicial (DACI, 2024) del Ministerio de Cultura. Esto, en un escenario donde el vínculo entre los PIACI y su territorio incluye distintos ámbitos como el espiritual, cultural, de identidad y supervivencia.

Palabras clave: pueblos indígenas en situación de aislamiento y en contacto inicial, intangibilidad territorial, reserva indígena, territorio.

Abstract

This research article examines how territorial intangibility is protected in the Murunahua Indigenous Reserve (MIR), as recognized by the Peruvian State. It further identifies the legal instruments and competent authorities responsible for its protection, as well as the current situation of the reserve and the rights that may be at risk of violation concerning Indigenous Peoples in Isolation and Initial Contact (PIACI) inhabiting this intangible territory. This is a qualitative, descriptive study. It is based on documentary analysis regarding the situation of the MIR, as well as interviews conducted with five legal experts in the field. Additionally, through a request for access to public information, an official response on the case was obtained from the Directorate for Indigenous Peoples in Isolation and Initial Contact (DACI, 2024) of the Ministry of Culture. This analysis is framed within a context in which the relationship between PIACI and their territory encompasses multiple dimensions, including spiritual, cultural, identity-related, and survival aspects.

Keywords: Indigenous Peoples in Isolation and Initial Contact, territorial intangibility, Indigenous reserve, territory

1. Introducción

En lo más profundo de la Amazonía de Ucayali, extendiéndose hasta la crítica y porosa frontera con Brasil, la Reserva Indígena Murunahua (RIM) representa el último refugio para los pueblos indígenas en aislamiento o contacto inicial: ***Chitonahua/Murunahua***, ***Mashco Piro*** y ***Amahuaca***. Aunque el Estado peruano oficializó su protección en 2016 (D.S. N.º 007-2016-MC) bajo un mandato de intangibilidad territorial, la realidad en el terreno cuenta

una historia distinta. Esta investigación nace de una pregunta incómoda: ¿Es la protección de los pueblos en aislamiento una garantía real o simplemente un compromiso escrito en papel?

A nivel global, la literatura es clara: sin territorio no hay supervivencia. Autores como Giraldo Bedoya y Correa Arias (2022) y Pérez (2019) advierten que la falta de títulos claros sobre tierras ancestrales es el primer paso hacia el conflicto. Sin embargo, el problema va más allá de los mapas oficiales. García (2017), Reinoso y Saccucci (2022) proponen el concepto de "multiterritorialidad", recordándonos que el bosque que las poblaciones aisladas necesitan para vivir no siempre encaja dentro de los límites administrativos trazados desde una oficina.

En el Perú, esta brecha entre la norma y la práctica es alarmante. Investigaciones previas (Ferrer, 2022; Pillaca, 2016) describen una intangibilidad "frágil" que retrocede ante la minería ilegal. Por su parte, Arrasco (2021) y Labán (2023) coinciden en un diagnóstico crítico: el Ministerio de Cultura, limitado por presupuestos simbólicos y falta de logística, termina facilitando indirectamente el avance de madereros y narcotraficantes. Este estudio se sumerge en esa "desprotección fáctica" para evaluar si el marco jurídico actual tiene la capacidad de salvar vidas o si es meramente decorativo.

Metodológicamente, se adopta un enfoque cualitativo. A través del análisis de documentos oficiales y la voz de cinco especialistas en derechos PIACI, se reconstruyó la situación de la RIM. El análisis revela una divergencia crítica: por un lado, la ley prohíbe el ingreso de terceros; por el otro, la ubicación fronteriza y el monitoreo estatal insuficiente facilitan que economías ilegales operen casi sin resistencia en este territorio intangible.

Finalmente, este artículo concluye que la intangibilidad de la RIM es vulnerada sistemáticamente por las propias limitaciones administrativas del Estado, poniendo en riesgo la supervivencia de los PIACI. Más que un análisis legal, estas páginas son un llamado hacia una protección que sea, por fin, integral, sostenida y real.

2. Metodología

Para el análisis de la compleja realidad de la Reserva Indígena ***Murunahua***, se adopta un enfoque cualitativo, de nivel básico y diseño no experimental. Como sostiene Ríos (2019), este marco metodológico permite la

aproximación al escenario de estudio mediante descripciones detalladas, buscando interpretar el fenómeno en su contexto natural. Bajo esta lógica, no se realiza manipulación de variables, determinación que responde a la naturaleza jurídica y social de los Pueblos Indígenas en Aislamiento y Contacto Inicial (PIACI). Debido a que estas zonas geográficas se encuentran legalmente delimitadas y con acceso restringido a terceros —con el fin de garantizar la protección inmunológica y la integridad de estas poblaciones—, la recolección de datos se concentra en fuentes secundarias y testimonios de expertos. Por ello, el estudio se sustenta en dos ejes fundamentales: la tutela de la intangibilidad territorial y la situación de los PIACI, analizados a través del acervo documentario, la información oficial del Estado y la perspectiva de especialistas.

En lugar de buscar representatividad estadística, se prioriza la profundidad del análisis mediante un muestreo no probabilístico por conveniencia (Hernández et al., 2014). Esta muestra se seleccionó a partir de dos vertientes: por un lado, la información estratégica proporcionada por el Ministerio de Cultura; por otro lado, el aporte técnico de expertos con trayectoria en la materia, seleccionados bajo estrictos criterios para asegurar la pertinencia y fiabilidad de los datos, los cuales comprenden: profesionales con experticia en el marco normativo y los derechos humanos de los PIACI; una trayectoria profesional con experiencia técnica y comprobable en la gestión, análisis o defensa legal de estos pueblos; y una afiliación institucional como expertos con ejercicio independiente o vinculados a organizaciones de la sociedad civil con reconocida trayectoria en la Amazonía peruana, tales como Derecho, Ambiente y Recursos Naturales (DAR), la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) y la Sociedad Peruana de Derecho Ambiental (SPDA).

Para la recolección de datos, se empleó el análisis documental (Peña & Pirela, 2007), que permitió el procesamiento de literatura científica y de información estratégica obtenida de la Dirección de Pueblos en Situación de Aislamiento y Contacto Inicial (DACI, 2024) del Ministerio de Cultura mediante mecanismos de transparencia (Ley N.º 27806). Las fuentes documentales se seleccionaron bajo criterios de relevancia temática, idioma español y una antigüedad no mayor a diez años, enfocándose en la intangibilidad territorial de la Reserva ***Murunahua***.

Finalmente, el análisis se complementa con entrevistas estructuradas aplicadas a los expertos seleccionados. Según Corbetta (2007), este forma-

to facilita la comparación sistemática de las posturas técnicas respecto a la protección del territorio. De este modo, la triangulación entre la evidencia documental, los datos oficiales y la perspectiva especializada permite reconstruir la situación de la reserva bajo un rigor académico y técnico, evitando interpretaciones subjetivas y garantizando la neutralidad de los hallazgos.

3. Algunos planteamientos teóricos

3.1. La autodeterminación territorial

La comprensión de la autodeterminación territorial para autores como Figuera y Ariza (2015), es como una dimensión de la autodeterminación, que, de la mano con las dimensiones cultural, política y económica; destacan el vínculo indisoluble de los pueblos indígenas y sus territorios. En esta misma línea, Montalván y Wences (2022), precisan que, para el ejercicio de la autodeterminación, el territorio es esencial, caracterizado por ser indivisible, dinámico, constitutivo de identidad y memoria colectiva. Además, resaltan que el territorio trasciende la noción de propiedad, al ser la base de la existencia de los pueblos indígenas.

Desde un enfoque multiculturalista, Errasti (2011), reflexiona sobre el ejercicio de la autodeterminación a través de la autonomía territorial, buscando un equilibrio entre soberanía y cultura; sin embargo, señala limitaciones en las respuestas estatales.

Autores como Rangel (2023), en repaso de lo planteado por Anaya (2004), exponen que históricamente, los pueblos indígenas han sido tratados como entidades de interés público más que como sujetos de derechos, promoviendo la restricción de su autodeterminación y el despojo territorial. Reafirmando que la autodeterminación constituye el derecho base para el ejercicio de otros derechos indígenas, sustentado en principios de democracia y soberanía (Anaya, 2004).

3.2. Teoría de los archipiélagos de territorios indígenas

La consolidación de la autodeterminación indígena, desde la perspectiva de Merino (2024), se materializa mediante la creación de Gobiernos Territoriales Autónomos y su reconocimiento como territorio integral. No obstante, el autor señala la existencia de dificultades en su implementación a razón del carácter continuo y no continuo del territorio amazónico, marcado

por presencia de colonos y su fragmentación, incluso en áreas tituladas formalmente (Surrallés, 2018).

En este escenario Merino (2024) destaca la Teoría de los Archipiélagos de Territorios Indígenas (ATI), desarrollada por Esbach et al. (2025), la cual se basa en la relacionalidad insular (Pugh, 2018) y concibe a los territorios como espacios fragmentados, pero interconectados. Cuestionando las visiones homogéneas sobre el territorio y plantea la gestión adaptativa sustentada en la autodeterminación, orientada a contrarrestar los efectos de la colonización y las actividades extractivas, además de fomentar la reconexión con el territorio, la cultura y comunidad. De ello, Esbach et al. (2025) proponen tipologías de territorios indígenas, Siendo dos categorías, la primera asociada con archipiélagos y la segunda con territorios únicos. Los autores, Esbach et al. (2025) señalan que se debe tener en consideración la heterogeneidad de los Territorios Indígenas en el Amazonas, ya que, mediante estas, se podrá impulsar diversas respuestas que promuevan la conservación y cuidado de la biodiversidad.

3.3. Conceptualización del territorio y la territorialidad

i) Intangibilidad y territorio

En el ámbito de las poblaciones indígenas, el territorio supera la noción de espacio geográfico para configurarse como un ámbito integral indispensable para la subsistencia material, lingüística y cultural de la comunidad, caracterizado por procesos dinámicos de reproducción identitaria y memoria colectiva (Montalván y Wences, 2022; Surrallés y García, 2018). Por su parte, la territorialidad constituye la práctica social y el ejercicio de libre determinación mediante el cual los pueblos originarios preservan sus estructuras organizativas y usos ancestrales del hábitat (Herrera y Herrera, 2020). Para los Pueblos Indígenas en Aislamiento y Contacto Inicial (PIACI), esta dimensión territorial se encuentra indisolublemente ligada al derecho a la vida, operando como una condición fundamental para su autodeterminación frente a presiones extractivas o modelos de ordenamiento externos (Berraondo, 2011; Figuera y Ariza, 2015).

Definición y alcances de la intangibilidad territorial

La intangibilidad territorial se define como la prohibición legal de desarrollar actividades de carácter económico o asentamientos de terceros dentro de un área delimitada para garantizar la seguridad de una población

(Cerqueira et al., 2019). En la doctrina se identifican dos vertientes de este principio aplicadas a las denominadas PIACI:

- Intangibilidad relativa: Régimen adoptado formalmente en el artículo 5 de la Ley N.º 28736 (Ley PIACI). Aunque veta el ingreso de agentes externos, faculta al Estado a levantar la restricción para explorar o explotar recursos naturales bajo criterios de "necesidad pública" o interés nacional.
- Intangibilidad absoluta: Enfoque técnico defendido por la doctrina (García, 2017; Labán, 2023) y respaldado por instrumentos de la OAC-NUDH (2012). Sostiene una proscripción irrestricta e inalterable de acceso debido a la extrema vulnerabilidad inmunológica y biológica de los PIACI, argumentando que cualquier excepción legal desnaturaliza la protección de su derecho fundamental a la vida.

Asimismo, se identifica que, a nivel doctrinal, se reconoce a la transitoriedad como una característica de la intangibilidad territorial, ya que su vigencia se encuentra supeditada a que la población de la reserva conserve su condición de aislamiento o contacto inicial (Quispe, 2021).

ii) Amenazas extractivas, actividades ilegales y otros

El pleno ejercicio de derechos fundamentales de los PIACI no se encuentra exento de ciertas actividades que podrían representar un peligro; muestra de ello, la Asociación ProPurús et al. (2023) realizó un informe de diagnóstico respecto a la RIM, donde se determinó la existencia de tala ilegal, tráfico de tierras y actividades relativas al narcotráfico.

- Tala ilegal

La presencia de madereros ilegales no es reciente y de acuerdo al análisis de Alva (2024), esta amenaza surge de la tala de especies particulares como la caoba. Asimismo, el referido informe detalla que su presencia habría forzado el contacto inicial en este territorio cuando contaba con la categoría de Reserva Territorial, hecho que afectó la salud y vida de la población.

En el informe de diagnóstico de la Asociación ProPurús y otros, se proporciona información actualizada respecto a la RIM, señalando el reporte de puntos de tala ilegal dentro de la reserva, ubicados al lado suroeste de la reserva, identificados por organismos del Estado. Además, otro punto se halló en la comunidad de Raya, entre las quebradas Cuchillo y Piyuya. De lo último mencionado, el referido diagnóstico detalla que, a la fecha la referida

comunidad cuenta con una multa administrativa impuesta por el Organismo de Supervisión de los Recursos Forestales y de Fauna Silvestre - OSINFOR.

- Tráfico de tierras

Traficantes e invasores que emplean tierras para cultivos ilícitos como el de la hoja de coca, han ido solicitando la titulación de sectores ubicados en las cuencas de los ríos Inuya y Mapuya. Asimismo, habrían invadido zonas que fueron solicitadas para ampliar el territorio de comunidades nativas de la zona.

- Actividades relativas al narcotráfico

Aproximadamente más de 55 pistas de aterrizaje, fueron identificadas en el 2019 en la región de Ucayali, utilizadas por el narcotráfico. Se señala, que en un principio la habilitación de estas pistas fue a razón de la evangelización, con el pasar del tiempo, su uso cambió. Registrando en la actualidad vuelos hasta dos veces por semana para el transporte de cocaína, tal es el caso, de la pista de aterrizaje de San Juan de Inuya, colindante al río Inuya. Preocupantemente, se advirtió otras pistas de aterrizaje como Nuevo San Martín y otros.

Estos "caminos ilegales, informales o no registrados" (párr. 1), según Salazar y Brehaut (2025) incrementaron a partir del 2022, añaden que, existen alrededor de 100 kilómetros de camino forestal construido en la referida región sin título habilitante, esto a razón de concesiones forestales otorgadas que promueven el narcotráfico en el sector.

Las otras amenazas

- Gestión administrativa sobre el plan de vigilancia

El Plan de Vigilancia de la RIM, aprobado mediante Resolución Ministerial N°453-2016-MC, constituye un instrumento operativo clave para garantizar la protección de estos pueblos. Su normativa de sustento, basada en la Ley PIACI y su Reglamento, establece que las acciones de monitoreo y vigilancia deben ser sistemáticas, integrales y coordinadas entre el Viceministerio de Interculturalidad (VMI), la Dirección de los Pueblos en Situación de Aislamiento y Contacto Inicial (DACI, 2024) , la Dirección General de Derechos de Pueblos Indígenas (DGPI) y los agentes de protección, lo cual permite prevenir amenazas externas y detectar tempranamente cualquier infracción que pueda afectar a los PIACI.

Sin embargo, el abogado Carlos Quispe Dávila, uno de los especialistas entrevistados en el marco de esta investigación, destacó que la vigencia de este plan establece un periodo del 2017 al 2021, es decir, que las actuaciones interdisciplinarias implementadas a la fecha, habiendo transcurrido cinco años, corresponden a un plan cuya actualización resulta indispensable.

Por otra parte, de la información brindada por la DACI, en el marco de esta investigación, la RIM cuenta con dos puestos de control y vigilancia llamados Inmaculada y Dulce Gloria, ubicados en los distritos de Raymondi y Yurúa. Asimismo, se detalla que, en los años 2024 y 2025, se han llevado a cabo un aproximado de 40 patrullajes y 20 monitoreos para una extensión de más de 470 mil hectáreas.

- Leyes de infraestructura vial

Las actividades que no ostentan un origen ilícito y que resultan una amenaza para la RIM. Tal como, Salazar y Brehaut (2025) destacan, un planteamiento normativo que legaliza caminos abiertos ilegalmente, afectando a 22 comunidades nativas. Siendo el Proyecto de Ley N.º 6960/2023-CR, impulsado por la congresista Jenny Luz López Morales, cuya finalidad es declarar de interés nacional y necesidad pública, la construcción de la carretera UC-105 Nueva Italia Puerto Breu.

Esta carretera, para Pimenta (2022), es el resultado de las invasiones madereras ocurridas desde el principio de los 2000, de apertura desde el río Amonia, en Yurúa. Deviniendo en la afectación indirecta o directa de a más de 30 comunidades en esta zona fronteriza. Esta explotación ilegal y depredadora de la Amazonía aflora en complicidad de la inversión privada ilegal y con el actuar omiso de las autoridades.

En entrevista, sobre la construcción de la carretera a Pilar Delpino, investigadora y geógrafa, señala que esta, repotenciará actividades ilegales "distorsionando la economía de la región" (Epicentro TV, 2025, 0:16:32) . De ello, la Fundación para la Conservación y Desarrollo Sostenible (2024) detalla que la carretera posee el mayor potencial logístico para promover las economías ilegales, contando como principal beneficiario al grupo ilegal internacional Comando Vermelho.

Al respecto, el Instituto de Defensa Legal - IDL (Instituto de Defensa Legal [IDL], 2024), especificó que, también "representa una amenaza" (párrafo 11) contra los Pueblos Indígenas en Aislamiento (PIA) al ubicarse cercano a la Reserva Indígena Murunahua, en la provincia de Atalaya. A

pesar de las múltiples advertencias y en seguimiento del Proyecto de Ley N.º 6960/2023-CR, observamos su consolidación legislativa, el pasado 3 de noviembre del 2025, tras la promulgación de la Ley N.º 32488.

iii) Límites de la protección estatal de la Reserva Indígena

La protección de la intangibilidad territorial de los PIACI se articula mediante un marco legal sancionador y una estructura institucional especializada:

- Sustento normativo y sancionador: A nivel supranacional, se fundamenta en el Convenio N.º 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. A nivel interno, la Ley N.º 28736 y la Ley Forestal (Ley N.º 29763) prohíben el otorgamiento de títulos habilitantes en estas áreas. Asimismo, el Decreto Legislativo N.º 1374 establece un régimen administrativo sancionador que castiga el aprovechamiento de recursos por terceros con multas de hasta 1000 UIT, decomisos e inhabilitaciones.
- Estructura Institucional: El Ministerio de Cultura, a través del Viceministerio de Interculturalidad, ejerce la rectoría de la protección. Su estructura operativa se distribuye en tres instancias técnicas:
  - Dirección de Pueblos en Situación de Aislamiento y Contacto Inicial (DACI, 2024): Actúa como la autoridad instructora que evalúa e inicia el procedimiento administrativo sancionador.
  - Dirección General de Derechos de los Pueblos Indígenas (DGPI): Funciona como la autoridad fiscalizadora y sancionadora competente.
  - Agentes de Protección: Servidores civiles en campo encargados del monitoreo físico y la alerta temprana dentro de las reservas.
  - Coordinación Transsectorial y Civil: Dada la naturaleza del territorio, las políticas de vigilancia del Ministerio de Cultura demandan la articulación obligatoria con ministerios estratégicos (Interior, Defensa, Salud, Ambiente, entre otros) y gobiernos subnacionales. Finalmente, la fiscalización técnica e independiente es respaldada por organizaciones de la sociedad civil y gremios indígenas como AIDESEP, DAR y la SPDA.

La evidencia académica contemporánea identifica limitaciones normativas, estructurales y operativas en el Estado peruano que condicionan la efectividad del régimen de protección de las reservas indígenas:

- Deficiencias normativas: Los análisis de la legislación nacional evidencian que los estándares internacionales de protección se aplican de manera parcial (Arrasco, 2021). Disposiciones específicas de la normativa interna —como el carácter transitorio de la intangibilidad territorial— restringen el alcance de la tutela estatal y actúan como factores de vulnerabilidad que facilitan el desarrollo de actividades extractivas ilícitas, entre ellas la minería ilegal (Pillaca, 2016).
- Deficiencias estructurales: Los diagnósticos sobre los modelos de gestión actuales concluyen que el sistema es deficiente para salvaguardar de forma simultánea la integridad física, cultural y territorial de los PIACI, lo que plantea la necesidad de reformular las políticas públicas bajo un enfoque que priorice la inviolabilidad del hábitat ancestral (Ferrer, 2022).
- Deficiencias operativas y presupuestales: En el ámbito sectorial, se constata una limitación sistemática en el Ministerio de Cultura, caracterizada por la escasez de recursos presupuestales, logísticos y técnicos (Labán, 2023). Esta precariedad institucional se evidencia materialmente en la Reserva Indígena Murunahua, donde se dispone únicamente de dos puestos de control y vigilancia —denominados Inmaculada y Dulce Gloria— para custodiar una extensión territorial de 470,305.89 hectáreas, situación que se complejiza ante la ausencia de un Plan de Vigilancia actualizado.

  Respecto a las acciones de mitigación ejecutadas en el periodo 2024-2025, la Dirección de Pueblos en Situación de Aislamiento y Contacto Inicial (DACI, 2024) del Ministerio de Cultura, mediante solicitud de acceso a la información pública, reportó el desarrollo de un aproximado de 40 patrullajes de control por las cuencas de acceso y un estimado de 20 monitoreos territoriales de carácter multisectorial.

  Desde una perspectiva de gestión y cobertura geográfica, la implementación de estas medidas evidencia una asimetría respecto a la magnitud del área protegida. La ejecución de 40 patrullajes y 20 monitoreos en un bienio resulta cuantitativamente limitada para asegurar la vigilancia efectiva de más de 470,000 hectáreas.

Asimismo, la existencia de solo dos puestos operativos representa una densidad de control baja para la extensión y complejidad geográfica de la reserva, lo que denota la necesidad técnica de incrementar la infraestructura de vigilancia y la frecuencia de las intervenciones a fin de garantizar la integridad territorial y mitigar los riesgos de incursión externa de manera continua.

iv) Gobernanza indígena y estrategias

Frente a los vacíos en la protección estatal, las organizaciones indígenas y la academia proponen la implementación de corredores territoriales como estrategia de gestión a macroescala. Huertas (2015) define al corredor territorial como un espacio geográfico continuo que conecta áreas amplias para facilitar el flujo biológico, el libre tránsito de las poblaciones y la conservación de la biodiversidad. En el ámbito de la gobernanza, funciona como un mosaico de derechos de tenencia que articula diversos polígonos legalmente demarcados, permitiendo una actuación coordinada entre el Estado y las organizaciones nativas que abarca tanto las reservas como sus zonas aledañas (Soria, como se citó en Merino, 2024). No obstante, Merino (2024) advierte que esta herramienta carece actualmente de reconocimiento legal y regulación dentro del marco normativo peruano.

A pesar de esta ausencia de regulación formal, la figura de los corredores territoriales ya es utilizada de manera fáctica en algunas zonas del país por las propias organizaciones indígenas para la gestión de sus espacios tradicionales. Debido a que los ámbitos de desplazamiento de las poblaciones en aislamiento superan los límites político-administrativos artificiales, los gremios nativos sostienen que este modelo de conectividad debería aplicarse formalmente para los PIACI, integrando las reservas existentes con sus áreas de amortiguamiento para contener las presiones externas de forma integral.

De forma complementaria, la adopción de una intangibilidad territorial absoluta constituye la principal demanda jurídica para salvaguardar a estas poblaciones. Este estándar implica la prohibición total, irrestricta e inalterable de cualquier actividad económica o ingreso de agentes externos a las reservas, rechazando excepciones por "necesidad pública" ante el riesgo de colapso epidemiológico y demográfico de los colectivos en aislamiento (Quispe, 2021). Sin embargo, la vigencia de este principio se ve comprometida por el régimen de intangibilidad relativa del artículo 5 de la Ley N.º 28736, el

cual introduce una flexibilidad normativa que debilita la seguridad jurídica de estos territorios.

Esta flexibilización expone una asimetría regulatoria por parte del Estado peruano: el ordenamiento jurídico garantiza una intangibilidad absoluta dentro de las Áreas Naturales Protegidas para la conservación ambiental, pero no replica el mismo rigor en los territorios PIACI para asegurar la supervivencia humana (Land Is Life, 2019). Al respecto, Berraondo (2011) y García (2017) coinciden en que el territorio es un elemento indisociable del derecho a la vida, por lo que la intangibilidad debe operar como una garantía permanente y no como una restricción transitoria sujeta a intereses de terceros.

Finalmente, la persistencia de excepciones legales bajo el modelo actual facilita la superposición de derechos a favor de actividades extractivas, anteponiendo criterios utilitaristas a la seguridad de las poblaciones vulnerables (Labán, 2023). Por ello, la literatura especializada sostiene que el establecimiento oficial de corredores territoriales, vinculados a un estándar de intangibilidad absoluta, es la estrategia viable para transformar la protección de los PIACI de un marco meramente declarativo a una garantía material y efectiva.

4. Resultados y discusión de la investigación

4.1. Instrumentos legales y entidades competentes

La arquitectura legal que sostiene la Reserva Indígena Murunahua se presenta, en primera instancia, como un blindaje inexpugnable. El Convenio N.º 169 de la OIT y las directrices de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH, 2012) no son solo referencias académicas; representan obligaciones vinculantes que exigen al Estado peruano garantizar la intangibilidad territorial como una condición *sine qua non* para la vida. Sin embargo, al descender al plano nacional, este mandato internacional colisiona con una estructura normativa que parece haber sido diseñada con una puerta de salida: la "intangibilidad relativa". El artículo 5, literal c, de la Ley N.º 28736 (Ley PIACI), introduce una excepción por "necesidad pública" que despoja al territorio de su carácter sagrado, permitiendo que intereses extractivos desplacen la seguridad de los pueblos Chitonahua/Murunahua, Mashco Piro y Amahuaca bajo una ambigua justificación estatal.

Esta fragilidad normativa se traslada a una institucionalidad que padece de una anemia operativa crónica. Si bien el Ministerio de Cultura, a través del Viceministerio de Interculturalidad, es el ente rector del Régimen Especial Transectorial, su capacidad de incidencia es limitada. El análisis revela que direcciones como la DACI y la DGPI operan con presupuestos que apenas alcanzan para la gestión administrativa, dejando la vigilancia de la reserva en manos de agentes de protección que, pese a ser la primera línea de defensa, carecen del respaldo logístico y la autoridad necesaria para frenar incursiones de alto impacto. El sistema sancionador, reforzado por el Decreto Legislativo N.º 1374, termina siendo una herramienta reactiva: se sanciona el daño cuando este ya es irreversible, evidenciando que el Estado ha fallado en su rol preventivo.

Finalmente, la tutela de la intangibilidad se dispersa en una burocracia transectorial que rara vez se materializa en el bosque. Aunque la norma exige la coordinación de ministerios como Defensa e Interior con los gobiernos regionales, la realidad muestra una articulación inconexa donde la Reserva Murunahua queda relegada al último peldaño de las prioridades políticas. Ante este vacío estatal, la labor de la Defensoría del Pueblo y de organizaciones como AIDESEP y DAR resulta indispensable, no solo como vigilantes, sino como denunciantes de un sistema que, bajo la apariencia de un orden jurídico sólido, oculta una desprotección sistemática. En última instancia, el andamiaje jurídico peruano funciona más como un paliativo burocrático que como un verdadero escudo territorial, dejando la vida de los aislados a merced de la voluntad política de turno.

4.2. Situación actual de la Reserva Indígena Murunahua

- De reserva territorial a reserva indígena

La Reserva Indígena de Murunahua fue creada inicialmente como Reserva Territorial el 1 de abril de 1997 por la Dirección Regional Agraria de Ucayali, contando con una extensión de 481,560 hectáreas. Posteriormente, en el 2012 se inició su proceso de adecuación y recategorización conforme a la Ley N.º 28736 (Ley PIACI), el cual comprendió las etapas de reconocimiento de pueblos indígenas y categorización. En este marco, mediante el Decreto Supremo N.º 001-2014-MC se reconocieron cuatro pueblos indígenas (tres en aislamiento: Mascho Piro, Murunahua y Chitonahua, y uno en contacto inicial: Amahuaca).

Posteriormente, mediante el Decreto Supremo N.º 007-2016-MC, se otorgó la categorización oficial como Reserva Indígena, con el objetivo de proteger los derechos, el hábitat y la integridad de estos pueblos. No obstante, el Ministerio de Cultura (s.f.) en la Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios del Perú (BDPI) presenta la identificación de los pueblos Chitonahua y Murunahua como uno mismo, por lo que se consideran tres grupos: Chitonahua/Murunahua, Mashco Piro y Amahuaca.

Esta reserva se encuentra ubicada en los distritos de Antonio Raymondi y Yurúa, en la provincia de Atalaya y el departamento de Ucayali. Asimismo, cuenta con un área actual de 470,305.89 hectáreas.

4.3. Los derechos vulnerados en la Reserva Indígena de Murunahua

La inoperancia del Estado en la RIM no es un simple vacío administrativo, sino el detonante de una vulneración en cadena que asfixia la supervivencia de los pueblos Chitonahua/Murunahua, Mashco Piro y Amahuaca. Como sostienen los especialistas, el primer eslabón roto es la intangibilidad territorial, la cual debe garantizar que ningún tercero ingrese al área protegida ni aproveche sus recursos naturales. Este derecho, concebido como un cordón sanitario y vital para el "no contacto", se desmorona ante el avance impune de la tala ilegal y la consolidación de rutas del narcotráfico, el Estado ha desmantelado el único refugio que garantiza el "no contacto". La reserva ha dejado de ser un santuario para convertirse en un territorio de libre tránsito para agentes externos, invalidando la protección soberana de estos pueblos originales.

Esta fractura del cerco territorial impacta directamente en el derecho a la vida y a la salud, cuya vulneración se justifica en la absoluta fragilidad inmunológica que caracteriza a los PIACI. Para un grupo en aislamiento como los Mashco Piro y los Chitonahua/Murunahua, el ingreso de un tercero no es una intrusión geográfica menor; es la introducción de un arma biológica invisible. El contacto forzado, derivado de la nula fiscalización estatal, expone a estos pueblos a patógenos comunes para la sociedad mayoritaria pero letales para su organismo, transformando la desidia gubernamental en una omisión que linda con el etnocidio. En la Murunahua, el rastro de un campamento maderero es el precursor de epidemias masivas que podrían exterminar a familias enteras de estos pueblos antes de que el Estado siquiera detecte su presencia. La ausencia de vigilancia no es solo negligencia, es una sentencia de muerte biológica ejecutada por omisión.

Finalmente, se identifica una transgresión crítica al derecho a la autodeterminación territorial. Este derecho se fundamenta en la decisión soberana y milenaria de los Chitonahua/Murunahua, Mashco Piro y Amahuaca de permanecer fuera del contacto con la sociedad nacional. Sin embargo, esta voluntad es sistemáticamente violada cuando el Estado prioriza una "necesidad pública" o permite la fragmentación de su hábitat por economías extractivas. La justificación de esta vulneración reside en la violencia de la interferencia: al no garantizar un territorio libre de extraños, el Estado anula la capacidad de estos pueblos para decidir su propio destino, forzándolos a un desplazamiento errante y desesperado dentro de su propio hogar. Así, la vulneración de estos derechos revela que hoy, en la frontera, la vida de los aislados se encuentra en un estado de emergencia terminal, sacrificada en el altar de la indiferencia institucional.

Entonces, ¿de qué manera se tutela la intangibilidad territorial de la Reserva Indígena Murunahua?

El estudio realizado evidencia que la normativa del Estado peruano sobre la RIM, adopta una intangibilidad territorial relativa, en congruencia con el artículo 5.c de la Ley PIACI y a lo señalado por Quispe (2021), condicionando excepcionalmente la intervención estatal por razones de necesidad pública. Esta postura responde tanto a la concepción del territorio como recurso aprovechable como al cumplimiento de compromisos internacionales, como el Convenio 169 de la OIT y a requerimientos vinculados a proyectos extractivos.

La referida excepción legal expone a los territorios PIACI a amenazas significativas, facilitando actividades que pueden afectar su integridad física y cultural, en línea con estudios comparados en la región (Land Is Life, 2019). De ello, esta investigación identifica una tensión con la postura de intangibilidad absoluta, promovida por representantes PIACI, quienes rechazan cualquier intervención externa, al representar un riesgo a la vida, salud y autodeterminación de estos pueblos, entendida esta última como inseparable del control territorial (Montalván y Wences, 2022).

Es así que, se configura el derecho fundamental de la intangibilidad territorial para la subsistencia de los PIACI, correspondiendo a los ámbitos éticos y de derechos humanos, en conformidad con el Convenio 169 de la OIT. No obstante, la intangibilidad relativa promovida por la legislación peruana se muestra como una norma susceptible a interpretaciones que debilitaría la protección de los PIACI.

Cabe destacar, que la propuesta de intangibilidad absoluta encuentra respaldo en estudios internacionales que destacan la centralidad del territorio en la vida indígena, a través de nociones como la "ancestralidad" y la "multiterritorialidad" (Giraldo Bedoya & Correa Arias, 2022; Reinoso & Saccucci, 2022), así como en análisis que advierten limitaciones normativas en su protección (Pérez, 2019). Además, se alinea con desarrollos teóricos que reconocen la intangibilidad territorial como un derecho fundamental e irrestricto para garantizar la supervivencia física y la integridad cultural de los PIACI (Berraondo, 2011; García, 2017; Labán, 2023; Montalván y Wences, 2022).

5. Conclusiones

i) Instrumentos y entidades competentes

El ordenamiento jurídico aplicable a la protección de los Pueblos Indígenas en Aislamiento y en Contacto Inicial (PIACI) cuenta con un amplio respaldo normativo; a nivel internacional, destaca el Convenio 169 de la OIT y las declaraciones de las Naciones Unidas y Americana, mientras que a nivel nacional se sustenta en la Constitución Política del Perú, la Ley N.º 29763 (Ley Forestal y de Fauna Silvestre) y la Ley N.º 28736 (Ley PIACI). No obstante, el reconocimiento formal de estas prerrogativas fundamentales no se traduce en una ejecución operativa eficaz para el caso de la Reserva Indígena Murunahua (RIM).

Esta brecha entre la norma y la realidad responde a factores institucionales críticos: la escasez de recursos presupuestarios, la desarticulación interinstitucional y la fragmentación de competencias. Si bien el marco legal prevé un Régimen Especial Transectorial (RET) liderado por el Ministerio de Cultura para evaluar, planificar y supervisar dicha protección, la rectoría resulta insuficiente por sí sola. Se concluye que la eficacia del sistema depende de transitar hacia un modelo de gobernanza intersectorial que integre de manera vinculante a los demás sectores ministeriales, a los gobiernos regionales y locales.

ii) Situación geográfica, administrativa y amenazas de la RIM

La RIM de 470,305.89 ha., situado en la región de Ucayali, alberga a los PIACI Chitonahua/Murunahua, Mascho Piro y Amahuaca. En la actualidad,

cuenta con dos puestos de control y vigilancia llamados Inmaculada y Dulce Gloria, ubicados en los distritos de Raymondi y Yurúa. Asimismo, durante los años 2024 y 2025, según especifica la Dirección de Pueblos Indígenas en situación de Aislamiento y Contacto Inicial, se llevaro a cabo un aproximado de 40 patrullajes y 20 monitoreos

Pese a los esfuerzos mencionados, ésta zona de protección enfrenta una situación crítica y compleja, caracterizada por diversas amenazas que ponen en riesgo la integridad territorial y la supervivencia de los PIACI, como: la tala ilegal de árboles, tráfico de tierras, actividades relativas al narcotráfico, la gestión administrativa sobre el plan de vigilancia no vigente a la fecha y las leyes de infraestructura vial (la Ley N.º 32488), que podrían consolidar un escenario de indefensión aún más difícil para estos pueblos.

iii) Derechos potencialmente vulnerados

Se concluye que las omisiones en la protección estatal darían lugar a un contexto en el cual un bloque de derechos interdependientes se encontrarían potencialmente vulnerados. Inicialmente, se produciría un menoscabo en las garantías de intangibilidad y autodeterminación territorial de los PIACI; situación que repercutiría de manera inmediata en el detrimento de los derechos a la vida y la salud, debido a la extrema dependencia que estas poblaciones de especial protección mantienen con su entorno geográfico.

6. Recomendaciones

Tras determinar las falencias en la tutela de la Reserva Indígena Murunahua (RIM), se proponen las siguientes rutas de acción para el Estado peruano:

Hacia una intangibilidad absoluta e irrestricta. Es imperativo transitar de una "intangibilidad relativa" a una intangibilidad absoluta e irrestricta. El Estado debe prohibir por ley cualquier ingreso o actividad económica en áreas con presencia de pueblos en aislamiento (PIA). Para los pueblos en contacto inicial (PICI), se recomienda implementar zonas de amortiguamiento que sirvan como espacios de protección y contención frente a amenazas externas, garantizando así su seguridad y bienestar.

Reingeniería territorial: El enfoque de los archipiélagos. Se recomienda una reingeniería teórica de la intangibilidad territorial bajo el enfoque de "archipiélagos territoriales". Esta perspectiva exige que el Estado trascienda la

visión de reservas como islas estáticas y reconozca que los PIACI poseen una territorialidad dinámica y transfronteriza. Bajo esta premisa, es imperativo validar e integrar instrumentos como los corredores territoriales, las zonas de amortiguamiento y las Medidas Efectivas de Conservación Basadas en Áreas (OMEC). Este nuevo modelo de gobernanza debe transformar el rol de las comunidades colindantes: de ser meros vecinos geográficos a convertirse en aliados estratégicos en la vigilancia y defensa de la autonomía indígena. Solo mediante esta arquitectura territorial integrada se podrá garantizar un blindaje real al derecho a la vida y la autodeterminación de los pueblos de la RIM frente a las presiones externas.

Implementación jurídica de los Corredores Territoriales. Es imperativo incorporar la figura del "Corredor Territorial" en la normativa nacional para superar el actual modelo de reservas estáticas, el cual resulta insuficiente para proteger el tránsito ancestral de los PIACI. Esta propuesta, impulsada por las organizaciones indígenas, busca extender la seguridad jurídica a las áreas colindantes y asegurar la continuidad de sus desplazamientos milenarios. Su implementación permitiría:

- Garantizar la conectividad ecosistémica: Evita la fragmentación del hábitat entre reservas vecinas frente a concesiones o proyectos viales.
- Blindar el "no contacto": Otorga estatus legal de protección a espacios de tránsito que hoy son vulnerables, brindando una protección eficaz ante el avance de actividades extractivas y otras amenazas externas.

Al reconocer la movilidad de los pueblos, el corredor territorial deja de ser una categoría geográfica para convertirse en un mecanismo de supervivencia frente a una legislación que hoy los pretende confinar en islas territoriales.

Actualización del Plan de Vigilancia. Dadas las amenazas en la Reserva Indígena Murunahua, es urgente actualizar su Plan de Vigilancia bajo tres ejes estratégicos:

- Gestión de Riesgos: incorporar escenarios críticos como el narcotráfico, la tala ilegal y la presión de infraestructura, estableciendo zonas de amortiguamiento para frenar el avance sobre el territorio.
- Fortalecimiento Operativo: Es vital incrementar el presupuesto para patrullajes y emplear tecnología de punta, como drones y monitoreo satelital, debido a la gran extensión de la reserva.

- Articulación e Interculturalidad: Proponer un mecanismo de información real entre el Estado y las organizaciones indígenas, junto con programas de sensibilización para las poblaciones colindantes.

Fortalecimiento presupuestal e intercultural. La protección no puede ser sólo declarativa. Los datos de la DACI (2024-2025) demuestran que los patrullajes actuales son insuficientes frente a las economías ilícitas. Es vital:

- Incrementar sustancialmente el presupuesto del MINCUL para duplicar puestos de vigilancia y frecuencia de monitoreos.
- Capacitar a los servidores públicos locales con un enfoque intercultural, evitando que la burocracia estatal sea, por desconocimiento, una amenaza más para los pueblos.

Derogatoria de la Ley N.º 32488 (Carretera UC-105). Se recomienda la derogación inmediata del literal k) del artículo único de la Ley N.º 32488. Declarar de interés nacional la carretera UC-105 es sentenciar a la Reserva Murunahua. Esta vía:

- Facilita la logística del narcotráfico y la tala ilegal en Atalaya.
- Elimina zonas de amortiguamiento críticas.
- Aumenta el riesgo de contactos forzados, los cuales, dada la fragilidad inmunológica de los PIA, podrían derivar en un etnocidio biológico.

Referencias bibliográficas

Alva Alvarado, A. (2024). Amenazas principales para comunidades no contactadas y en contacto inicial frente a la globalización en el Perú. *Justicia Ambiental*, *4*(6), 17–32. https://doi.org/10.35292/justiciaambiental.v4i6.1031

Anaya, S. (2004). *Indigenous Peoples in International Law.* Oxford University Press. https://books.google.com.mx/books?id=sb-qGM5-gB8C&printsec=copyright#v=onepage&q&f=false

Anaya, S. J. (2004). *Indigenous peoples in international law* (2.ª ed.). Oxford University Press.

Arrasco Díaz, A. (2021). *Estándares del derecho internacional de los derechos humanos para la protección de los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial y su adecuación en la legislación peruana* [Tesis de licenciatura, Universidad de San Martín de Porres]. Repositorio Institucional - USMP. https://alicia.concytec.gob.pe/vufind/Record/RENATI_52d1659fc09c4458143f92e4902c0bdf

Arrasco Díaz, A. (2021). *Estándares del Derecho Internacional de los Derechos Humanos para la protección de los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial y su adecuación en la legislación peruana*. https://alicia.concytec.gob.pe/vufind/Record/RENATI_52d1659fc09c4458143f92e4902c0bdf

Asociación ProPurús, Organización Regional Aidesep Ucayali, & Derecho, Ambiente y Recursos Naturales. (2023). *Estado de las reservas indígenas en Ucayali: Diagnóstico rápido y propuestas*. https://dar.org.pe/wp-content/uploads/2023/08/Diagnostico-PIACI-Ucayali_2023.pdf

Berraondo, M. (2011). Pueblos indígenas en aislamiento y la protección de sus territorios en las Américas. *Revista Latinoamericana de Derecho y Políticas Ambientales*, (1), 139–166. https://hdl.handle.net/20.500.13095/122

Berraondo, M. (2011). Pueblos indígenas en aislamiento y la protección de sus territorios en las américas. *Revista Latinoamericana de Derecho y Políticas Ambientales* N° 1, 139-166. https://hdl.handle.net/20.500.13095/122

Cerqueira, D., Cabrera, R., Torres, B. y Carrasco & Carrasco, H. (2019). *Amicus Curiae: Relativo a los derechos de los pueblos indígenas en situación de aislamiento y contacto inicial (PIACI) (piaci) de la reserva territorial Kugapakori Nahua, Nanti y otros [RTKNN]*. Dar.org.pe. https://hdl.handle.net/20.500.13095/229

Corbetta, P. (2007). *Metodología y técnicas de investigación social*. McGraw-Hill Interamericana de España S.L. https://luisdoubrontg.school.blog/wp-content/uploads/2021/04/corbetta-metodologia-y-tecnicas-de-investigacion-social.pdf

Epicentro TV. (2025, 7 de diciembre). *Reportaje especial: Las carreteras de coca en la Amazonía peruana* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=vjnhOhKeeOcEpicentro TV. (07 de diciembre del 2025). Reportaje especial: Las carreteras de coca en la Amazonía peruana. [Archivo de Vídeo]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=vjnhOhKeeOc&t=11s

Errasti, A. (2011). *Concepto de autodeterminación en Will Kymlicka y en Michel Seymour: Una aproximación analítica* [Tesis de maestría, Universitat Pompeu Fabra]. Globernance. https://old.globernance.org/wp-content/uploads/2014/02/Concepto-de-Autodeterminaci%C3%B3n-en-Will-Kymlicka-y-en-Michel-Seymour-Una-aproximaci%C3%B3n-anal%C3%ADtica.pdf

Esbach, M. S., Correia, J. E., Valdivia, G., & Lu, F. (2025). Amazonian conservation across archipelagos of Indigenous territories. *Conservation Biology*, *39*, e14407. https://doi.org/10.1111/cobi.14407

Ferrer, H. (2022). *Protección de los territorios PIACI como garantía de sus derechos fundamentales en la preservación de integridad física, territorial y cultural*. [Tesis de doctorado, Universidad Cesar Vallejo]. Repositorio Institucional UCV. https://repositorio.ucv.edu.pe/handle/20.500.12692/82543

Figuera Vargas, S., & Ariza Lascarro, A. (2015). Derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas en el ordenamiento jurídico colombiano. *Revista de Estudios Sociales*, (53), 65–76. https://doi.org/10.7440/res53.2015.05

Figuera, S. y Ariza, A. (2015). Derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas en el ordenamiento jurídico colombiano. Revista De Estudios Sociales, 1(53), 65-76. https://doi.org/10.7440/res53.2015.05

Fundación para la Conservación y el Desarrollo Sostenible. (2024). *Título del informe en cursiva y formato oración*.

García, P. (2017). *La falta de garantía del principio de intangibilidad al territorio de posesión ancestral de los pueblos en aislamiento voluntario Tagaeri y Taromenane"tagaeri y taromenane, por el Decreto ejecutivo N.º 2187* [Tesis de licenciatura, Universidad Regional Autónoma De Los Andes Uniandes]. https://dspace.uniandes.edu.ec/handle/123456789/7376

Giraldo Bedoya, B. N., & Correa Arias, J. J. (2022). *Maderería ilegal y deforestación en la Amazonía colombiana, una mirada desde la eficacia del derecho (política criminal)* [Tesis de pregrado, Universidad de Medellín]. Repositorio Institucional de la Universidad de Medellín. https://repository.udem.edu.co/handle/11407/7815

Cárdenas, B. (2022). *Afectaciones en los derechos territoriales de las comunidades indígenas de la altillanura colombiana en procesos de formalización y protección de territorios ancestrales por rezagos institucionales* [Tesis de maestría, Universidad Santo Tomás]. Repositorio institucional: Universidad de Medellín Ciencia y Libertad. https://repository.udem.edu.co/handle/11407/7815

Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., & Baptista Lucio, P. (2014). *Metodología de la investigación* (6.ª ed.). McGraw-Hill. Hernández, R., Fernández, C. & Baptista, L. (2014). *Metodología de la investigación*. (6ta. Ed.). México: Mc Graw Hill. https://www.uca.ac.cr/wp-content/uploads/2017/10/Investigacion.pdf

Huertas, B. (2015). *Corredor territorial de pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial Pano, Arawak y otros. Diagnóstico y fundamentos antropológicos*. Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana.

Instituto de Defensa Legal. (2024, 8 de julio). *Organizaciones indígenas demandan al Gobierno Regional de Ucayali por construcción de carretera que favorece la*

tala ilegal. https://www.idl.org.pe/carretera-nueva-italia-breu-organizaciones-indigenas-demandan-al-gobierno-regional-de-ucayali-por-construccion-de-carretera-que-favorece-la-tala-ilegal-y-narcotrafico/

Labán, L. (2023). *La superposición de derechos a favor de terceros en reservas de pueblos indígenas en situación de aislamiento y de contacto inicial (PIACIPiaci): Aaproximación jurídica centrada en la reserva territorial Madre de Dios*. [Tesis de pregrado, Universidad Antonio Ruiz de Montoya]. Repositorio Institucional UARM. https://repositorio.uarm.edu.pe/items/b956182c-eb89-45cf-b00a-8f6f2cf6ef37

Land Is Life. (2019). *Pueblos indígenas en aislamiento en la Amazonía y Gran Chaco informe regional: Territorios y desarrollo-IR*. https://landislife.org/wp-content/uploads/2019/10/Land-is-life-25-septiembre-2019.pdf

Merino, R. (2024). *Estrategias territoriales: Diálogos sobre el reconocimiento y gestión territorial de los pueblos indígenas en la Amazonía peruana*. Universidad del Pacífico, Centro de Investigación. https://equidad.pe/wp-content/uploads/2024/10/Estrategias-territoriales-Estudio-R.Merino-et-al-2024.pdf

Ministerio de Cultura [MINCUL]. (2016). Resolución Ministerial N°453-2016-MC: Aprueban "Plan de Protección para los Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento y en Situación de Contacto Inicial (PIACI) de la Reserva Indígena Murunahua 2017 - 2021". Diario Oficial El Peruano. https://sinia.minam.gob.pe/normas/aprueban-plan-proteccion-pueblos-indigenas-situacion-aislamiento

Ministerio de Cultura. (2016). *Resolución Ministerial N.° 453-2016-MC: Aprueban "Plan de Protección para los Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento y en Situación de Contacto Inicial (PIACI) de la Reserva Indígena Murunahua 2017 - 2021"*. Diario Oficial El Peruano. https://sinia.minam.gob.pe/normas/aprueban-plan-proteccion-pueblos-indigenas-situacion-aislamiento

Ministerio de Cultura. (s. f.). *Glosario de la Base de datos de pueblos indígenas y originarios*. BDPI - Base de datos de pueblos indígenas y originarios. Recuperado el 27 de abril de 2025, de https://bdpi.cultura.gob.pe/glosario

Montalván, D., & Wences, I. Montalván, D. y Wences, I. (2022). Hacia una interpretación descolonial del derecho al territorio de los pueblos indígenas en el dDerecho iInternacional de los derechos humanos: Mmás allá de la propiedad y la cartografía. *Ius et Praxis*, *28*(3), 61-84. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-00122022000300061

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (2012). *Directrices de protección para los pueblos indígenas en aislamiento*

y en contacto inicial de la región amazónica, el Gran Chaco y la región oriental de Paraguay. Naciones Unidas. https://www.acnudh.org/wp-content/uploads/2012/03/Directrices-de-Protecci%C3%B3n-para-los-Pueblos-Ind%C3%ADgenas-en-Aislamiento-y-en-Contacto-Inicial.pdf

Organización Internacional del Trabajo. (1989, 27 de junio). *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. https://www.ilo.org/es/media/443541/download

Organización Internacional del Trabajo. (2014). *Convenio (N. 169) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, C169, 27 Junio 1989. https://www.ilo.org/es/media/443541/download

Peña, T., & Pirela, J. (2007). La complejidad del análisis documental. *Información, Cultura y Sociedad*, (16), 55–81. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-17402007000100004&lng=es&tlng=es

Pérez, V. (2019). *El Derecho Constitucional de las comunidades indígenas al territorio y la soberanía del Estado ecuatoriano* [Tesis de licenciatura, Universidad Central de Ecuador] Repositorio Digital Universidad Central de Ecuador. https://www.dspace.uce.edu.ec/entities/publication/fa7106fe-c000-4516-b146-3a7d32468b88

Perú. (2006, 18 de mayo). *Ley N.º 28736: Ley para la protección de pueblos indígenas u originarios en situación de aislamiento y en situación de contacto inicial*. Diario Oficial El Peruano. https://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/ley-para-la-proteccion-de-pueblos-indigenas-u-originarios-en-situa-ley-n-28736-1406040-1/

Ley para la protección de pueblos indígenas u originarios en situación de aislamiento y en situación de contacto inicial, Ley N.º 28736 (Perú, 18 de mayo de 2006). https://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/ley-para-la-proteccion-de-pueblos-indigenas-u-originarios-en-situa-ley-n-28736-1406040-1/

Pillaca, M. (2016). *La minería ilegal y el derecho de los pueblos no contactados en el departamento de Madre de Dios* [Tesis de pregrado, Universidad César Vallejo].*La Minería Ilegal y el derecho de los pueblos no contactados en el departamento de Madre de Dios*. [Tesis de pregrado, Universidad Cesar Vallejo]. Repositorio Institucional UCV. https://repositorio.ucv.edu.pe/handle/20.500.12692/18293

Pugh, J. *(2018). Relationality and island studies in the Anthropocene. Island Studies Journal, 13*(2), 93–110. https://doi.org/10.24043/isj.48

Quispe Dávila, C. (2021). *Derechos de los Machiguenga-Nanti en contacto inicial*

de la RTKNN y su relación con su supervivencia física y cultural. Derecho, Ambiente y Recursos Naturales. https://hdl.handle.net/20.500.13095/19

Rangel, R. (2023). El derecho de libre determinación: De figura colonial a derecho *ius cogens* a favor de los pueblos indígenas. *Ley y Gobierno, 1*(1), 9–19. https://revistas.unitru.edu.pe/index.php/facderccpp/article/view/5298

Reinoso, P., & Saccucci, E. (2022). Recuperar, resguardar, construir territorio(s): La comunidad Ticas (Córdoba, Argentina). *Espacialidades, 12*(2), 1–21. https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/220609

Ríos, C. (2019). *Guía para la realización de trabajos de investigación*. Universidad Continental. https://estudiantesavp.ucontinental.edu.pe/pluginfile.php/3139757/mod_resource/content/0/Guia%20de%20Investigaci%C3%B3n%20Derecho%20-%20Humanidades_2022-1.pdf

Romero, C. (2005). La Categorización Un Aspecto Crucial En La Investigación Cualitativa. *Revista de Investigaciones Cesmag* Vol. 11 No. 11, pp. 113-118. https://proyectos.javerianacali.edu.co/cursos_virtuales/posgrado/maestria_asesoria_familiar/Investigacion%20I/Material/37_Romero_Categorizaci%c3%b3n_Inv_cualitativa.pdf

Salazar, J., & Brehaut, I. (2025, 28 de marzo). *Ucayali: 12.600 km de caminos ilegales e informales impulsan el narcotráfico y la deforestación de la Amazonía*. Convoca. https://convoca.pe/agenda-propia/ucayali-12600-km-de-caminos-ilegales-e-informales-impulsan-el-narcotrafico-y-la

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 269-292
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/ssrq3j33

EL BOSQUE COMO HERENCIA SAGRADA: LA GOBERNANZA COMPARTIDA EN EL ACR MAIJUNA KICHWA

THE FOREST AS A SACRED HERITAGE: SHARED GOVERNANCE IN THE MAIJUNA KICHWA REGIONAL CONSERVATION AREA

Judith Hernández Rodríguez
GFP Subnacional
judith.hernandez@gfpsubnacional.pe
https://orcid.org/0009-0003-3465-263X

Gustavo A. Martin Castillo
GFP Subnacional
gustavo.martin@gfpsubnacional.pe
https://orcid.org/0009-0008-9160-1640

Eduardo A. Morales Ramírez
GFP Subnacional
eduardo.morales@gfpsubnacional.pe
https://orcid.org/0009-0002-7077-0978

CC BY

Lia Pinedo Liao
GFP Subnacional
lia.pinedo@gfpsubnacional.pe
https://orcid.org/0009-0001-5396-8926

Envío: 6 de mazo de 2026 *Aceptación: 15 de junio 2026* *Publicación: 31 de julio 2026*

Resumen

En la actualidad, existen 36 Áreas de Conservación Regional (ACR) a nivel nacional, que abarcan aproximadamente 3,9 millones de hectáreas. Una de ellas es el ACR *Maijuna Kichwa*, en la región Loreto. Este artículo tiene por objetivo identificar los factores que explican la provisión exitosa de servicios en un entorno caracterizado por debilidad estatal. Un factor decisivo fue la construcción de una gobernanza compartida, expresada en el Comité de Gestión del ACR, que articula a actores clave para la conservación del ACR: el Gobierno Regional de Loreto, organizaciones de la sociedad civil, y federaciones de los pueblos indígenas *Maijuna y Kichwa*. Estas federaciones impulsaron el establecimiento del ACR mediante el primer proceso de consulta previa del país orientado a este fin. En conjunto, este modelo de gobernanza ha logrado institucionalizar tanto los objetivos estratégicos como acciones operativas, enmarcadas en instrumentos de vigilancia y uso sostenible de los recursos, aunque no esté exento de tensiones internas y externas.

Palabras claves: Gobernanza; conservación; servicios de vigilancia y control del territorio; pueblos indígenas.

Abstract

There are 36 Regional Conservation Areas (RCAs) nationwide, encompassing approximately 3.9 million hectares. One of these is the Maijuna Kichwa CRA in the Loreto region. This article aims to identify the factors that explain the successful provision of services in an environment characterized by weak state capacity. A decisive factor was the establishment of shared governance, embodied by the RCA Management Committee. This body has brought together key stakeholders for the conservation of

the RCA ecosystems: the Regional Government of Loreto, civil society organizations, and the federations of the Maijuna and Kichwa Indigenous peoples. These federations spearheaded the creation of the ACR through the country's first prior consultation process specifically designed for this purpose. Overall, this governance model has succeeded in institutionalizing both strategic objectives and operational actions, within the framework of mechanisms for monitoring and the sustainable use of resources, although it is not without its internal and external tensions.

Keywords: Governance; conservation; territorial surveillance and control services; indigenous peoples.

1. Introducción

Las Áreas Naturales Protegidas (ANP) son espacios terrestres o marinos reconocidos, establecidos y protegidos legalmente por el Estado peruano por su importancia para la conservación de la biodiversidad, la provisión de servicios ecosistémicos y su contribución al desarrollo sostenible del país (Congreso de la República del Perú, 1997, art. 1-2). Según su tipo de administración, se dividen en: Áreas de Administración Nacional a cargo del Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Sernanp), Áreas de Conservación Regional (ACR), y Áreas de Administración Privada (ACP) (Congreso de la República del Perú, 1997, art.7).

Las ACR son creadas a solicitud de los Gobiernos Regionales (GORE), y están bajo su administración. Se caracterizan por estar orientadas a la conservación de la diversidad biológica de interés regional y ser de uso directo. Es decir, en ellas se permite la extracción y aprovechamiento de recursos naturales, siempre y cuando se realice de forma compatible con los objetivos de la creación del área, bajo el amparo de la autorización respectiva.

A la fecha, existen 36 ACR que en conjunto abarcan aproximadamente 3 967 814 hectáreas a nivel nacional. Un caso emblemático es la del ACR *Maijuna Kichwa*, en la región Loreto, la cual desde su establecimiento involucró la participación protagónica de las comunidades indígenas en su gestión y ha logrado, pese a múltiples dificultades, alcanzar los objetivos para los que fue creada, lo que se refleja en su buen estado de conservación actual.

2. Antecedentes

Las ACR son administradas por los Gobiernos Regionales, a través de las Jefaturas de las ACR. Esta jefatura lidera la ejecución del Plan Maestro, instrumento de planificación estratégica del área, que requiere ser elaborado de manera participativa y contar con la opinión vinculante del Sernanp para su aprobación[1] (Ministerio de Agricultura, 2001). No obstante, la gestión y toma de decisiones en el ACR no recae únicamente en el gobierno regional, sino que cada área cuenta con un Comité de Gestión.

Los comités de gestión son los espacios que apoyan la gestión de las áreas protegidas, que permiten el intercambio de ideas de todas las personas e instituciones que tengan un interés y compromiso con el área (Sernanp, 2025, p. 272). Propician la coordinación, concertación e intercambio de información entre los grupos de interés, la integración de las áreas protegidas con su entorno social; así como que los propios actores locales asuman un rol de liderazgo en la planificación y supervisión del área. Por ello, cada comité debe (Solano, 2005, p. 149) estar conformado por representantes de los gobiernos regionales y municipales, representantes de la población local, comunidades campesinas o nativas de la zona (incluyendo a la que reside en las zonas de amortiguamiento de las ANP de administración nacional, o en las zonas de interés o influencia de las ACR[2]), y representantes del sector privado (a través de ONG y empresas interesadas).

Las ACR cuentan también con otros mecanismos de gobernanza participativa, tales como los contratos de administración, los acuerdos de conservación, entre otros (Sernanp, 2025, p. 269). El buen estado de la gobernanza es evaluado a través de dos instrumentos: el Mapa de Actores y el Radar de la Participación, herramientas que deben ser validadas participativamente a través de los Comités de Gestión de las ACR.

Asimismo, existen otros instrumentos necesarios para la gestión de las ACR. Para el control territorial, la estrategia de Vigilancia y Control establece una sectorización del área, servicios a entregar; identificación de puestos de control, organización del personal, etc., y se plasma en el plan anual de vigilancia y control. Mientras que, para el aprovechamiento de recursos naturales dentro del área, las jefaturas pueden otorgar derechos a asociaciones de productores que cumplan con los requisitos.

No obstante, los gobiernos regionales presentan limitaciones en la gestión de las ACR que podrían impactar negativamente, entre otros aspectos, en la construcción de una adecuada gobernanza.

De acuerdo con el Observatorio del Centro Nacional de Planeamiento Estratégico (Ceplan, 2022) hay un gran riesgo de fracaso de la gobernanza regional, a partir de la probabilidad que las instituciones públicas no desempeñen a cabalidad sus funciones, debido a la falta de decisiones oportunas, la ineficacia en la gestión de recursos y la incapacidad de responder a las demandas de la población. En el Perú, esta probabilidad aumenta, ante la constante rotación de presidentes y ministros en periodos cortos; que también se ve reflejado en los cargos públicos de la administración regional, como los gerentes, y con ello, en los jefes de área, especialistas y guardaparques; más aún cuando estos dos últimos en su mayoría no cuentan con contratos permanentes. A ello, se suman deficiencias en la formación y experiencia de algunos funcionarios, y la ausencia de sistemas eficaces de planificación y control que garanticen la transparencia y eficiencia de los servicios que se brindan.

Por último, como lo señala el Observatorio de Ceplan (2022), la ausencia de coordinación entre los distintos niveles de gobierno agrava los problemas de gobernanza, en tanto las políticas nacionales y regionales no están adecuadamente alineadas. A ello, se suma la dificultad para la articulación entre las distintas gerencias e instancias regionales. Así, ambos generan ineficiencias y retrasos que dificultan el desarrollo regional y la implementación de estrategias coherentes.

Todo ello influye en la confianza de las poblaciones, "lo que fragmenta el tejido social y debilita la cohesión comunitaria" (Ceplan, 2022, párr. 3). Y esto se visibiliza en la participación de la población, que muchas veces, no está de acuerdo con la creación de ACR, al no percibir el beneficio de éstas.

3. Enfoques

Esta investigación se inserta dentro de la corriente de la ecología política, ya que analiza "cómo los distintos grupos sociales acceden de forma diferencial a los recursos y cómo este acceso desigual condiciona sus estrategias adaptativas y el manejo de sus recursos" (Chase Smith & Pinedo, 2002, p. 397). De acuerdo a ello, a continuación, se abordará cómo

se puede contemplar a las poblaciones en relación a los ecosistemas, a través de las lógicas de conservación de biodiversidad; las formas de participación de las poblaciones, a través de la gobernanza de la biodiversidad y sus mecanismos.

3.1. Lógicas de Conservación de la Biodiversidad

Las lógicas de conservación de la biodiversidad se refieren a cómo se contempla a la población en relación con la naturaleza. Es decir, cómo se configuran las maneras de pensar a la población dentro de un área protegida, reservada, o destinada a la conservación. En ese sentido, si bien hay modos que pueden excluir a la población o ponerla como opuesta a la naturaleza, también aparecen maneras de entender la conservación en armonía con el desarrollo, y no necesariamente verla como prohibitiva o limitativa.

De acuerdo con ello, la conservación de la biodiversidad puede presentarse de dos formas básicas: la de la preservación, y la del uso sostenible de los recursos, comprendiendo que, si los recursos no son usados para satisfacer necesidades, no hablamos de conservar sino de preservar. Asimismo, el uso sostenible se refiere a la preservación de los recursos para las futuras generaciones, esto es, "es un régimen de uso de los recursos que, necesariamente, deben estar disponibles para generaciones futuras, es decir, preservados o, que es lo mismo, no extinguidos" (Zeballos-Patrón, 2008, p. 279).

De acuerdo con el Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado (SERNANP, 2025), actualmente, las áreas naturales protegidas —incluidas las ACR— son la principal modalidad de conservación de biodiversidad en el país, ya que, al interior de ellas confluyen la conservación, las actividades económicas y el asentamiento y participación de poblaciones locales en el manejo de los recursos naturales.

De acuerdo a lo señalado, en el marco de las áreas naturales protegidas, para el uso sostenible de los recursos, es importante contar con ciertos factores claves (Zeballos-Patrón, 2008, p. 282): alto perfil profesional de las personas que trabajan en el área protegida; capacidad de planificación, seguimiento, monitoreo y evaluación de los procesos, tanto en la mejora ambiental como en la productiva; participación y relacionamiento con los actores del área protegida, propiciando una gestión unitaria, consolidando las coordinaciones con la jefatura del área protegida e incluyendo al Comité de Gestión y a la población; investigaciones y estudios sobre flora y fauna, con

el fin de conocer la dinámica poblacional de las especies más notables, sus relaciones y sus requerimientos; y optimización de la inversión económica con impactos positivos en el ecosistema.

Para conservar la biodiversidad es importante también conservar y promover la diversidad cultural, pues, al igual que la diversidad genética, las prácticas culturales representan adaptaciones para la supervivencia en determinados ambientes. La cultura se expresa y define a distintos niveles que deben ser considerados para diversos fines: como visión del mundo, a través del sistema de creencias y valores de una comunidad, como instituciones y organización social, a través de instituciones sociales que rigen la vida colectiva; como saber tradicional, que enfatiza los conocimientos tradiciones que permiten el aprovechamiento de recursos naturales disponibles; y como prácticas comunicativas, que permiten entender la producción y transacciones de significados en la interacción social (Quicaño & Dionisio, 2008, p. 251) .

En tal sentido, es clave comprender cómo funcionan estas prácticas culturales, y si efectivamente apuestan por el desarrollo sostenible; sobre todo, frente a las grandes amenazas que se presentan para conservación de biodiversidad, tales como deforestación, la contaminación, el cambio climático, la sobreexplotación de recursos naturales, la introducción de especies invasoras, entre otras. Así, resulta necesario que se considere cómo diferentes actores abordan estas amenazas, desde los gobiernos regionales hasta la población organizada.

3.2. Gobernanza de la Biodiversidad

La gobernanza o buen gobierno se entiende como las interacciones entre las diferentes estructuras, procesos y tradiciones que determinan cómo se ejerce el poder, cómo se toman las decisiones sobre asuntos de interés público, y cómo los ciudadanos u otros grupos interesados pueden expresarse (Graham et al., 2003, p. ii). En ese sentido, la gobernanza ambiental o de la biodiversidad, se trata del proceso a través del cual se toman decisiones y se implementan acciones para proteger y gestionar los recursos naturales y la diversidad biológica, garantizando su uso sostenible y equitativo. Por ello, implica la participación de gobiernos, comunidades locales, sector privado y organizaciones no gubernamentales, para establecer políticas, leyes, regulaciones, y estrategias que promuevan la conservación.

Al respecto, Graham et al. (2003, p. 8) plantea cinco principios de esta gobernanza, acordes con los principios del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD):

1. la legitimidad y voz de los diversos actores sociales en la gestión ambiental, por el cual todos los hombres y mujeres interesados puedan participar en la toma de decisiones y que esta participación se base en la libertad de asociación y expresión, así como en la capacidad para llegar a consensos;
2. la capacidad de dirección basada en una visión estratégica de gestión ambiental; donde se tenga una perspectiva amplia y a largo plazo de gobernanza y desarrollo humano, comprendiendo complejidades históricas, culturales y sociales;
3. desempeño, a través de la capacidad de respuesta de las instituciones, y la búsqueda de la promoción de una gestión ambiental eficiente y eficaz;
4. responsabilidad con la colectividad, que implica una gestión transparente y que rinde cuentas;
5. equidad, principio basado en el trato igualitario de todos los actores.

Así, la gobernanza de la biodiversidad requiere de una política ambiental bien definida y que permita una gestión eficaz y eficiente, orientada a administrar los intereses, expectativas y recursos relacionados con los objetivos de la política ambiental y alcanzar así una mejor calidad de vida, el desarrollo integral de la población, el desarrollo de las actividades económicas y la conservación del patrimonio ambiental y natural del país (Pajares, 2008, p. 38). Y ello, basándose en un proceso participativo, por el cual se incluyan los mecanismos adecuados que permitan la participación de las poblaciones locales en la planificación, conservación y evaluación de las áreas protegidas (Brikké, 2005, p. 34).

3.3. Enfoques Complementarios

Se contempla el enfoque intercultural mediante el reconocimiento de las diferencias culturales y la valoración de la sabiduría y los conocimientos de las comunidades nativas, campesinas y locales en su bienestar (Sernanp, 2025, p. 221) y, específicamente, en la gestión de recursos naturales y la conservación de la biodiversidad.

También, se contempla el enfoque de género mediante la identificación de los roles y tareas diferenciados de hombres y mujeres en una sociedad,

evidenciando las desigualdades existentes de género (Sernanp, 2025, p. 219), sobre todo, en el acceso y la gestión de los recursos naturales y la conservación de la biodiversidad.

4. Objetivo

Identificar los factores causales que hacen posible mantener un adecuado estado de conservación en la ACR *Maijuna Kichwa*, en un entorno caracterizado por debilidad estatal e institucional. El argumento central sostiene que un factor decisivo fue la construcción de una gobernanza compartida, expresada en el Comité de Gestión del ACR, espacio en el que articulan actores clave, como el Gobierno Regional de Loreto, organizaciones de la sociedad civil y, de manera especialmente relevante, las federaciones de los pueblos indígenas *Maijuna y Kichwa*. Esta gobernanza compartida ha facilitado que los instrumentos de gestión reflejen una lógica de conservación basada en el uso sostenible de recursos naturales y que ello se traduzca en las prácticas cotidianas de caza, recolección, pesca y vigilancia del territorio.

5. Métodos, Materiales Empleados y Fuentes

La metodología usada es mixta, al combinar el análisis espacial y el estudio de caso cualitativo. En primer lugar, la identificación del actual estado de conservación del ACR se basó en los resultados de la línea de base de deforestación del ACR *Maijuna Kichwa* para el periodo 2001-2024, instrumento elaborado en el 2025 mediante el trabajo coordinado entre la Gerencia Regional del Ambiente de Loreto y el Programa GFP Subnacional, y para el cual se analizaron y clasificaron imágenes satelitales Sentinel, Planet, Lanzat y PeruSat.

En segundo lugar, para el estudio de caso cualitativo se revisó la documentación de la ACR y los planes de vida de las comunidades que residen en la zona de influencia. También, se realizó observación participante durante las asambleas y reuniones de comisión ejecutiva del ACR en el año 2025, se aplicó entrevistas a 02 líderes de las federaciones maijuna y kichwa, y se sostuvo conversaciones informales con actores estatales y comunitarios Posteriormente, se aplicó el criterio de triangulación entre las fuentes, a fin de llegar a los resultados presentados.

Toda la información se recogió a partir del trabajo de cooperación realizado por el Programa GFP Subnacional en el ACR *Maijuna Kichwa* durante el 2025, con el propósito de actualizar los instrumentos de evaluación de gestión participativa y de fortalecer la intervención de las organizaciones locales de vigilancia.

6. Resultados de la Investigación

6.1. Federación de Comunidades Nativas Maijuna (FECONAMAI)

La FECONAMAI es la organización representativa de las cuatro comunidades que conforman el universo poblacional del pueblo *Maijuna*, cuya supervivencia ha estado históricamente ligada a la integridad de los ecosistemas de terrazas altas y bosques de colina (Gilmore et al., 2020, p. 13).

Para los *Maijuna*, el territorio no es un conjunto de hectáreas o un recurso para explotar, sino una extensión de su propio cuerpo y una herencia sagrada que los vincula con sus ancestros (Gilmore et al., 2020, p. 13). Por ello, en las asambleas de la FECONAMAI, la defensa de las cabeceras de cuenca de los ríos se discute no sólo en términos técnicos de proveedores de "servicios ecosistémicos", sino en su calidad de sitios sagrados, donde residen los espíritus del bosque y donde se sustenta la vida espiritual de su pueblo.

6.2. Federación de Comunidades Nativas del Medio Napo (FECONAMN)

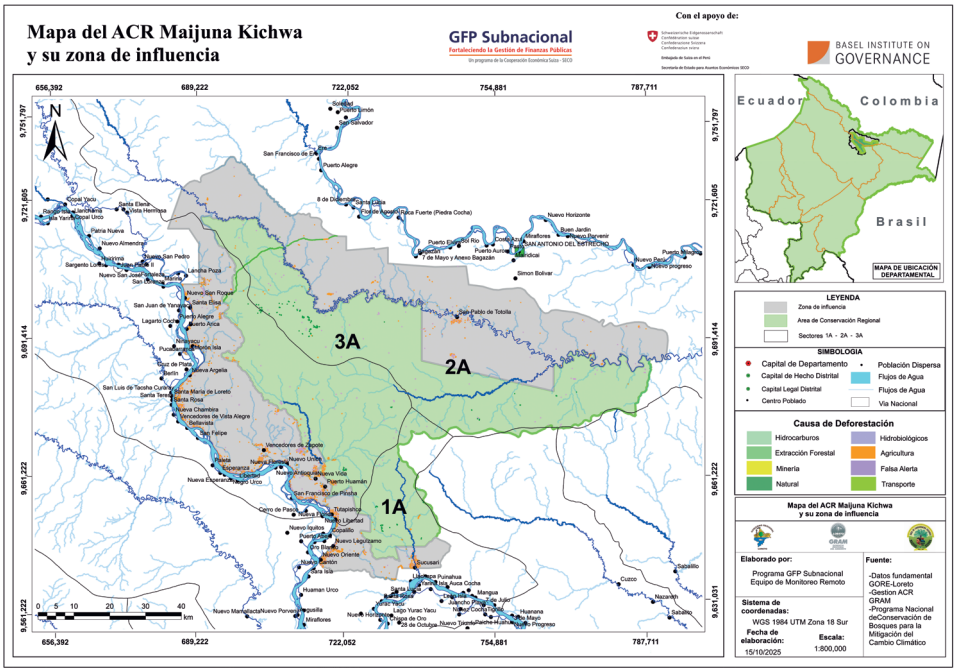
La Federación de Comunidades Nativas del Medio Napo (FECONAMN) integra a 19 comunidades nativas *kichwas*. Para el pueblo *kichwas* del Medio Napo, el bosque y el río no son solo despensas de recursos, sino espacios de vida que comparten con los *maijuna* desde tiempos ancestrales. La FECONAMN es hoy un baluarte en el monitoreo ambiental, aportando su vasto conocimiento sobre el manejo pesquero y la dinámica de los suelos en las zonas de influencia (Naturaleza y Cultura Internacional [NCI], 2021).

6.3. El ACR Maijuna Kichwa y su proceso de establecimiento

El ACR *Maijuna Kichwa* se estableció el 2015 mediante el Decreto Supremo Nº 008-2015-MINAM. Con una extensión de 391,039.82, abarca un complejo mosaico administrativo que incluye la provincia del Putumayo,

los distritos de Napo y Mazán, en la provincia de Maynas y el distrito de Pebas, en la provincia de Mariscal Ramón Castilla, región de Loreto.

Figura 1. Mapa del ACR Maijuna Kichwa y su zona de Influencia.



Nota: *Elaborado por los autores*

La creación de la ACR fue una demanda de las 4 comunidades *maijuna* organizadas en la FECONAMAI, con el apoyo técnico de OnePlanet, NCI y DAR. Durante el proceso, 07 comunidades *kichwas* se sumaron a la iniciativa.

El objetivo de la creación de la ACR es "conservar los ecosistemas existentes, especialmente las terrazas altas y cabeceras de cuerpos de agua" (Ministerio del Ambiente [Minam], 2015, art. 1). Estas unidades fisiográficas son críticas para la supervivencia y desarrollo de los pueblos originarios, ya que funcionan como "esponjas hídricas" que regulan el ciclo del agua en la llanura amazónica. De esta manera, según Gilmore et al. (2020, p. 8.), la conservación del ACR *Maijuna Kichwa* garantiza la provisión de servicios ecosistémicos que permiten la continuidad de las prácticas de subsistencia y la seguridad alimentaria de los pueblos originarios, quienes dependen de la integridad de estas cuencas para la pesca y la caza tradicional.

El ACR *Maijuna Kichwa* es la primera área natural protegida que involucró en su establecimiento a un proceso de consulta previa, llevado a cabo durante el 2013. Dicha consulta involucró a las 4 comunidades *maijuna* y 7 comunidades *kichwa* mencionadas, culminando con acuerdos formales entre el Estado y los representantes indígenas. Aunque el proceso suele presentarse como un caso exitoso de diálogo intercultural, si existieron temas sensibles y potenciales focos de conflicto.

El principal punto de tensión estuvo relacionado con la propuesta de construcción de una carretera que conectaría los ríos Napo y Putumayo, ubicada en la trocha que une las comunidades de Puerto Arica y Flor de Agosto. Esta propuesta generó controversia: si bien la mayor parte de las comunidades manifestaron preocupación al respecto, otras veían en esta infraestructura vial una oportunidad de integración y desarrollo económico. Finalmente, el acuerdo alcanzado fue mantener la trocha existente bajo la categoría de "zona de recuperación" y establecer que cualquier futura decisión de convertirla en carretera debería someterse nuevamente a consulta previa.

Sin embargo, esta intervención es el antecedente principal de un proyecto mucho más grande que actualmente está en debate: la carretera Bellavista - Mazán - Salvador - El Estrecho, la cual atravesaría el territorio del ACR *Maijuna Kichwa* e, inclusive, el del ACR Ampiyacu Apayacu. Al respecto, los líderes entrevistados, *maijunas* y *kichwas*, coincidieron en expresar su rechazo a este proyecto, ya que tendría efectos negativos sobre la conservación de los ecosistemas que son la base de su supervivencia.

7. La Población que habita en la Zona de Influencia del ACR Maijuna Kichwa

Mediante la Ordenanza Regional Nº 003-2021-GRL-CR, el Gobierno Regional de Loreto [GORE Loreto] creó creó la zona de influencia del ACR. De acuerdo con el Plan maestro, en la zona de influencia del ACR se encuentran establecidas 74 localidades entre comunidades nativas, campesinas, caseríos y centros poblados.

Entre ellas, algunas comunidades cuentan con la herramienta organizacional comunitaria denominada "*Plan de Vida*", instrumento que orienta a los líderes comunales al cumplimiento de la visión construida al 2030[3]. A la fecha, al menos 03 comunidades cuentan con Planes de Vida: Comunidad

Campesina Tutapischo, Comunidad Nativa Nueva Vida y Comunidad Nativa Puerto Huamán. Estos planes fueron obtenidos y alcanzados por el Centro para el Desarrollo del Indígena Amazónico (CEDIA), ONG que impulsó y acompañó a dichas comunidades durante este proceso.

7.1. El Comité de Gestión del ACR Maijuna Kichwa

El pilar de la gobernanza del ACR es su Comité de Gestión, un órgano de participación ciudadana reconocido formalmente por la Jefatura del área y el GORE Loreto. Este espacio no solo apoya la gestión técnica, sino que actúa como una plataforma de fortalecimiento organizativo para los actores locales.

Según el Plan Maestro 2026-2030 del ACR *Maijuna Kichwa* (Gobierno Regional de Loreto, 2025, pp. 81-84), el comité de Gestión está conformado por 25 comunidades, de las cuales 04 son comunidades nativas *maijuna* que se encuentran dentro de la Federación de Comunidades Nativas Maijuna (FECONAMAI), 02 son comunidades Campesinas y 19 comunidades nativas Kichwa que conforman la Federación de Comunidades Nativas del Medio Napo (FECONAMN). La gobernanza del ACR se rige bajo un principio de alternancia intercultural, donde la presidencia del Comité de Gestión rota de manera sistemática entre representantes del pueblo *maijuna* y el pueblo *kichwa* en cada periodo de vigencia. Para el período 2026-2028 corresponde a un miembro *kichwa*.

Además de las comunidades, también participan del comité de gestión la Jefatura del ACR, otros actores estatales y organizaciones no gubernamentales (ONG). En esta categoría, Naturaleza y Cultura Internacional (NCI) y One Planet se constituyen como los principales aliados estratégicos del ACR *Maijuna Kichwa*, al mantener un apoyo permanente hacia la jefatura del ACR y las federaciones y comunidades nativas *maijuna* y *kichwa* que habitan en su zona de influencia.

7.2. La Jefatura del ACR Maijuna Kichwa

Como usualmente sucede en las ANP, la secretaría del comité de gestión recae bajo la responsabilidad de la jefatura del ACR. Asimismo, la Jefatura, en representación del GORE Loreto, asume la administración del ACR. Por ello, se encarga de liderar la actualización de los instrumentos de gestión, y la entrega de los servicios de vigilancia, control, manejo de recursos, gestión

participativa e investigación, en el marco del Programa Presupuestal 057 "Conservación de la diversidad biológica y aprovechamiento sostenible de recursos naturales en Área Natural Protegida" (PP 057). Asimismo, rinde cuenta de las actividades programadas en las asambleas ordinarias, que se realizan hasta dos veces al año, y en las que todos los participantes cuentan con voz y voto.

Cabe señalar que el presupuesto destinado para esta ACR se ha incrementado notablemente gracias al Convenio de Apoyo Presupuestario al PP057 suscrito entre KFW, el Ministerio de Economía y Finanzas (MEF), el Sernanp y el GORE Loreto, cuya vigencia es desde el 2025 al 2027; así como a la Declaración Conjunta de Intención de PROFONANPE (cuya vigencia es hasta el 2026), mediante la cual se transfieren fondos para la adquisición de equipamiento, la contratación de promotores, y el fortalecimiento de capacidades.

7.3. Evaluando la gestión participativa

Para la evaluación de la gestión participativa en las ACR, el Sernanp pone a disposición de los GORE dos instrumentos: el Mapa de Actores[4] y el Radar de la Participación[5]. Ambos instrumentos han sido aplicados en 2025 para el ACR[6], obteniendo los resultados siguientes: el Mapa de Actores identifica 67 actores estratégicos, de los cuales el 82% son colaboradores; 16% son neutros y 1% es discrepante con la gestión del ACR; por su parte, el Radar identifica en la variable de participación comunitaria que al menos la mitad de los actores estratégicos que realizan aprovechamiento de recursos naturales o turísticos, han establecido compromisos y realizan acciones de vigilancia y control. En suma, los instrumentos muestran que las comunidades participan activamente en el comité de gestión del ACR *Maijuna Kichwa* y usan los mecanismos de aprovechamiento y vigilancia.

Esta participación activa no se limita únicamente a los hombres. Es importante mencionar, que las mujeres cuentan con un rol relevante en los espacios de gobernanza, especialmente en el pueblo *Maijuna*. Sucede así que en los congresos *Maijuna* se eligen a mujeres líderes de cada una de las comunidades, quienes cuentan con voz y voto en otros espacios de toma de decisiones como los comités de gestión del ACR *Maijuna Kichwa* y asambleas de la FECONAMAI.

Si bien existen un alto nivel de participación de federaciones y comunidades en los espacios del comité de gestión (incluyendo a hombres y mujeres), se han identificar aspectos de mejora en la gestión participativa, a partir de la información cualitativa recabada.

En primer lugar, los líderes entrevistados destacaron que existen 5 comunidades *kichwas* que defienden su derecho a realizar actividades de mantenimiento a la trocha que une Puerto Arica y Flor de Agosto, ya que argumentan que les sirve para el desarrollo de sus actividades económicas. Esta medida no es respaldada por las demás comunidades que conforman el comité de gestión, las cuales consideran que dicha vía incrementa el riesgo de deforestación del área. En consecuencia, estas 5 comunidades prefieren no participar activamente en la gestión del área. Aunque no están consideradas como actores discrepantes frente al ACR, esta situación implica un límite a la representatividad de las voces en el comité de gestión.

En segundo lugar, la observación participante durante las asambleas permitió identificar que la Jefatura del ACR presenta en las asambleas información sobre las actividades programadas y ejecutadas, pero la información vinculada con el presupuesto destinado al área no se presenta ni debate, lo cual debilita la transparencia y rendición de cuentas en la gestión.

7.4. El Uso Sostenible de los Recursos Naturales en las Comunidades Kichwas y Maijunas

Durante generaciones, los pueblos *maijuna* y *kichwa* aprovecharon de manera sostenible los recursos naturales al interior de sus territorios comunales (tales como la carne de monte, los peces, los recursos forestales, etc.). Sin embargo, los líderes indígenas entrevistados explican que, previo al establecimiento del ACR, la situación había cambiado: muchos comuneros talaban los aguajales, cazaban de forma indiscriminada, extraían los peces sin importar su tamaño, etc. Asimismo, actores vinculados a actividades ilegales tenían presencia en sus territorios.

Con el establecimiento del ACR *Maijuna Kichwa*, se inició un proceso de sensibilización para retomar prácticas compatibles con la conservación, el cual al principio solo involucró a algunas comunidades y lideres. Otros comuneros, en cambio, asumieron una postura contraria, al interpretar que el ACR estaba limitando sus posibilidades de aprovechamiento de recursos. Sin embargo, con el tiempo la mayor parte de las comunidades

han asumido estas prácticas sostenibles, al ver que su implementación ha ayudado a que los recursos forestales, de fauna y de flora se mantengan en sus territorios.

Asimismo, la población ha comenzado a beneficiarse de los permisos de aprovechamiento que han comenzado a ser expedidos por las instituciones del Estado, así como de proyectos impulsados por organizaciones de la sociedad civil, orientados a fortalecer la tecnología y la asociatividad en las cadenas productivas de chambira, carne de monte y meliponicultura.

Chambira. Se creó la asociación de artesanas de chambira *maijuna* (AACHAMAI), conformada por artesanas de las comunidades Nueva Vida y Puerto Huamán, la cual cuenta con una declaratoria de manejo forestal (DEMA) otorgado por el GORE Loreto, que les permite el aprovechamiento de dicho recurso dentro de su territorio comunal.

Carne de Monte. Los cazadores *maijuna* y *kichwa* de las comunidades Sucusari, Nueva Unión, Puerto Huamán y Nueva Vida formaron asociaciones de cazadores, las cuales están habilitadas para la extracción de carne de monte dentro de sus territorios comunales bajo la modalidad de subsistencia. Al respecto, la jefatura del ACR ha iniciado un proceso de suscripción del acuerdo de actividad menor para el aprovechamiento de fauna silvestre al interior del ACR, instrumento que permitiría que las comunidades mencionadas formalicen la extracción de los recursos.

Meliponicultura. Las comunidades Maijuna crían abejas nativas sin aguijón para la producción de miel, para lo cual también han formado la asociación Uare Yojuna.

No obstante, la mayoría de los proyectos productivos benefician a las 4 comunidades *maijuna*, por lo que es una agenda pendiente el desarrollo de proyectos productivos en la mayoría de las comunidades *kichwas* que forman parte del comité de gestión.

8. La Vigilancia en las comunidades maijunas y kichwas en el ACR

El ACR *Maijuna Kichwa* cuenta con tres sectores de vigilancia del Tipo A, que, de acuerdo con Sernanp (2022), es aquel sector que cuenta con varios accesos.

El vigente plan de vigilancia y control del ACR, aprobado en febrero de 2025 mediante Resolución Gerencial Regional N°002-2025-GRL-GGR-GRAM/SGRCDB/ACR MK (Gobierno Regional de Loreto [GRL], 2025),

identifica que en uno de los sectores del ACR se aplican los servicios de vigilancia remota con imágenes satelitales, patrullajes rutinarios y patrullajes comunitarios.

Para el servicio de patrullaje comunitario, el ACR *Maijuna Kichwa* cuenta con 05 Organizaciones Locales de Vigilancia (OLV) al 2025, conformadas por 108 vigilantes comunales de las comunidades nativas *Maijuna y Kichwa*. Cabe resaltar que 4 de las 5 OLV son *maijunas*, y solo 1 de ellas es *kichwa*. Ello, sin duda, refleja la mayor participación de los *maijuna* en la vigilancia comunitaria del área, mientras que los *kichwas* se han enfocado en la vigilancia de los recursos hidrobiológicos a través de los Comités Locales de Vigilancia Pesquera Artesanal (Colovipas).

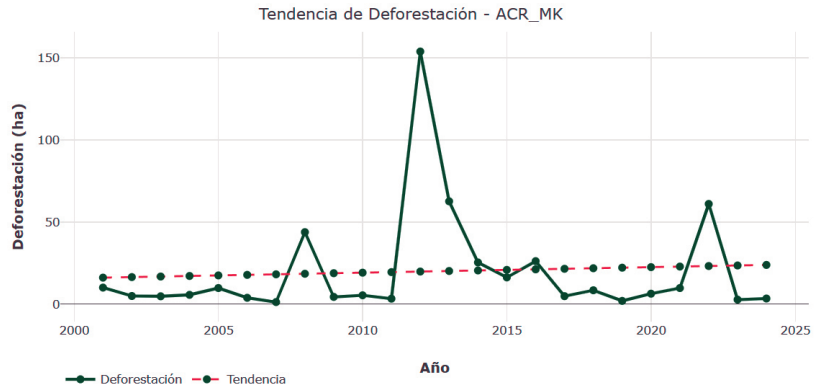
Durante el 2025, las OLV ejecutaron 04 (cuatro) acciones en el sector Bajo Napo Sucusari, 05 (cinco) acciones en el sector Medio Napo Algodón y 03 (tres) acciones en el sector Medio Napo Tamboryacu. Estas acciones se vieron fortalecidas gracias a la entrega de vehículos con motor a bordo, combustible y víveres por parte del GOREL, así como a la capacitación en el uso de herramientas tecnológicas como el SMART Mobile[7] durante dicho año.

9. Estado de Conservación del ACR Maijuna Kichwa

De acuerdo con el PP 057, el indicador de resultado es el "Porcentaje de ecosistemas conservados en Áreas Naturales Protegidas", el cual mide la proporción de áreas dentro de las ANP que no registran efectos negativos para su conservación. Si bien el ACR *Maijuna Kichwa* no cuenta con información actualizada para este indicador, la línea de base de deforestación de esta ACR, elaborada a partir de información de imágenes satelitales, nos brinda información suficiente para calcular un indicador proxy de la conservación de los ecosistemas, el cual es "Número de hectáreas deforestadas por año en Áreas Naturales Protegidas".

Al respecto, el ACR, tanto en su zona de influencia como en su interior, presenta una tendencia de deforestación decreciente desde el 2014, año en el cual el ACR estaba en proceso de creación. A continuación, se presenta la ilustración de la tendencia de deforestación del ACR *Maijuna Kichwa* y su zona de influencia durante el período 2000 a 2024.

Figura 2. Tendencia de la deforestación en ACR *Maijuna Kichwa* y su zona de Influencia



Nota: Elaborado por los autores

El buen estado de conservación mostrado es resultado de las buenas prácticas de aprovechamiento de recursos naturales en las comunidades *maijunas* y *kichwas*, así como de los patrullajes comunitarios, que han contribuido a la mitigación de amenazas como la tala, la caza y la pesca no autorizada.

No obstante, los líderes de las federaciones indígenas advierten que las continuas acciones de patrullaje comunitario no logran mitigar el avance de la minería ilegal en el río Napo. Si bien esta amenaza aún no se ha expandido a las quebradas principales que son accesos inmediatos al ACR, los líderes demandan la intervención oportuna y articulada de la Fiscalía Especializada en Materia Ambiental (FEMA), la Policía Nacional del Perú (PNP) y la Capitanía de Puerto de Iquitos para asegurar la conservación del área.

10. Conclusiones

1. Los Gobiernos Regionales (GORE) están facultados para promover el establecimiento de ACR desde 2001, con la aprobación del Reglamento de la Ley de Áreas Naturales Protegidas; no obstante, más de la mitad de las ACR existentes fueron creadas durante la última década. Esta concentración temporal sugiere una dinámica reciente de expansión del instrumento, posiblemente asociada a la progresiva consolidación de capacidades técnicas e institucionales en el nivel subnacional, así como a la creciente disponibilidad

de incentivos financieros y marcos normativos internacionales orientados al cumplimiento de metas globales de conservación, principalmente la Meta 30x30 establecida en el Marco Global de la Diversidad Biológica de Kunming-Montreal. No obstante, la creación de un ACR no basta para garantizar la conservación de la biodiversidad, sino que se requiere de una gestión efectiva, la cual involucra, entre otros elementos, una adecuada gobernanza, la vigilancia y control del territorio, el uso sostenible de los recursos naturales, la investigación, la gestión financiera, entre otros aspectos.

2. El ACR *Maijuna Kichwa*, ubicada en la región Loreto, representa un caso en el que se están alcanzando los resultados esperados en materia de conservación, lo cual se refleja en una tendencia decreciente de deforestación desde el 2014, año en el que el ACR estaba en proceso de creación.

Uno de los factores clave es el aprovechamiento sostenible de los recursos naturales del bosque por parte de las comunidades. La lógica de conservación mayoritaria en las comunidades *maijuna* y *kichwa* que participan del comité de gestión está orientada al uso sostenible de recursos bajo prácticas culturales propias, en beneficio del desarrollo multidimensional de las poblaciones indígenas, y asegurando su preservación para las siguientes generaciones. Esta lógica de conservación se basa en su cosmovisión, la cual identifica a la naturaleza no solo como fuente de recursos sino como un territorio que los conecta a sus ancestros. Con el establecimiento del ACR y la llegada de programas de cooperación, se han extendido y optimizado estas prácticas de aprovechamiento sostenible que venían resquebrajándose por efecto de la disminución de los recursos disponibles y la presencia de actividades ilegales. De esta manera, se garantiza la seguridad alimentaria y la autonomía económica de las comunidades.

Gracias a los beneficios que el aprovechamiento sostenible genera para la población, se ha producido una implementación exitosa de los servicios de vigilancia en el ACR, otro factor que resulta vital para garantizar el buen estado de conservación del área. Mientras la Jefatura del ACR proporciona el marco legal, los instrumentos de planificación y el respaldo institucional, son las comunidades de la FECONAMAI y la FECONAMN quienes ejecutan la vigilancia táctica en el terreno, a través de las organizaciones locales de vigilancia (OLV). La participación de estos actores es clave, en tanto usan el conocimiento de su territorio y sus recursos para planificar y ejecutar estas acciones. Este sistema de monitoreo comunitario, respaldado por tecnología SMART y patrullajes conjuntos, permite una respuesta rápida

frente a amenazas como la extracción ilegal de madera o la caza comercial en las cabeceras de cuenca.

3. Las ACR en Loreto se gestionan mediante un modelo de gobernanza de la biodiversidad que el GOREL denomina "modelo de cogestión". Bajo este modelo, el Gobierno Regional a través de la Jefatura del ACR, la población de la zona de influencia y otros actores importantes en el territorio mantienen responsabilidades compartidas y equidad en la toma de decisiones, en la distribución de los beneficios, y en los costos de implementación y ejecución relacionados con la administración del ACR.

En el caso del ACR *Maijuna Kichwa*, la "cogestión" no ha venido "desde arriba" sino que ha sido resultado de la acción colectiva de las comunidades *Maijuna* y *Kichwa*, con el apoyo técnico y financiero de ONG presentes en el territorio. Ello se refleja en el liderazgo del Comité de Gestión del ACR, el cual es asumido de forma rotativa por las propias federaciones indígenas.

Más importante aún, la toma de decisiones estratégicas sobre el control territorial y el uso de recursos naturales cumplen en gran medida con los principios de gobernanza de la biodiversidad, ya que no son establecidas de manera unidireccional por la Jefatura del ACR, sino que son validadas en espacios participativos como las asambleas y las comisiones ejecutivas del Comité de Gestión, en las que todos sus integrantes tienen voz y voto, valorándose muy fuertemente la participación de las federaciones indígenas y comunidades que las conforman. Asimismo, la jefatura del ACR rinde cuentas a asamblea del cumplimiento de las actividades enmarcadas en los documentos de gestión del ACR, como el plan maestro y el plan de vigilancia y control, aunque no necesariamente del presupuesto. Por último, se evidencia la participación de las mujeres en dichos espacios, especialmente en el caso de los *maijuna*.

Las características de este modelo de gobernanza han facilitado que las federaciones promuevan proyectos de desarrollo en favor de las comunidades y participación activa en la vigilancia comunitaria, especialmente en el caso de los *maijunas*.

4. A pesar de sus buenos resultados, es preciso señalar que el modelo de gobernanza de la biodiversidad existente en el ACR *Maijuna Kichwa* tiene tres retos importantes. El primero está referido a su capacidad de articulación con actores responsables de efectuar servicios de control frente a actividades ilegales como la minería en el cauce de los ríos. Frente a este tipo

de actividades, el patrullaje comunitario tiene la función de generar alertas dirigidas a la Jefatura del área, la cual a su vez debe organizar patrullajes especiales que involucren a la FEMA, la PNP y la Capitanía de Puerto de Iquitos. Sin embargo, de acuerdos a los entrevistados, estas acciones no se realizan de manera oportuna, por lo que no logran mitigar el avance de la minería ilegal en el río Napo.

El segundo reto alude a su capacidad real de tomar decisiones sobre el área. Todos los integrantes del comité de gestión mantienen una oposición frontal a la construcción de la carretera Iquitos - El Estrecho, un proyecto de infraestructura vial que, de ejecutarse según el trazado propuesto, fragmentaría el núcleo del ACR y vulneraría territorios sagrados. Este proyecto evidencia una desconexión entre la planificación regional de infraestructura y los objetivos de conservación del Plan Maestro. Esta situación exige trascender el ámbito del ACR y posicionarse en las mesas de planificación regional, asegurando que los "planes de vida" indígenas no sean ignorados.

Finalmente, el tercer reto se presenta respecto a su capacidad de representación de las comunidades que conforman el comité de gestión, en especial las comunidades *kichwas* que no participan de las asambleas. Estas comunidades conciben que su desarrollo involucra la consolidación de actividades productivas, por lo que contribuyen al mantenimiento de una vía que los conecta con el río Putumayo, lo cual no es respaldado por el resto de las comunidades del comité. Esta situación nos muestra que al interior de grupos étnicos coexisten diferentes lógicas de desarrollo y conservación, que entran en tensión.

Notas

1 En el caso de Loreto, se cuenta con un lineamiento propio para elaboración y/o actualización para planes maestros, donde el Sernanp solo brinda asistencia técnica.

2 En estas zonas, se busca trabajar en la sensibilización y promoción del desarrollo de actividades con usos compatibles con la naturaleza del área para procurar que exista continuidad entre los ecosistemas ubicados dentro y fuera de las áreas. Es decir, que la autoridad que administra el área protegida, más que cumplir un rol administrativo debe cumplir un rol promotor y de buen vecino, procurando alentar las actividades compatibles y desalentar, mediante el convencimiento, las actividades no compatibles. (Solano 2005: 203)

3 El Plan de Vida contiene un diagnóstico situacional de la comunidad, y acciones para el cambio a partir de identificación de líneas de acción que se expresan detalladamente en actividades y acciones específicas.

4 El "Mapa de actores" es instrumento que identifica y distribuye a los actores estratégicos en: Usuarios de los recursos naturales (Poblaciones, Comunidades, Organizaciones Civiles); Entidades del Sector Público (Nacionales, Regionales y Locales); Entidades del sector Privado (Empresas) y Organizaciones sin fines de Lucro y otras instituciones de Cooperación; y que posteriormente evalúa el nivel de poder e involucramiento de cada actor.

5 El "Radar de la Participación" se compone de 07 ejes de acción y 21 variables. La evaluación consiste en calificar con valores que van desde el 0 hasta el 3 a cada una de las variables consignadas.

6 Los instrumentos de gestión se actualizan con una frecuencia semestral por parte de la jefatura del ACR (Al iniciar y al finalizar el año) y son socializadas en las asambleas ordinarias del comité de gestión.

7 SMART Mobile es una herramienta intuitiva que permite a los comuneros registrar la información recopilada durante los patrullajes en un sistema que no requiere internet durante el registro, bajo un modelo de datos previamente diseñado e incorporado en teléfonos celulares.

Referencias bibliográficas

Arcos Cano, N., Gilmore, M. P., Benson, E., Valderrama, D., Dimitrie, D., & Griffiths, B. M. (2026). Indigenous perspectives on the co-management of a regional conservation area in the Peruvian Amazon. *Environmental Management*, *76*(4). https://doi.org/10.1007/s00267-025-02310-2

Brikké, S. (2005). *La percepción de las comunidades campesinas sobre el Santuario Tabaconas-Namballe (Provincia de San Ignacio, Perú)* [Tesis de maestría no publicada]. Universidad de La Sorbona.

Centro Nacional de Planeamiento Estratégico [Ceplan]. (2022, agosto). *Fracaso de la gobernanza regional*. https://observatorio.ceplan.gob.pe/ficha/r10_pun

Chase Smith, R., & Pinedo, D. (2002). *El cuidado de los bienes comunes: Gobierno y manejo de los lagos y bosques en la Amazonía*. IEP, Instituto del Bien Común.

Congreso de la República del Perú. (1997, 4 de julio). *Ley N.° 26834. Ley de Áreas Naturales Protegidas*. Diario Oficial El Peruano.

Gilmore, M. P., Griffiths, B. M., & Bowler, M. (2020). The socio-cultural significance of mineral licks to the Maijuna of the Peruvian Amazon: Implications for the sustainable management of hunting. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, *16*(1), 1–10. https://doi.org/10.1186/s13002-020-00412-1

Gobierno Regional de Loreto. (2021, 15 de enero). Ordenanza Regional N.° 003-2021-GRL-CR: Establecimiento de zonas de influencia en áreas de conservación regional de Loreto. Plataforma del Estado Peruano. https://www.gob.pe/institucion/regionloreto/normas-legales

Gobierno Regional de Loreto. (2025a). *Plan Maestro del Área de Conservación Regional Maijuna Kichwa 2026-2030*. Gerencia Regional del Ambiente.

Gobierno Regional de Loreto. (2025b, febrero). Resolución Gerencial Regional N.° 002-2025-GRL-GGR-GRAM/SGRCDB/ACR MK: Aprueba el Plan de Vigilancia y Control del Área de Conservación Regional Maijuna Kichwa. Portal Institucional del Gobierno Regional de Loreto.

Graham, J., Amos, B., & Plumptre, T. (2003). Governance principles for protected areas in the 21st century [Discussion paper]. Institute on Governance in collaboration with Parks Canada and the Canadian International Development Agency.

Ministerio de Agricultura. (2001, 11 de junio). *Reglamento de la Ley de Áreas Naturales Protegidas, Decreto Supremo N.° 038-2001-AG*. Diario Oficial El Peruano.

Ministerio del Ambiente. (2015, 17 de junio). *Decreto Supremo N.° 008-2015-MINAM: Establecen Área de Conservación Regional Maijuna-Kichwa*. Diario Oficial El Peruano.

Naturaleza y Cultura Internacional. (2021). *Gobernanza ambiental y gestión territorial comunitaria: Experiencias en conservación en el norte del Perú* [Informe técnico]. Naturaleza y Cultura Internacional. https://naturalezaycultura.org/wp-content/uploads/2021/gobernanza-ambiental-norte.pdf

Pajares, E. (2008). Instrumentos de gestión del ambiente y los recursos naturales en el Perú: La definición de políticas públicas ambientales y su aplicación en los sistemas territoriales. *Perú Hoy: Territorio y naturaleza: Desarrollo en armonía*, (14), 15–48. https://www.desco.org.pe/territorio-y-naturaleza-desarrollo-en-armonia-serie-peru-hoy-no14-diciembre-2008

Quicaño, I., & Dionisio, Á. (2008). Alpaca: Fuente de vida para los pobladores altoandinos. *Perú Hoy: Territorio y naturaleza: Desarrollo en armonía*, (14), 244–266. https://www.desco.org.pe/territorio-y-naturaleza-desarrollo-en-armonia-serie-peru-hoy-no14-diciembre-2008

Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado [Sernanp]. (2022, 4 de octubre). Resolución Presidencial N.° 232-2022-SERNANP: Aprueban los lineamientos "Vigilancia y Control para la Protección de las ANP".

Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado [Sernanp]. (2025). *Plan Director de las Áreas Naturales Protegidas*. Ministerio del Ambiente. https://sinia.minam.gob.pe/documentos/plan-director-las-areas-naturales-protegidas

Solano, P. (2005). *La esperanza es verde: Áreas naturales protegidas en el Perú*. Sociedad Peruana de Derecho Ambiental.

Zeballos-Patrón, H. (2008). Conservación y desarrollo sostenible en la puna seca de América del Sur: El manejo de recursos naturales en la Reserva Nacional de Salinas y Aguada Blanca. *Perú Hoy: Territorio y naturaleza: Desarrollo en armonía*, (14), 271–282. https://www.desco.org.pe/territorio-y-naturaleza-desarrollo-en-armonia-serie-peru-hoy-no14-diciembre-2008

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 293-316
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/ynxp2c02

DESPLAZAMIENTO DE FOCO Y SILENCIAMIENTO MEDIÁTICO EN LOS ASESINATOS DE PERIODISTAS EN LA AMAZONÍA PERUANA

FOCUS DISPLACEMENT AND MEDIA SILENCING IN THE MURDERS OF JOURNALISTS IN THE PERUVIAN AMAZON

Thaís Armengol Artés
Universitat Ramon Llull
thaisaa@blanquerna.url.edu
https://orcid.org/0009-0001-9318-3824

Envío: 11 de febrero de 2026 *Aceptación: 3 de junio 2026* *Publicación: 31 de julio 2026*

Resumen

En el contexto posterior a la fase más crítica de la pandemia de COVID-19, la Amazonía peruana ha experimentado una intensificación notable de la violencia asociada a economías ilegales —tala indiscriminada de bosques, minería aurífera ilegal y narcotráfico—, enmarcada en débil presencia estatal e impunidad estructural. El año 2025 configuró un punto de inflexión para el periodismo peruano: tras casi una década sin homicidios de comunicadores, se registraron cuatro asesinatos, dos en regiones amazónicas (Loreto y Ucayali).

CC BY

Esta investigación examina los casos de Raúl Celis López y Mitzar Castillejos Tenazoa desde la teoría del encuadre mediático (framing), comparando cualitativamente la cobertura nacional con la de medios amazónicos regionales. Identifica desplazamiento inicial hacia marcos de inseguridad ciudadana y crónica policial que omitieron sistemáticamente el móvil profesional y los conflictos territoriales asociados.

En contraste, los medios locales amazónicos sostuvieron narrativa más persistente y contextualizada, incorporando memoria colectiva, protesta social y presión institucional que resaltaron la dimensión investigativa y socioambiental de las víctimas. Los resultados confirman dinámicas de silenciamiento simbólico contrarrestadas por persistencia territorial.

Palabras clave: asesinato de periodistas; Amazonía peruana; encuadre mediático; silenciamiento simbólico; economías ilícitas; periodismo ambiental; impunidad.

Abstract

In the aftermath of the most critical phase of the COVID-19 pandemic, the Peruvian Amazon has experienced a marked intensification of violence associated with illegal economies—indiscriminate forest logging, illegal gold mining, and drug trafficking—framed within weak state presence and structural impunity. The year 2025 marked a turning point for Peruvian journalism: after nearly a decade without communicator homicides, four murders were recorded, two in Amazonian regions (Loreto and Ucayali).

This research examines the cases of Raúl Celis López and Mitzar Castillejos Tenazoa through media framing theory, qualitatively comparing national coverage with that of regional Amazonian media outlets. It identifies an initial displacement toward urban insecurity and police chronicle frames that systematically omitted the professional motive and associated territorial conflicts.

In contrast, local Amazonian media sustained a more persistent and contextualized narrative, incorporating collective memory, social protest, and institutional pressure that highlighted the investigative and socio-environmental dimensions of the victims. The results confirm dynamics of symbolic silencing countered by territorial persistence.

Keywords: journalist killings; Peruvian Amazon; media framing; symbolic silencing; illicit economies; environmental journalism; impunity.

1. Introducción

En el período posterior a la fase más crítica de la pandemia de COVID-19, la Amazonía peruana experimentó una intensificación de conflictos vinculados a economías ilegales —tala de bosques, minería aurífera y narcotráfico—, así como disputas territoriales asociadas al control de recursos naturales y redes de poder local. En este escenario, periodistas regionales que investigan corrupción, crimen organizado y daños ambientales han desempeñado un rol clave en la visibilización de dinámicas ilícitas, pero también han enfrentado un incremento sostenido de amenazas en territorios caracterizados por débil presencia estatal e impunidad estructural (Índice Chapultepec, 2024).

Sin embargo, el año 2025 constituye un punto de inflexión específico en la violencia contra la prensa en el Perú. Tras un período en el que los homicidios de comunicadores se presentaban como hechos aislados, cuatro periodistas fueron asesinados en el país, dos de ellos en regiones amazónicas como Loreto y Ucayali. Reporteros Sin Fronteras advirtió que 2025 fue el año más mortífero para la prensa peruana en la historia reciente (RSF, 2026), mientras que la Asociación Nacional de Periodistas del Perú identificó un patrón común: las víctimas eran periodistas regionales dedicados a exponer irregularidades locales, delitos ambientales y abusos de poder en contextos de corrupción e inseguridad persistente (Asociación Nacional de Periodistas del Perú, 2026). Sánchez-Moreno (2008) documenta cómo esta impunidad estructural convierte a los periodistas regionales en objetivos prioritarios de economías ilícitas y redes locales de poder, generando un clima de autocensura que limita la vigilancia territorial.

La magnitud del asedio se refleja en un recrudecimiento estadístico alarmante: los ataques contra la prensa pasaron de 392 incidentes registrados en 2024 a un total de 458 durante el ciclo de 2025, lo que representa un incremento aproximado del 16,8% en la agresividad contra los medios en solo doce meses (Asociación Nacional de Periodistas del Perú, 2026). Este panorama de riesgo extremo en el territorio peruano se inserta en un contexto amazónico más amplio, marcado por la expansión de redes criminales transnacionales y la disputa violenta por el control de recursos; en ese marco, los asesinatos de periodistas en 2025 confirman la consolidación de zonas de alta impunidad donde el periodismo regional se convierte en objetivo directo (Asociación Nacional de Periodistas del Perú, 2026; UNESCO, 2024).

La violencia contra la prensa amazónica (entendida aquí como el conjunto de medios radiales, digitales e impresos cuya propiedad, redacción y agenda informativa están ancladas en los departamentos amazónicos del Perú, como Loreto y Ucayali, a diferencia de la prensa nacional generalista con sede en Lima) no se limita al asesinato (MAAP, 2024). En años previos, periodistas que investigaban minería ilegal y economías extractivas enfrentaron amenazas directas, hostigamiento judicial y campañas de estigmatización, configurando un clima de riesgo acumulado para quienes cubren conflictos socioambientales en la selva peruana. Estos antecedentes permiten situar los asesinatos de Raúl Celis López (Loreto, mayo de 2025) y Mitzar "Bato" Castillejos Tenazoa (Ucayali, diciembre de 2025) dentro de una trayectoria de creciente vulnerabilidad para el periodismo regional que documenta disputas territoriales y economías ilícitas.

El presente artículo se centra analíticamente en estos dos casos ocurridos en 2025 como momento crítico, sin perder de vista el contexto estructural postpandemia en el que se inscriben. Más allá de la violencia física que acabó con sus vidas, interesa examinar cómo estos crímenes fueron narrados por medios nacionales y regionales, y de qué manera los encuadres iniciales y posteriores configuraron el sentido público de cada asesinato.

El modo en que se encuadra mediáticamente la muerte de un periodista no es neutro. La cobertura puede privilegiar la dimensión policial —sicariato, escena del crimen, crisis de seguridad— o puede situar el hecho dentro de una problemática estructural vinculada a la libertad de expresión, la denuncia ambiental y el control territorial. Este artículo sostiene que, cuando el periodista asesinado estaba vinculado a la exposición de economías ilícitas en la Amazonía, el énfasis inicial en la narrativa policial puede producir un desplazamiento de foco que atenúa temporalmente la conexión entre el crimen y el conflicto socioambiental investigado (Arellano-Yanguas, 2011; Global Witness, 2025).

El objetivo es analizar comparativamente la cobertura de prensa nacional y medios amazónicos en torno a los asesinatos de 2025, identificando la evolución de los encuadres informativos y evaluando si la dimensión profesional y territorial fue visibilizada desde el inicio o emergió posteriormente a partir de la intervención de actores gremiales e institucionales. A partir de un análisis cualitativo de contenidos periodísticos y comunicados públicos, se explora la hipótesis de que el desplazamiento hacia una narrativa general de criminalidad puede operar como forma de silenciamiento simbólico, al

reducir la dimensión política del asesinato en territorios de alta conflictividad socioambiental.

2. Marco teórico

2.1. Encuadre mediático y construcción del sentido público

La teoría del encuadre (framing) postula que los medios no solo informan hechos, sino que influyen en su interpretación pública al seleccionar y enfatizar ciertos elementos de la realidad (Entman, 1993). Entman sostiene que encuadrar implica destacar aspectos clave de un problema, asignarles causa y contexto, y sugerir posibles soluciones. De este modo, la prensa no se limita a describir qué pasó, sino a construir por qué sucede y qué significa. Goffman (1974) había señalado que los marcos interpretativos actúan como esquemas mentales que permiten a las personas identificar "qué está pasando aquí" (p.8); en el periodismo esto significa que un homicidio puede presentarse como un simple acto criminal o, alternativamente, como un ataque contra la libertad de expresión, según el marco elegido.

La fase inicial de la cobertura es crítica. McCombs y Shaw mostraron que los medios definen los temas sobre los que el público piensa (agenda-setting), pero también la importancia relativa de esos temas y sus atributos (McCombs & Shaw, 1972). Investigaciones recientes han ampliado este planteamiento señalando que el encuadre no es estático, sino dinámico y susceptible de reconfiguración a partir de presiones institucionales, sociales o políticas (Van Gorp, 2007). En contextos de crisis o violencia, los marcos iniciales tienden a privilegiar explicaciones simplificadas y episódicas, lo que puede influir de manera duradera en la comprensión pública del fenómeno.

Por ejemplo, al resaltar primero la violencia del método (sicariato) y estadísticas generales de homicidios, los medios nacionales establecen una agenda de inseguridad ciudadana, relegando inicialmente al segundo plano las investigaciones ambientales o anticorrupción realizadas por las víctimas. Así, el encuadre inicial privilegia la "crónica roja" y el operativo policial, condicionando la interpretación posterior a esa narrativa primaria.

En contextos latinoamericanos marcados por alta conflictividad territorial, esta elección de encuadre no es neutra. Estudios recientes sobre cobertura mediática en escenarios de violencia han mostrado que la priorización de explicaciones criminales generales puede diluir la dimensión

estructural de los conflictos (Tejedor et al., 2022). Al poner el énfasis en el hecho puntual en lugar de en sus motivaciones estructurales, se oculta temporalmente la vinculación con redes de corrupción y economías ilícitas locales. Este desplazamiento de foco —priorizar la violencia global antes que la causa específica— limita la visibilidad de las estructuras de poder involucradas en el asesinato.

2.2. Silenciamiento simbólico y despolitización

La violencia contra periodistas no termina con el acto físico: puede prolongarse en la manera de narrarla. Bourdieu introdujo el concepto de violencia simbólica para describir cómo las relaciones de poder se reproducen mediante la imposición de significados y categorías que naturalizan la dominación (Bourdieu et al.,2003). En el ámbito mediático, la despolitización de un asesinato puede constituir una forma indirecta de silenciamiento simbólico.

Si el crimen se relata exclusivamente como parte de una ola criminal general, el vínculo entre la víctima y las estructuras que denunciaba queda atenuado. Esta dinámica no implica necesariamente una intención deliberada, sino que puede derivar de rutinas periodísticas centradas en la inmediatez y la cobertura policial estándar (Herman & Chomsky, 1988). Herman y Chomsky señalaron que los sistemas mediáticos tienden a filtrar la información a través de marcos que no cuestionan en profundidad estructuras de poder dominantes. Aunque el contexto peruano presenta especificidades propias, la idea de filtros estructurales resulta pertinente para analizar cómo ciertos conflictos vinculados a economías ilegales pueden quedar subordinados a narrativas generalistas.

La literatura reciente sobre violencia contra periodistas en América Latina subraya que el silenciamiento no siempre opera mediante censura directa, sino también mediante procesos de invisibilización discursiva. En el caso peruano, el Informe CIDH (Vaca Villarreal, 2023) ha advertido que la violencia contra periodistas regionales se inserta en un entorno caracterizado por debilidad institucional, impunidad judicial y desigualdad territorial en la protección estatal. A la vez, la UNESCO ha documentado que los asesinatos de periodistas vinculados a corrupción o crimen organizado presentan tasas persistentes de impunidad, lo que genera un efecto inhibidor que trasciende el caso individual y afecta al ecosistema informativo en su conjunto (UNESCO, 2024).

En este artículo, el concepto de desplazamiento de foco se entiende como una modalidad de silenciamiento simbólico: el asesinato se reporta, pero la centralidad del móvil profesional y del conflicto territorial se atenúa en la construcción inicial del sentido público.

2.3. Periodismo ambiental y riesgo en territorios extractivos

Diversos informes recientes coinciden en señalar que América Latina es una de las regiones más peligrosas para defensores ambientales y comunicadores que documentan actividades extractivas ilegales (Assis, 2024; Mongabay Latam, 2025). Estos documentos destacan particularmente la región amazónica como uno de los territorios con mayores índices de violencia vinculada a conflictos socioambientales, donde la intersección entre economías ilícitas y debilidad institucional genera un entorno particularmente hostil para quienes ejercen la vigilancia territorial a través del periodismo.

En este contexto, investigaciones académicas han demostrado que los periodistas locales dedicados a temas de crimen organizado, corrupción municipal o minería ilegal enfrentan niveles de vulnerabilidad significativamente superiores a sus colegas de grandes centros urbanos (Hughes & Márquez-Ramírez, 2018). Esta disparidad se explica porque en regiones periféricas convergen simultáneamente economías ilícitas, captura institucional y ausencia efectiva del Estado, creando condiciones estructurales que convierten al periodismo investigativo en amenaza directa para intereses económicos poderosos (Mongabay Latam, 2025; Global Witness, 2025).

El caso peruano resulta paradigmático de esta dinámica, pues la conflictividad socioambiental asociada a industrias extractivas ha sido ampliamente analizada como factor estructural generador de tensiones territoriales crónicas (Arellano-Yanguas, 2011). En la Amazonía peruana particularmente, donde se disputan recursos naturales de alto valor económico, los comunicadores locales que documentan estas dinámicas no solo asumen riesgos profesionales elevados, sino que cumplen una función esencial de contrapeso informativo en contextos caracterizados por escasa rendición de cuentas institucional.

Bajo estas condiciones, el asesinato de un periodista no solo constituye una violación a la libertad de expresión, sino que debilita la capacidad de las comunidades para acceder a información sobre la gestión y el control de su territorio.

2.4. Amazonía, periferia mediática y sostenibilidad de la cobertura

La literatura sobre sistemas mediáticos latinoamericanos ha señalado históricamente la concentración de la agenda informativa en capitales y grandes centros urbanos (Waisbord, 2000). En el caso peruano, Nuñez Muñoz (2025) documenta específicamente cómo esta concentración mediática amenaza el pluralismo informativo, particularmente en regiones periféricas como la Amazonía, donde Lima monopoliza las narrativas nacionales y margina sistemáticamente las voces territoriales. Esta centralización persiste especialmente en coberturas relacionadas con regiones periféricas o amazónicas, que reciben atención intensa pero episódica. En el caso peruano, la concentración mediática y la desigualdad territorial en la producción informativa han sido ampliamente documentadas.

En los casos analizados, esta dinámica se reproduce: los medios nacionales otorgaron amplia cobertura inmediata a los asesinatos, pero la sostenibilidad del seguimiento disminuyó progresivamente en ausencia de avances judiciales visibles. En contraste, los medios regionales amazónicos mantuvieron una narrativa más persistente y territorializada, destacando la trayectoria de las víctimas y la dimensión comunitaria del impacto.

La comparación entre prensa nacional y local permite observar diferencias no solo de encuadre, sino también de temporalidad informativa (Sacín Gavancho, 2023). Mientras la prensa capitalina priorizó el impacto inicial bajo un marco de inseguridad, los medios amazónicos incorporaron de manera más sostenida elementos vinculados a memoria colectiva, protesta social y presión institucional. Esta diferencia en la duración y profundidad de la cobertura refuerza la hipótesis central del artículo: el silenciamiento simbólico inicial puede ser contrarrestado cuando actores locales, gremiales o internacionales reintroducen el móvil profesional y territorial en la agenda pública. Sin esa persistencia, el asesinato corre el riesgo de diluirse dentro de una narrativa general de criminalidad, perdiendo su dimensión política estructural (Van Gorp, 2007).

3. Metodología

El presente estudio se basa en un análisis cualitativo comparado de contenido orientado a examinar los encuadres mediáticos utilizados en la cobertura de los asesinatos de periodistas ocurridos en la Amazonía peruana durante 2025, enmarcados en el contexto de creciente violencia contra la prensa registrado desde 2021. La investigación adopta un enfoque interpretativo

(Flyvbjerg, 2006; Krippendorff, 2019) cuyo objetivo es identificar configuraciones discursivas, desplazamientos semánticos y variaciones en los niveles de contextualización estructural que intervienen en la construcción pública del acontecimiento.

El diseño comparativo distingue entre medios nacionales con sede en Lima y medios regionales amazónicos vinculados territorialmente a los casos analizados. Esta diferenciación permite examinar divergencias en la jerarquización temática, construcción de causalidad y sostenibilidad de la cobertura a lo largo del tiempo. También se incluyen los comunicados de organizaciones de defensa de la libertad de expresión como parte del entorno discursivo que puede incidir en la redefinición del encuadre inicial y en la estabilización de determinadas interpretaciones.

Aunque en 2025 se registraron cuatro asesinatos de periodistas en el país, el corpus se delimita estrictamente a Raúl Celis López (Loreto, mayo 2025) y Mitzar "Bato" Castillejos Tenazoa (Ucayali, diciembre 2025), por su localización en territorios amazónicos caracterizados por conflictividad socioambiental, economías ilícitas y debilidad institucional. El corpus está compuesto por piezas informativas de medios digitales y escritos nacionales y regionales, seleccionadas dentro del ciclo noticioso inmediato y su desarrollo posterior, priorizando aquellas publicadas durante el periodo de mayor intensidad informativa según su relevancia en la agenda y capacidad para fijar el encuadre inicial, siguiendo un criterio de representatividad cualitativa del proceso interpretativo, no de exhaustividad cuantitativa.

La delimitación temporal del análisis se estructura en tres momentos diferenciados: las primeras setenta y dos horas posteriores al atentado o asesinato que corresponden a la cobertura inmediata y encuadre episódico, la primera semana que marca la consolidación narrativa y posible ampliación contextual, y el primer mes que evalúa la sostenibilidad o reconfiguración del marco interpretativo. En el caso particular de Mitzar Castillejos, cuya muerte ocurrió catorce días después del ataque inicial, se analiza el conjunto del ciclo noticioso desde el atentado hasta su fallecimiento como una misma secuencia interpretativa continua.

El análisis textual se centró sistemáticamente en el examen del titular como espacio de jerarquización semántica primaria, la entradilla como instalación del marco interpretativo inicial, y el desarrollo contextual como ámbito de ampliación o limitación explicativa. Se operacionalizaron como indicadores analíticos específicos la posición relativa del móvil profesional

dentro de la estructura textual, la presencia o ausencia de referencias explícitas a denuncias periodísticas previas o conflictos territoriales específicos, el uso diferencial de categorías interpretativas entre inseguridad ciudadana general y ataque a la libertad de expresión, y el grado de contextualización estructural del crimen dentro de patrones más amplios de violencia contra periodistas o disputa territorial en la Amazonía.

El examen no pretende atribuir intencionalidad editorial deliberada a los medios analizados, sino examinar cómo la organización discursiva sistemática del relato periodístico puede generar efectos observables de desplazamiento del foco interpretativo o estabilización de marcos narrativos específicos a lo largo del ciclo noticioso completo.

4. Alcances, criterios de validación y limitaciones del diseño

Conviene explicitar los alcances y límites de este diseño. El corpus se restringe a dos de los cuatro asesinatos registrados en 2025. Esta delimitación responde a una selección instrumental de casos: Celis y Castillejos ocurrieron en territorios amazónicos marcados por conflictividad socioambiental, economías ilícitas y debilidad institucional, condiciones que los hacen idóneos para examinar la hipótesis del desplazamiento de foco en contextos extractivos. La fuerza del estudio de casos reside en la generalización analítica antes que en la estadística (Flyvbjerg, 2006). Los hallazgos deben leerse, por tanto, como una radiografía en profundidad de dos acontecimientos críticos y de los mecanismos discursivos que operan en ellos, y no como un diagnóstico definitivo de toda la cobertura de la violencia contra la prensa en la Amazonía. Los dos casos restantes ocurrieron fuera de la región amazónica y escapan al criterio territorial que define el objeto de estudio. Su análisis futuro permitiría comprobar si los encuadres identificados son propios del contexto amazónico o atraviesan la violencia contra la prensa en todo el país.

El análisis cualitativo comporta un riesgo de sesgo interpretativo. Para mitigarlo se adoptaron salvaguardas de validación reconocidas en la literatura metodológica (Krippendorff, 2019). La codificación se realizó en ciclos sucesivos, con revisión de la estabilidad de las categorías, y las decisiones analíticas quedaron documentadas en una pista de auditoría que permite rastrear cada inferencia hasta las piezas textuales que la sustentan. Se aplicó, además, una triangulación de fuentes: las piezas periodísticas se contrastaron con los comunicados de organizaciones gremiales e internacionales, que funcionan como entorno discursivo independiente. Las categorías interpretativas se

tradujeron en indicadores observables (posición del móvil profesional en la estructura textual, presencia de referencias a denuncias previas, léxico empleado) para reducir el margen de discrecionalidad del analista.

La comparación entre prensa nacional y medios regionales se construyó con tres criterios de selección. El primero, el alcance y la relevancia en la fijación de la agenda: medios nacionales de referencia con sede en Lima frente a medios regionales con audiencia consolidada en Loreto y Ucayali. El segundo, la disponibilidad y trazabilidad digital de las piezas durante el ciclo noticioso analizado. El tercero, el anclaje territorial verificable de los medios regionales en las zonas de los hechos. Ambas categorías presentan heterogeneidad interna. Hay diferencias entre los medios amazónicos de Iquitos y los de Ucayali, y existen medios nacionales con corresponsalías locales cuya cobertura puede aproximarse a la regional. La dicotomía nacional/regional se emplea, por ello, como herramienta analítica de contraste y no como frontera empírica rígida, y los hallazgos se formulan como tendencias dominantes en cada conjunto, no como atributos homogéneos de todos sus integrantes.

Dos limitaciones adicionales deben asumirse de manera explícita. La primera afecta al objeto: el estudio analiza el producto informativo publicado (titulares, entradillas, desarrollo contextual) y no las condiciones de producción de la noticia. No se entrevistó a los periodistas ni a los editores responsables de las piezas. El diseño permite describir los efectos discursivos del encuadre, pero no establecer sus causas en la sala de redacción, sean estas el miedo, la falta de información, las presiones políticas o la escasez de recursos. Esa dimensión se propone como línea de investigación complementaria. La segunda afecta al tiempo: la delimitación en tres momentos (setenta y dos horas, primera semana, primer mes) se justifica por el interés en la fijación y reconfiguración del encuadre inicial, pero no agota el ciclo de vida informativo del caso. En contextos de alta impunidad la cobertura puede extinguirse antes del mes o reactivarse años después, al compás de los hitos judiciales. El seguimiento de larga duración de ambos casos queda fuera del alcance de este estudio y constituye su extensión natural.

5. Consideraciones éticas

La investigación se desarrolló conforme a los principios éticos de la investigación en comunicación. El corpus está compuesto en su totalidad por documentos de acceso público, piezas periodísticas y comunicados institucionales, por lo que no se trabajó con sujetos humanos ni se recogieron

datos personales que requirieran consentimiento informado. La sensibilidad del objeto de estudio exigió, aun así, salvaguardas específicas. Se trató con respeto la memoria de las víctimas y de sus familias, evitando la reproducción de detalles gráficos innecesarios o potencialmente revictimizantes. Todas las fuentes empleadas se citaron de forma rigurosa y verificable. Se distinguió en todo momento entre los hechos verificados públicamente y las hipótesis interpretativas del análisis, sin atribuir responsabilidades penales, que corresponden en exclusiva a la investigación judicial. Quien firma este trabajo declara no tener conflictos de interés en relación con los casos analizados.

6. Resultados

6.1. Desplazamiento inicial hacia la crónica policial

La revisión de las primeras setenta y dos horas posteriores a los asesinatos de Raúl Celis López y Mitzar Castillejos Tenazoa revela una predominancia clara del encuadre policial en la cobertura tanto nacional como regional. En este primer momento, los titulares y las entradillas privilegiaron la descripción del hecho violento en términos de sicariato, ataque armado o crimen a balazos, enfatizando la mecánica del asesinato, el número de disparos, la modalidad de ejecución y la respuesta inmediata de las fuerzas de seguridad. En el caso de Celis, por ejemplo, piezas de alcance nacional lo presentaron de entrada como un hecho de sicariato en la "capital de la Amazonía", subrayando el ataque y el contexto general de violencia, con la condición de periodista como atributo relevante pero no necesariamente explicativo del móvil en esa fase inicial.

En el caso de Raúl Celis, los titulares nacionales destacaron que había sido asesinado por sicarios cuando se dirigía a su programa radial, situando el hecho dentro de una narrativa más amplia de inseguridad e impacto criminal. En esa ventana temprana, la dimensión profesional del periodista apareció con frecuencia como dato secundario ("locutor", "conductor radial", "periodista"), mientras el peso del relato se concentró en la ejecución, la escena y las primeras reacciones. Ese patrón es visible cuando la noticia se formula como un episodio de violencia grave en Loreto —con énfasis en la modalidad del ataque— antes de que el texto incorpore, con más claridad, el tipo de fiscalización que Celis realizaba en el entorno local.

De manera similar, en el caso de Mitzar Castillejos, la cobertura inicial se centró en el atentado armado y en el dispositivo narrativo típico del hecho

policial: agresores en motocicleta, impactos de bala, traslado de urgencia, estado crítico y falta de certezas sobre el móvil. En notas tempranas se describió el ataque como un suceso violento ocurrido en Aguaytía, y la hipótesis del móvil profesional tendió a quedar desplazada o diferida, incluso cuando se trataba explícitamente de un periodista.

Un elemento recurrente en ambos casos fue el uso de fórmulas neutralizadoras ("móvil aún no determinado", "las autoridades investigan"), lo que, si bien responde a rutinas de prudencia informativa, contribuyó temporalmente a desvincular el asesinato del trabajo periodístico. En el caso de Castillejos, además, esa neutralización se vio reforzada por un desplazamiento temático adicional: en la secuencia de días posteriores al atentado, parte del foco se reubicó en la crisis logística y sanitaria del traslado y la atención médica, de modo que el relato público osciló entre el ataque armado y la precariedad institucional, con menor centralidad del conflicto local que podía estar detrás de la agresión.

Incluso en medios regionales amazónicos, donde existe mayor proximidad al contexto, el encuadre inicial no siempre incorporó de forma explícita el vínculo con economías ilícitas o disputas territoriales concretas. En Loreto, sin embargo, la reacción local mostró tempranamente un giro hacia la atribución de responsabilidades y el clima de inseguridad estructural: la cobertura regional enfatizó protestas, exigencias y presión pública sobre mandos policiales, instalando la idea de abandono estatal como marco inmediato del crimen, aun cuando la causalidad ligada a las investigaciones del periodista pudiera aparecer con mayor fuerza en desarrollos posteriores. En Ucayali, el registro regional también tendió a encuadrar rápidamente el atentado como una alarma para el periodismo en la zona, manteniendo en la agenda el hecho y sus derivaciones a nivel local.

Este desplazamiento inicial hacia la crónica policial no implica necesariamente una intención deliberada de invisibilización; puede estar asociado a rutinas de inmediatez y lógica de breaking news. Sin embargo, el efecto analítico es consistente: durante las primeras horas, el asesinato queda narrado principalmente como expresión de violencia generalizada y no como consecuencia de un conflicto socioambiental o político específico. La consecuencia discursiva es que la dimensión estructural del crimen —la relación entre periodismo de fiscalización, denuncia de corrupción y dinámicas de poder territorial— queda temporalmente atenuada y el asesinato se integra simbólicamente en la categoría amplia de "inseguridad", diluyendo

la identificación del periodista como actor que confrontaba intereses concretos. Este hallazgo confirma la hipótesis de desplazamiento de foco en la fase temprana de cobertura: la violencia física ocupa el centro del relato, mientras que el conflicto que la originó queda relegado a un segundo plano o diferido en el tiempo.

6.2. Reencuadre por presión institucional

A diferencia del encuadre predominante en las primeras setenta y dos horas, el análisis correspondiente a la primera semana y al primer mes posteriores a los asesinatos evidencia un proceso gradual de reencuadre discursivo. Este desplazamiento no se produce de manera espontánea, sino que coincide temporalmente con la intervención pública de organizaciones gremiales y actores internacionales de defensa de la libertad de expresión, que operan como "anclajes" interpretativos capaces de reordenar la causalidad del hecho.

En el caso de Mitzar Castillejos, ese reencuadre es especialmente observable en la secuencia de comunicados y notas que elevan el caso desde "ataque armado" a "riesgo grave para la vida de un periodista" y exigencia de acciones estatales inmediatas, reforzando la lectura de ataque contra la prensa y no solo como episodio criminal. Tras su muerte, la cobertura nacional que lo ubica como el cuarto periodista asesinado en el año y cita confirmación gremial consolida el marco de violencia letal contra comunicadores como problema público, desplazando la narrativa desde la mecánica del atentado hacia la condición profesional y el patrón anual. De forma paralela, organismos internacionales como RSF incorporan explícitamente el lenguaje de "periodista asesinado" y "investigación de corrupción local", reforzando el encuadre del móvil profesional como hipótesis prioritaria y reinsertando la dimensión de conflicto.

En el caso de Raúl Celis, el reencuadre se expresa cuando piezas de alcance amplio dejan de presentar el hecho solo como sicariato y lo ubican dentro de la violencia contra periodistas en la Amazonía, conectándolo con el clima de amenazas y con el rol fiscalizador del comunicador en su territorio. Este movimiento no depende únicamente de los medios, sino de la circulación de pronunciamientos y del trabajo de "corrección discursiva" que realizan actores con legitimidad pública, capaces de reintroducir la dimensión política del asesinato cuando tiende a diluirse en la narrativa de inseguridad general.

Este proceso de reencuadre muestra un cambio semántico significativo. Mientras que en la fase inicial predominan términos asociados a la violencia física ("sicarios", "ataque armado", "balazos"), en la etapa posterior se vuelven más frecuentes expresiones normativas ("libertad de expresión", "periodista asesinado", "violencia contra la prensa"), lo que reconfigura el problema: el asesinato deja de interpretarse únicamente como delito grave y comienza a comprenderse como síntoma de un conflicto estructural. No obstante, el reencuadre no es uniforme ni inmediato: en determinados textos, la mención del móvil profesional permanece en el cuerpo y no en el titular, evidenciando la coexistencia de marcos —policial y de libertad de prensa— y, con ello, tensiones internas entre la lógica del impacto y la exigencia de contextualización.

En términos analíticos, el reencuadre por presión institucional confirma que los marcos interpretativos no son estáticos. Pueden modificarse cuando intervienen actores que aportan una lectura legítima, estabilizan hipótesis de causalidad (móvil profesional) y obligan a reordenar el sentido público del acontecimiento. El hallazgo refuerza la hipótesis central del estudio: el desplazamiento de foco inicial puede revertirse, pero no necesariamente de manera automática; requiere la activación de marcos alternativos que restituyan la conexión entre el asesinato, la función social del periodismo y las estructuras de poder local.

7. Diferencias estructurales entre prensa nacional y medios amazónicos

El análisis comparado revela diferencias estructurales claras entre la cobertura producida por medios nacionales con sede en Lima y aquella elaborada por medios regionales amazónicos. En los medios nacionales, ambos casos generan un impacto inmediato: alta visibilidad inicial, rápida circulación y fuerte peso de declaraciones oficiales o balances de violencia. Sin embargo, la cobertura tiende a homogeneizar el hecho bajo marcos amplios (inseguridad, sicariato, crisis institucional) y a depender de hitos (confirmaciones, comunicados, fallecimiento, capturas) para sostener el interés. Esto se observa, por ejemplo, cuando la muerte de Castillejos se incorpora como cierre anual y dato de recuento nacional, reforzando el patrón de "balance" como forma de estabilizar sentido a posteriori.

En contraste, los medios regionales exhiben una proximidad territorial y emocional más marcada y, en ocasiones, un registro más orientado a consecuencias locales inmediatas: protestas, exigencias de renuncia, sensación de desprotección, alarma gremial y memoria comunitaria. En Loreto, la

cobertura regional enfatiza la presión social y la atribución de responsabilidades institucionales como parte del relato, no solo como reacción. En Ucayali, portales regionales sostienen la alarma local en torno al atentado y sus implicaciones para el periodismo en la zona, aun cuando el caso no conserve la misma centralidad sostenida en la agenda nacional.

Esta diferencia sugiere que la periferia mediática no implica menor compromiso, sino una lógica distinta de producción de sentido. Mientras la prensa nacional opera con rotación temática acelerada y necesidad de "novedad" para sostener agenda, la prensa regional queda directamente interpelada por el acontecimiento y por sus efectos en el entorno inmediato. En consecuencia, incluso cuando el análisis estructural no esté plenamente desarrollado desde el primer titular, la persistencia local y la inscripción comunitaria del crimen tienden a evitar que el asesinato se normalice con la misma rapidez como un episodio más de violencia generalizada.

8. Invisibilización del vínculo Amazonía-crimen

El análisis permite observar que el reencuadre hacia la categoría de "ataque contra la prensa" no siempre implica una integración completa del conflicto territorial y socioambiental en la narrativa mediática. Aunque en una segunda fase los medios incorporan la dimensión profesional, la conexión estructural entre el crimen y las economías ilícitas que operan en la Amazonía no siempre ocupa un lugar central, y con frecuencia aparece de modo progresivo o generalizado ("denuncias", "corrupción", "irregularidades") en lugar de describirse como disputa material concreta.

En ambos casos, esta generalización semántica reduce precisión causal y atenúa la dimensión territorial. La Amazonía no constituye únicamente un escenario geográfico, sino también un espacio atravesado por disputas por control de recursos y por redes de poder local que articulan intereses económicos, políticos y criminales. Cuando el asesinato de un periodista que fiscaliza estas dinámicas no se conecta de forma explícita con esas estructuras, el crimen pierde su condición de mecanismo funcional dentro de un modelo de protección de intereses ilegales. El efecto es doble: debilita la comprensión pública del asesinato como disputa por control territorial y contribuye a normalizar la violencia contra periodistas como "inseguridad estructural" en abstracto.

En este sentido, el silenciamiento no se limita a la eliminación física del periodista: se proyecta en la esfera discursiva. La omisión o atenuación del vínculo Amazonía–crimen funciona como desactivación política del acontecimiento. El relato conserva la gravedad del hecho, pero reduce su capacidad de interpelar estructuras de poder concretas. Este hallazgo refuerza la hipótesis central del estudio: cuando el encuadre inicial y posterior no consolidan la dimensión territorial del conflicto, se produce una forma de silenciamiento simbólico; el crimen permanece visible, pero su relación con economías ilegales y con el modelo extractivo que el periodista denunciaba queda parcialmente desdibujada, con implicaciones directas para la memoria pública y para la comprensión estructural de la violencia.

Las tablas 1 y 2 sistematizan los hallazgos del análisis. La tabla 1 sintetiza la evolución del encuadre mediático a lo largo de las tres fases del ciclo noticioso en los casos de Raúl Celis y Mitzar Castillejos; la tabla 2 resume las diferencias estructurales identificadas entre la prensa nacional y los medios amazónicos.

Tabla 1. Evolución del encuadre mediático por fases del ciclo noticioso (casos Celis y Castillejos, 2025)

Fase	**Encuadre dominante**	**Tratamiento del móvil profesional**	**Vínculo Amazonía–crimen**
Primeras 72 horas	Crónica policial y sicariato: énfasis en la mecánica del ataque, la escena del crimen y la respuesta de las fuerzas de seguridad	Secundario o diferido: la condición de periodista figura como atributo descriptivo; fórmulas neutralizadoras ("móvil aún no determinado")	Ausente o implícito: el hecho se integra en la categoría general de "inseguridad"
Primera semana	Reencuadre por presión institucional: comunicados de la ANP, RSF y otros actores elevan el caso a "ataque contra la prensa"	Reintroducido como hipótesis prioritaria; léxico normativo ("libertad de expresión", "periodista asesinado")	Emergente, pero con frecuencia generalizado ("denuncias", "corrupción") y aún no central
Primer mes	Coexistencia de marcos policial y de libertad de prensa; en la prensa nacional, dependencia de hitos (capturas, fallecimiento, balances anuales)	Consolidado en el cuerpo de las piezas, aunque no siempre en los titulares	Parcialmente desdibujado: la conexión con economías ilícitas y disputa territorial aparece de modo progresivo o abstracto

Nota. Elaboración propia a partir del análisis del corpus.

Tabla 2. Diferencias estructurales entre prensa nacional y medios amazónicos

Dimensión	**Prensa nacional (Lima)**	**Medios amazónicos**
Encuadre inicial	Inseguridad ciudadana, sicariato y crisis institucional; homogeneización del hecho bajo marcos amplios	Crónica policial inicial con giro temprano hacia la atribución de responsabilidades y el abandono estatal
Sostenibilidad de la cobertura	Alta visibilidad inmediata y rotación temática acelerada; el seguimiento decae en ausencia de hitos judiciales	Cobertura persistente y territorializada; el caso permanece en la agenda local
Fuentes y actores predominantes	Declaraciones oficiales, balances de violencia y comunicados gremiales como hitos informativos	Protesta social, exigencias a mandos policiales, alarma gremial y memoria comunitaria
Construcción del sentido	El asesinato como dato del recuento nacional de violencia e inseguridad	El asesinato como interrupción violenta de la vigilancia informativa del territorio

Nota. Elaboración propia a partir del análisis del corpus.

9. Discusión

Los hallazgos permiten observar cómo el primer encuadre periodístico condiciona de manera estructural el sentido público del asesinato de un periodista en territorios amazónicos atravesados por economías ilícitas. El framing descrito por Entman (1993) no opera únicamente como selección de hechos, sino como arquitectura interpretativa: define qué se entiende como problema, orienta las hipótesis causales consideradas plausibles y delimita el horizonte de responsabilidad política. En los casos de Raúl Celis (Loreto) y Mitzar Castillejos (Ucayali), la cobertura inicial se organizó alrededor de categorías policiales —sicariato, escena del crimen, diligencias, "móvil no determinado"— mientras el vínculo entre asesinato y ejercicio profesional apareció con menor centralidad o se introdujo de manera diferida.

La jerarquización temprana confirma la fuerza del primer momento narrativo. La teoría de agenda-setting demostró que los medios no solo establecen los temas sobre los que el público piensa, sino también los atributos con los que esos temas son percibidos (McCombs & Shaw, 1972). Cuando el asesinato se inserta inicialmente en el repertorio de "ola de inseguridad" o

"violencia generalizada", la causalidad tiende a diluirse en categorías abstractas —"delincuencia", "ajuste de cuentas"— que fragmentan la relación entre denuncia específica y represalia. El crimen se vuelve intercambiable dentro de un ciclo de violencia más amplio, reduciendo su especificidad política.

La evidencia empírica muestra, sin embargo, que el encuadre no es inmutable. El reencuadre posterior impulsado por la ANP, RSF y otros actores institucionales reintrodujo la hipótesis laboral como eje interpretativo prioritario. Este movimiento confirma el carácter dinámico del framing señalado por Van Gorp (2007): los marcos compiten, se disputan y pueden reconfigurarse mediante presión pública y circulación de narrativas alternativas. En los casos analizados, los actores gremiales funcionaron como dispositivos de corrección discursiva, desplazando la lectura desde el "suceso policial" hacia el "ataque contra la libertad de expresión".

No obstante, la conexión entre asesinato y economías ilícitas amazónicas —tala ilegal, corrupción municipal, redes extractivas— no alcanzó el mismo nivel de explicitud ni de estabilidad narrativa en todos los medios. La omisión del contenido investigado por las víctimas no constituye necesariamente censura directa, pero sí puede producir un efecto de neutralización discursiva. La noción de violencia simbólica (Bourdieu et al., 2003) permite interpretar este fenómeno como naturalización de una lectura despolitizada: la violencia se narra como hecho criminal autónomo, mientras las estructuras económicas y territoriales que podrían haberla motivado quedan atenuadas o desplazadas.

El riesgo no se agota en el plano físico. Estudios recientes sobre periodismo en contextos de violencia han mostrado que los comunicadores locales que investigan corrupción y crimen organizado enfrentan condiciones de vulnerabilidad diferenciadas respecto a periodistas de centros urbanos (Hughes & Márquez-Ramírez, 2018). Los resultados sugieren que esa vulnerabilidad se extiende al plano narrativo: además del peligro material, existe el riesgo de que la cadena causal entre denuncia y agresión se fracture en la cobertura mediática, debilitando la comprensión pública del mecanismo de intimidación. El silenciamiento no solo se ejerce mediante balas; también puede operar mediante reconfiguraciones interpretativas que reducen la visibilidad del conflicto territorial.

La comparación entre prensa nacional y medios amazónicos refuerza, además, las asimetrías centro–periferia descritas en la literatura latinoamericana (Waisbord, 2000). La prensa capitalina mostró alta capacidad de

amplificación inmediata, pero menor continuidad en ausencia de hitos judiciales. Los medios regionales, en cambio, mantuvieron seguimiento, memoria y presión local, articulando el asesinato con la trayectoria profesional y el impacto comunitario. Esta diferencia incide en la forma en que el crimen se integra en la memoria pública: no es equivalente un asesinato recordado como "otro caso de sicariato" que uno recordado como interrupción violenta de la vigilancia informativa en un territorio específico.

En conjunto, los hallazgos permiten proponer que el desplazamiento inicial hacia marcos generales de inseguridad puede operar como modalidad secundaria de silenciamiento simbólico en contextos extractivos amazónicos. No elimina la noticia ni anula la condena pública, pero reduce la capacidad del relato para señalar estructuras locales de poder —economías ilícitas, redes de complicidad, captura institucional— que configuran el riesgo para el periodismo regional. El asesinato actúa sobre el cuerpo del periodista; el encuadre inicial actúa sobre el significado social del asesinato. La disputa se despliega simultáneamente en el territorio y en el espacio narrativo donde se define qué ocurrió y por qué ocurrió.

Estos hallazgos abren, además, una discusión normativa sobre el papel del periodismo en la región. Describir la degradación ambiental y la violencia resulta insuficiente. El periodismo amazónico puede actuar como articulador de la realidad territorial y transitar del encuadre de "víctima" hacia el de "agente de cambio". La perspectiva del periodismo constructivo y de soluciones (McIntyre & Gyldensted, 2017) ofrece herramientas concretas para ese tránsito: junto a la deforestación y las economías ilícitas, cabe visibilizar las iniciativas locales de protección del territorio, los conocimientos de los pueblos indígenas y las experiencias de bioeconomía que disputan el futuro de la región. Un relato orientado al empoderamiento comunitario, en lugar de la victimización, contribuiría a evitar la representación estigmatizante de los pueblos indígenas y de los periodistas que cubren temas indígenas y territoriales. Reforzaría también la función del periodismo como contrapeso democrático en la Amazonía.

Una limitación de este estudio, que es a la vez una agenda pendiente, es la ausencia de las voces de los propios pueblos indígenas amazónicos sobre la prensa que informa acerca de sus territorios. Investigaciones recientes sobre la cobertura de los asesinatos de Bruno Pereira y Dom Phillips en la Amazonía brasileña han mostrado que las fuentes indígenas tienden a quedar silenciadas incluso en coberturas de alto perfil internacional (Giordani

& Locatelli, 2025). Falta saber qué temas consideran prioritarios, cómo evalúan la representación de sus territorios y qué relación establecen con los comunicadores locales. Incorporar esa percepción permitiría contrastar los encuadres mediáticos con la experiencia de quienes habitan los territorios en disputa. Es una línea de investigación necesaria para una comprensión plural del ecosistema informativo amazónico.

10. Conclusiones

La reconstrucción del sentido público en torno a los asesinatos de Raúl Celis López y Mitzar Castillejos Tenazoa evidencia que el encuadre mediático inicial actúa como una extensión de la violencia física, operando bajo una lógica de silenciamiento simbólico. Al priorizar la mecánica del sicariato y la crónica policial durante las primeras 72 horas, los medios desplazaron la atención hacia una narrativa de inseguridad ciudadana genérica que despojó al crimen de su dimensión política y profesional. Esta jerarquización temprana despolitizó los atentados y fragmentó la conexión estructural entre el ejercicio del periodismo y la denuncia de las redes de poder que sostienen la tala ilegal, la minería y el narcotráfico en la Amazonía peruana.

El cumplimiento del objetivo comparativo de este estudio revela que el tránsito hacia un marco de defensa de la libertad de expresión dependió de la presión externa ejercida por organismos como la ANP, RSF y la UNESCO, quienes actuaron como dispositivos de corrección ante la inercia del relato policial. Sin esta intervención institucional, el asesinato del periodista regional corre el riesgo de ser normalizado como un residuo más de la violencia cotidiana en territorios extractivos. La fractura entre la prensa nacional de Lima, caracterizada por un interés efímero y centralista, y los medios amazónicos, que sostienen la memoria y el seguimiento ante la impunidad judicial, confirma que el silenciamiento también se ejecuta mediante el agotamiento de la agenda informativa en la capital. La dimensión internacional de esa reacción quedó registrada por agencias y medios globales, que documentaron la ola de protestas y condenas desencadenada por el asesinato de Celis (Swissinfo, 2025). La corrección discursiva opera, por tanto, también desde el espacio informativo transnacional, además de hacerlo desde los actores locales y gremiales.

La comprensión integral de estos crímenes exige que futuras líneas de investigación exploren las rutinas de autoprotección narrativa y las estrategias de resistencia discursiva que desarrollan los reporteros en zonas de alta

conflictividad. Resulta imperativo analizar el impacto de la estigmatización previa al ataque físico y evaluar si la consolidación de redes de periodismo colaborativo puede mitigar la vulnerabilidad del comunicador aislado. El desafío académico y social radica en construir protocolos de cobertura que integren la perspectiva territorial y el enfoque de derechos humanos, evitando que la reducción narrativa siga siendo cómplice de la desarticulación de la vigilancia democrática en la cuenca amazónica.

La respuesta a esta problemática no compete únicamente a los medios ni a las organizaciones gremiales. Los espacios de formación tienen un papel decisivo: las escuelas y facultades de comunicación de universidades e institutos, tanto en Lima como en las regiones amazónicas, preparan a los periodistas que cubrirán los conflictos socioambientales en el territorio. Sus planes de estudio pueden incorporar protocolos de prevención y autoprotección, formación específica en cobertura de riesgo, alfabetización jurídica y conocimiento de los mecanismos institucionales de protección disponibles. Ello contribuiría a reducir la vulnerabilidad del comunicador regional, que hoy enfrenta el riesgo de manera individual y aislada. Esta tarea formativa exige una mirada interdisciplinaria que articule la comunicación con la criminología, el derecho, los estudios ambientales y las ciencias sociales del territorio. Solo así la seguridad del periodismo amazónico se abordará como un problema público que involucra al Estado, a la academia, a los gremios y a las comunidades, y no como responsabilidad exclusiva de cada reportero.

Referencias bibliográficas

Arellano-Yanguas, J. (2011). *¿Minería sin fronteras? Conflicto y desarrollo en regiones mineras del Perú.* Instituto de Estudios Peruanos, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Asociación Nacional de Periodistas del Perú. (2026, 2 de enero). *ANP registró 458 ataques a la libertad de prensa en el 2025, el año más letal para el periodismo*. https://anp.org.pe/anp-registro-458-ataques-a-la-libertad-de-prensa-en-el-2025-el-ano-mas-letal-para-el-periodismo/

Assis, C. de (2024, 5 de marzo). *Reporteros que cubren medio ambiente y clima en América Latina sufren amenazas y acoso en el terreno*. *LatAm Journalism Review*. https://latamjournalismreview.org/es/articles/reporteros-que-cubren-medio-ambiente-y-clima-en-america-latina-sufren-amenazas-y-acoso-en-el-terreno/

Bourdieu, P., Thompson, J. B., & Raymond, G. (2003). *Language and symbolic power*. Harvard University Press.

Entman, R. M. (1993). Framing: toward clarification of a fractured paradigm. *Journal of Communication*, *43*(4), 51-58. https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1993.tb01304.x

Flyvbjerg, B. (2006). Five misunderstandings about case-study research. *Qualitative Inquiry*, *12*(2), 219-245. https://doi.org/10.1177/1077800405284363

Giordani, R., & Locatelli, C. (2025). O caso Bruno Pereira e Dom Philips: vozes silenciadas no telejornalismo brasileiro. *Animus. Revista Interamericana de Comunicação Midiática*, *24*(52), e024013. https://periodicos.ufsm.br/animus/article/view/86651

Global Witness. (2025, 17 de septiembre). *Raíces de resistencia*. https://globalwitness.org/es/campaigns/land-and-environmental-defenders/raices-de-resistencia/

Goffman, E. (1974). Frame analysis: An essay on the organization of experience. Harvard University Press.

Herman, E. S. ,& Chomsky, N. (1988). *Manufacturing consent: the political economy of the mass media*. Pantheon Books.

Hughes, S. , & Márquez-Ramírez, M. (2018). Local-level authoritarianism, democratic normative aspirations, and antipress harassment: predictors of threats to journalists in Mexico. *The International Journal of Press/Politics*, *23*(4), 539-560. https://doi.org/10.1177/1940161218786041

Índice Chapultepec. (2024). *Perú: libertad de expresión en completo declive*. https://www.indicedechapultepec.com/indice/6/informes.pdf

Krippendorff, K. (2019). *Content analysis: An introduction to its methodology* (4th ed.). SAGE Publications..

MAAP. (2024, 23 de agosto). *MAAP #218: asesinatos de los defensores ambientales en la Amazonía peruana*. https://www.maapprogram.org/es/maap-218-asesinatos-de-los-defensores-ambientales-en-la-amazonia-peruana/

McCombs, M. E. , & Shaw, D. L. (1972). The agenda-setting function of mass media. *Public Opinion Quarterly*, *36*(2), 176-187. https://doi.org/10.1086/267990

McIntyre, K. ,& Gyldensted, C. (2017). Constructive journalism: An introduction and practical guide for applying positive psychology techniques to news production. *The Journal of Media Innovations*, *4*(2), 20-34. https://doi.org/10.5617/jomi.v4i2.2403

Mongabay Latam. (2025, 15 de diciembre). *Balance ambiental 2025 en Latinoamérica: Violencia contra defensores, crimen organizado, megaproyectos extractivos y crisis climática amenazan los ecosistemas*. https://es.mongabay.com/2025/12/balance-ambiental-latinoamerica-violencia-defensores-megaproyectos-extractivos-cambio-climatico/

Nuñez Muñoz, J. J. A. (2025). *Concentración mediática y pluralismo informativo: Necesidad de un mecanismo idóneo para su regulación en Perú* [Tesis de pregrado, Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo]. Repositorio de Tesis USAT. http://hdl.handle.net/20.500.12423/8134

Reporteros Sin Fronteras. (2026, 9 de enero). *Cuarto periodista asesinado en Perú en 2025: Las autoridades deben tomar medidas urgentes*. RSF. https://rsf-es.org/cuarto-periodista-asesinado-en-peru-en-2025-las-autoridades-deben-tomar-medidas-urgentes/

Sacín Gavancho, L. (2023, 7 de diciembre). *El oficio de periodista: El alto costo de informar*. Revista Memoria.https://idehpucp.pucp.edu.pe/revista-memoria/el-oficio-de-periodista-el-alto-costo-de-informar/

Sánchez-Moreno, J. C. (2008). Violencia contra periodistas e impunidad. Derecho PUCP, (61), 67-80. https://doi.org/10.18800/derechopucp.200801.003

Swissinfo. (2025, 8 de mayo). *Asesinato de periodista peruano en la Amazonía provoca ola de rechazo.* SWI swissinfo.ch. https://www.swissinfo.ch/spa/asesinato-de-periodista-peruano-en-la-amazon%C3%ADa-provoca-ola-de-rechazo/89282448

Tejedor, S., Cervi, L. & Tusa, F. (2022). Periodismo en contextos de violencia, principales problemas y posibles vías de solución: Percepciones de periodistas latinoamericanos. *Revista de Comunicación*, *21*(2), 285-306. https://doi.org/10.26441/RC21.2-2022-A14

UNESCO. (2024). *Informe del director general sobre la seguridad de los periodistas y el peligro*. https://www.unesco.org/en/safety-journalists/dg-report-safety-journalists

Vaca Villarreal, P. (2023). *Informe especial sobre la situación de la libertad de expresión en Perú*. https://www.oas.org/es/cidh/expresion/publicaciones/Informe%20Libex%20Peru%20(7).pdf

Van Gorp, B. (2007). The constructionist approach to framing: Bbringing culture back in. *Journal of Communication*, *57*(1), 60-78. https://doi.org/10.1111/j.0021-9916.2007.00329.x

Waisbord, S. R. (2000). *Watchdog journalism in South America: news, accountability, and democracy*. Nueva York: Columbia University Press.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 317-341
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/me3djr05

PRENSA ESCRITA Y OPINIÓN PÚBLICA EN LOS CONFLICTOS AMAZÓNICOS DEL SIGLO XX: EL BOMBARDEO AL PUEBLO MATSÉS (1964)

THE WRITTEN PRESS AND PUBLIC OPINION IN 20TH-CENTURY AMAZONIAN CONFLICTS: THE BOMBING OF THE MATSÉS PEOPLE (1964)

Luciana Zunino Salinas
Pontificia Universidad Católica del Perú
luciana.zunino@pucp.edu.pe
https://orcid.org/0009-0008-0507-3563

Envío: 8 de febrero de 2026 *Aceptación: 1 de junio 2026* *Publicación: 31 de julio 2026*

Resumen

El presente trabajo analiza cómo la prensa escrita, específicamente las revistas Caretas, Oiga, y los periódicos El Comercio y La Prensa, cubrió el enfrentamiento entre matsés y expedicionarios en 1964. En relación con este suceso, se analiza de qué manera el lenguaje periodístico influyó en la construcción de una representación negativa del indígena amazónico en los conflictos socioambientales durante el gobierno de Belaúnde, en 1964. En ese sentido, se analizará el lenguaje periodístico utilizado por los medios mencionados y su relación con la realidad social peruana, el Estado y la opinión pública.

CC BY

Palabras Clave: pueblos indígenas amazónicos; matsés; lenguaje periodístico; opinión pública; prensa escrita; siglo xx

Abstract

This study examines the press coverage of the 1964 conflict between the Matsés people and expeditionaries, specifically analyzing the magazines *Caretas* and *Oiga*, and the newspapers *El Comercio* and *La Prensa*. It explores how journalistic discourse contributed to the construction of a pejorative representation of Amazonian Indigenous peoples within the context of socio-environmental conflicts during the Belaúnde administration. Furthermore, the research addresses the relationship between this media discourse and Peru's social reality, the State, and public opinion.

Keywords: Amazonian Indigenous peoples; matsés; journalistic language; public opinion; written press; 20th century.

1. Introducción, antecedentes y objetivos

Tanto la historia como el periodismo no pueden ser objetivos, pues, en algunos casos, se brinda mayor espacio a algunas voces que a otras. De esta manera, es posible crear un discurso hegemónico y moldear la opinión pública mediante el lenguaje.

Las primeras representaciones de la Amazonía y sus conflictos en medios de comunicación periodísticos fueron colonizantes o con perspectiva extractivista, pues esta fue la forma de acercarse a la selva desde la era de la fiebre del caucho (Chirif & Cornejo, 2009, p. 10).

La perspectiva colonizante y extractivista en el ecosistema mediático e histórico de la Amazonía implica la reducción simbólica y material del territorio a una simple "despensa de recursos" de valor puramente utilitario y mercantil, despojándolo de su dimensión cultural y ancestral. Bajo esta matriz discursiva, heredada de la violencia civilizatoria de la era del caucho expuesta por Chirif (2017) y Salazar Paiva (2014), los medios no reconocen a los pueblos indígenas como sujetos de derecho ni colectivos soberanos. Por el contrario, sus representaciones oscilan entre la criminalización punitiva y la exotización estetizada se les asimila o bien como "salvajes" y "obstáculos biológicos" que impiden el desarrollo económico del Estado-nación, o bien como elementos anacrónicos y exóticos aislados de la modernidad nacional. Esta construcción —operada a nivel lingüístico— funciona como un dis-

positivo epistémico de poder que busca legitimar ante la opinión pública la intervención armada, el desplazamiento y la expropiación territorial en nombre de una supuesta unidad geopolítica y del progreso nacional.

En dicha época, se masacró a un gran número de indígenas de los pueblos de la región del Putumayo, tales como miembros de las comunidades Huitoto, Bora, Ocaina, Resígaro y Andoque. Se les explotaba para extraer caucho de los árboles y así poder comercializarlo. Cabe aclarar que existe una gran brecha temporal desde la era del caucho hasta el baguazo, donde existe muy poco registro histórico y periodístico. Es decir, no se conoce a detalle qué otros eventos de abuso contra las comunidades indígenas sucedieron

Sin duda, uno de los casos más destacables es una historia poco difundida: el enfrentamiento y hostilización hacia el pueblo indígena amazónico Matsés en 1964, por parte de las durante el primer gobierno de Fernando Belaúnde Terry. Dicho episodio, no obstante, ha permanecido marginado de la historiografía oficial, por lo que resulta imperativo examinar sus causas, dinámicas y consecuencias. En 1963, Fernando Belaunde asumió la presidencia del Perú con su partido político Acción Popular. Tanto su partido como él presentaban un discurso de progreso, civilización y desarrollo comercial y de la economía. Como parte de su plan de gobierno, Belaunde planteaba interconectar al Perú mediante carreteras para que pudiese haber más movimiento comercial. La manera en que Belaúnde se refería a la Amazonía como un territorio deshabitado y explotable a colonizar, contribuyó a la construcción del concepto/mito del gran vacío amazónico.

Es decir, este territorio no es visto como poseedor de un valor en sí mismo, sino sólo valorado en función a los recursos que se pueden explotar. Por lo cual, se puede notar una brecha entre el respeto por la cultura y derechos de los pueblos indígenas amazónicos y cómo lo percibe el gobierno. Esta brecha se explica en la diferencia que existe entre la concepción territorial y simbólica de las comunidades indígenas y la visión mercantil y utilitaria que el Estado y la sociedad occidentalizada asignan a la tierra.

En este caso, hay actores principales que presentan agendas opuestas: por un lado, las entidades de poder como el Estado, las empresas y las Fuerzas Armadas y, por otro, los pueblos indígenas amazónicos. Frente a esta confrontación de posiciones, resulta pertinente analizar el rol de la prensa como actor mediador, capaz de influir tanto en la información que reciben los lectores como en la construcción de representaciones sobre los pueblos amazónicos.

Se puede inferir que el uso de los medios de comunicación influenció en la construcción de un imaginario colectivo de los pueblos indígenas amazónicos como opuestos al progreso, ignorantes, exótico-románticos, violentos o salvajes. Esto funciona como una deslegitimación, que sirve al Estado para continuar con proyectos que utilicen sus territorios ancestrales, ya sea para construir carreteras, deforestación o explotación de recursos naturales. De esta manera, el Estado y las empresas tienen como aliados a los medios de comunicación social; mientras que los pueblos indígenas, todo lo contrario, como explica Oscar Espinosa (2009) en su artículo *¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana.*

Según lo expuesto, la prensa constituye una fuente marcada por la subjetividad, aun así, permite acceder a representaciones y conflictos sociales de periodos históricos poco estudiados. Considerando que el reconocimiento de derechos vinculados a los pueblos indígenas y la protección de los bosques se consolidó hacia finales del siglo xx y comienzos del xxi, resulta pertinente examinar los discursos y acontecimientos que precedieron dichos avances. Entre ellos destacan procesos históricos relevantes para la Amazonía, como la era del caucho, la colonización vial, el trabajo forzoso asociado a la extracción de recursos naturales y el progresivo reconocimiento político de los pueblos indígenas.

Según el libro *Pueblos indígenas y Estado: Avances, límites y desafíos del reconocimiento indígena* (Espinosa, 2019) a partir de 1974 se empezó a legislar políticas públicas en relación a los derechos de los pueblos indígenas y sus organizaciones. Estas permitieron exponer las demandas y darle voz a las comunidades indígenas. Sin embargo, se encuentra un relativo vacío histórico en la segunda mitad del siglo xx acerca de los derechos indígenas sobre sí mismos y sobre la selva.

Por consecuencia, se necesita establecer una delimitación espacio temporal, enmarcada por el ámbito de la prensa y la opinión pública. Así, el presente trabajo se centra en el análisis del imaginario colectivo peruano sobre los pueblos indígenas amazónicos, alrededor de conflictos sociales poco conocidos o esclarecidos durante la segunda mitad del siglo xx, difundidos por la prensa escrita.

La segunda mitad del siglo xx constituye un período relevante para la historia amazónica peruana debido a los diversos conflictos sociales, políticos y ambientales que tuvieron lugar en la región. Sin embargo, existe descono-

cimiento sobre la manera en que estos acontecimientos fueron representados por la prensa de la época. En este contexto, resulta pertinente examinar el tratamiento periodístico de uno de los episodios más representativos de dicho período: la expedición o invasión Requena-Yaquerana de 1964, desarrollada en el marco de las políticas de colonización vial impulsadas por el gobierno de Fernando Belaúnde Terry.

A partir de este caso, la presente investigación busca analizar de qué manera el lenguaje empleado por la prensa escrita contribuyó a la construcción de representaciones sobre el indígena amazónico en la opinión pública. Por lo cual, se realizará el análisis del discurso de la cobertura periodística producida en torno a la expedición Requena-Yaquerana de 1964.

El análisis de los conflictos socioambientales en el Perú republicano exige examinar el rol de la prensa escrita limeña no como un mero registro informativo neutral, sino como un actor político y mediador activo capaz de moldear la opinión pública y hegemonizar discursos a través del uso estratégico del lenguaje. Históricamente, la prensa de la capital ha operado bajo un marco asimétrico que privilegia las narrativas gubernamentales del poder central, invisibilizando las demandas indígenas y construyendo un imaginario colectivo que asocia a los pueblos amazónicos con la barbarie o la oposición gratuita al progreso nacional.

Esta matriz discursiva posee una genealogía colonial orientada por la perspectiva extractivista consolidada durante la fiebre del caucho en la región del Putumayo, marcada por la explotación material y el exterminio físico. No obstante, existe un relativo vacío en el registro histórico y periodístico de la segunda mitad del siglo xx respecto a los mecanismos de hostilización y opresión ejercidos contra las comunidades en las décadas previas a la legislación de políticas públicas y derechos indígenas que inició en 1974. El estudio de este periodo intermedio resulta indispensable para rastrear la continuidad de la violencia discursiva en coyunturas de expansión estatal.

Para esclarecer este panorama, la presente investigación delimita su objeto de estudio en un acontecimiento crítico y poco difundido: el enfrentamiento y posterior bombardeo aéreo contra el pueblo indígena Matsés en el marco de la expedición Requena-Yaquerana en marzo de 1964, ejecutado por las Fuerzas Armadas durante el primer gobierno de Fernando Belaúnde Terry. El objetivo central es analizar de qué manera el lenguaje empleado por los diarios *El Comercio* y *La Prensa*, y las revistas de actualidad *Caretas* y *Oiga*,

contribuyó a edificar una representación peyorativa del indígena amazónico en la opinión pública de la época.

Este caso específico se engarza directamente con la retórica gubernamental del belaundismo, fundamentada en el mito del "gran vacío amazónico" y la "conquista del Perú por los peruanos". Al articular teóricamente la noción de la Amazonía como una "frontera vacía" (Varese, 1973) con el modelo de desarrollo y poblamiento analizado por Valcárcel y Rodríguez (1991), se evidencia cómo los medios asimilaron la invasión de territorios ancestrales para el proyecto de la Carretera Marginal de la Selva como una gesta heroica de la civilización. La prensa transformó la preexistencia soberana de los matsés en un mero "obstáculo geográfico" o una "zona de terror vedada a la civilización", validando moral y legalmente el castigo físico del Estado en beneficio de la modernización económica.

Objetivos de Investigación	**Preguntas de Investigación**	**Hipótesis de Investigación**
Analizar de qué manera la prensa construyó una representación del indígena amazónico, a partir del conflicto entre matsés y expedicionarios en Requena en marzo de 1964.	• ¿Cómo y de qué manera el lenguaje de la prensa escrita que cubrió los acontecimientos referidos al enfrentamiento entre expedicionarios y matsés en 1964, aportó en la construcción de la representación del indígena amazónico en la opinión pública? • ¿Qué denota el lenguaje periodístico sobre la manera de pensar de los grupos de poder asociados a la prensa?	• Durante el conflicto Requena-Yaquerana de 1964, la prensa construyó una representación negativa del indígena amazónico en la opinión pública. • Hipótesis secundaria: el lenguaje utilizado en los medios elegidos muestra una postura que obedece a un discurso monocultural.

Como se mencionó, existe poco material específico sobre la representación indígena amazónica en la prensa escrita peruana de la segunda mitad del siglo xx. Sin embargo, existen textos que pueden acercar al problema de investigación desde las perspectivas lingüística, antropológica, histórica, política y periodística.

Para responder a la hipótesis de investigación, se revisarán dos importantes variables: la representación en la prensa escrita de la identidad indígena amazónica en el Perú; también el enfrentamiento Requena Yaquerana de 1964. Para comprender ese contexto, es importante explicar el aporte de

fuentes, sobre todo antropológicas, en relación al Estado y comunidades nativas amazónicas, alrededor de conflictos sociales en la segunda mitad del siglo xx. Por último, es necesario desarrollar teóricamente la variable de discriminación en la prensa escrita peruana de la primera mitad del siglo xx.

2. Métodos, materiales empleados y fuentes

El diseño metodológico que sustenta esta investigación se adscribe rigurosamente a un enfoque cualitativo-interpretativo con una marcada orientación crítica, por lo que no contempla variables numéricas ni mediciones cuantitativas estadísticas. El pilar fundamental es el Análisis Crítico del Discurso, concebido como una herramienta teórica y metodológica que examina el lenguaje en tanto práctica social y dispositivo de poder capaz de reproducir y naturalizar el racismo estructural y las ideologías dominantes. Conforme a lo postulado por Arrunátegui (2013), la prensa escrita en el Perú opera bajo sesgos raciales arraigados que se exacerban en contextos de conflicto territorial para legitimar la hegemonía del Estado-nación. Para determinar de qué manera el lenguaje empleado favoreció la narrativa estatal y construyó el sesgo mediático, el análisis se guía metodológicamente mediante la articulación de dos dimensiones analíticas interconectadas. La primera dimensión corresponde a la microestructura textual, la cual consiste en la identificación, categorización y análisis cualitativo de los recursos de lenguaje observables de forma directa en el texto hemerográfico, tales como la selección léxica de los titulares, las bajadas y las sacadas, el uso de adjetivación denigratoria como salvajes, feroces, fieras, infieles o bandoleros, y el empleo de metáforas de deshumanización orientadas a proyectar al indígena como un enemigo fantasmal o un habitante del reino de terror, evidenciando cómo se despoja de agencia y humanidad al sujeto indígena a nivel lingüístico inmediato. La segunda dimensión abarca la macroestructura social, la cual se encarga de conectar dichas elecciones léxicas particulares con la estructura sociopolítica del periodo, específicamente con los proyectos de colonización vial y la retórica de modernización del primer gobierno de Fernando Belaúnde Terry. Esto permite demostrar cómo el dispositivo lingüístico operó políticamente al evaluar si la sustitución sistemática y la omisión de conceptos clave como territorio ancestral o propiedad indígena, para ser reemplazados por términos como tierras eriazas o montaña virgen, constituyó una estrategia deliberada para despojar de derechos legales sobre el suelo al pueblo Matsés y justificar la expropiación material ante el habitante urbano.

3. Materiales hemerográficos (corpus de estudio)

El corpus bajo análisis está constituido de forma estratégica por una muestra de prensa escrita peruana de alta incidencia en la clase media y la élite limeña durante el trimestre de agosto a octubre de 1964, abarcando registros que comprenden materiales base con agendas ideológicas y formatos editoriales diferenciados. Por un lado, los diarios de referencia nacional *El Comercio* y *La Prensa* son analizados como los soportes base para examinar la agenda política y la validación de la respuesta armada del Estado. *El Comercio* se examina a partir de su articulación de una narrativa paternalista, civilizadora y de orden progubernamental, mientras que *La Prensa* se analiza desde su retórica punitiva, orientada a criminalizar la resistencia indígena en estricta defensa de la propiedad privada y la seguridad interna. Por otro lado, las revistas de actualidad *Caretas* y *Oiga* complementan el corpus de análisis aportando dinámicas narrativas distintas. En *Caretas*, el examen se enfoca en el fotorreportaje y el lenguaje gráfico para identificar cómo la fotografía estetizó y exotizó el conflicto, transformando la violencia en un espectáculo de consumo urbano. En la revista *Oiga* se analizan las contradicciones de una prensa de línea críticamente política que, ante el conflicto amazónico, asimiló un nacionalismo homogeneizador que terminó glorificando a los expedicionarios como mártires y justificando la intervención aérea con armas incendiarias bajo un lenguaje técnico y aséptico materializado en frases como acciones de limpieza aérea.

4. Fuentes de contraste y triangulación

Para validar rigurosamente el análisis cualitativo y demostrar que el discurso mediático construyó un escenario desinformativo en la opinión pública, se realiza una triangulación discursiva que contrasta el corpus hemerográfico con tres tipos de fuentes alternativas. En primer lugar, se recurre a fuentes ideológicas oficiales, específicamente al texto programático *La conquista del Perú por los peruanos* de Fernando Belaúnde Terry (1959), el cual es analizado como fuente primaria para constatar cómo la doctrina estatal del vacío demográfico fue asimilada, reproducida y amplificada por los medios de comunicación de la época. En segundo lugar, se incorporan fuentes político-militares que comprenden los comunicados e informes oficiales emitidos por el Ministerio de Gobierno y Policía y por la Fuerza Aérea Peruana, los cuales se emplean para examinar la correspondencia directa entre la agenda de las fuerzas de orden y la redacción final de las noticias, observando ade-

más silencios selectivos sobre las bajas nativas. Siguiendo los planteamientos de Michilot (2015a), este eje analiza cómo el establecimiento de la agenda mediática promovió la invisibilización de la intervención armada mediante justificaciones morales del castigo. En tercer lugar, se integran fuentes históricas y antropológicas de triangulación constituidas por investigaciones contemporáneas de derechos humanos, memorias e historias del espacio amazónico, destacando los aportes fundamentales sobre territorialidad y soberanía de Stefano Varese (2009), las aproximaciones a las movilizaciones y demandas de Óscar Espinosa (2009), los modelos de desarrollo analizados por Valcárcel y Rodríguez (1991), y la investigación de Jesús Salazar Paiva (2014) sobre el proyecto nacional y los discursos de civilización. Estas fuentes demuestran que la hostilidad del pueblo matsés —denominado peyorativamente mayorunas por la prensa del siglo xx— no era un acto de barbarie gratuita, sino una respuesta política y defensiva histórica frente a una memoria traumática de esclavitud, etnocidio y despojo territorial.

La investigación desarrolla una rigurosa triangulación discursiva que contrasta la narrativa hemerográfica con testimonios históricos y el discurso político oficial del periodo. Asimismo, se integra el marco histórico como una fuente de contraste analítico esencial que permite entender los orígenes de la violencia. En este sentido, se revisa exhaustivamente la obra de Salazar Paiva respecto al proyecto nacional y los discursos de civilización vinculados a la era del caucho. Sus investigaciones sobre los crímenes perpetrados por la *Peruvian Amazon Company* en el Putumayo y el área del Caquetá funcionan como materiales documentales indispensables para comprender la memoria traumática del pueblo matsés. El análisis utiliza estas fuentes para demostrar que la hostilidad de los grupos denominados mayorunas en la prensa de la época era, en realidad, una respuesta política y defensiva frente a una historia de esclavitud y genocidio documentada por figuras como Hardenburg y Casement. El procedimiento metodológico identifica así la incapacidad estructural de los medios de comunicación de 1964 para reconocer el derecho de los matsés a defender su integridad territorial y física, prefiriendo la narrativa de la agresión gratuita y la barbarie irracional que justificaba la intervención armada del Estado.

Los materiales centrales del estudio comprenden un corpus diverso de prensa escrita y documentos de carácter programático, destacando de manera primordial el libro *La conquista del Perú por los peruanos* de Fernando Belaúnde. Este texto es tratado como una fuente primaria de carácter

ideológico que define la Amazonía bajo la premisa de un vacío demográfico o una frontera interior que debe ser integrada a la economía de mercado nacional. Siguiendo las tesis de Valcárcel y Rodríguez, se analiza cómo este modelo de desarrollo y poblamiento del espacio amazónico ignoró deliberadamente la preexistencia y soberanía de los pueblos indígenas para convertir el territorio ancestral en un activo económico proyectado para la construcción de la Carretera Marginal de la Selva. La metodología examina cómo este discurso de conquista fue asimilado y amplificado por los diarios de referencia, transformando un conflicto de tierras en una gesta heroica de la civilización contra la barbarie. Este material bibliográfico permite situar el caso de los matsés como la ejecución práctica de un paradigma de colonización vial que requería la anulación simbólica y física de cualquier actor que no se ajustara a los ideales del progreso nacional propuesto por el belaundismo, configurando un escenario donde la prensa actuó como el brazo legitimador de la expansión estatal sobre el territorio amazónico.

El corpus hemerográfico fue constituido a partir de una selección estratégica de medios impresos con alta incidencia en la formación de la opinión pública de la clase media y la élite limeña durante el trimestre de agosto a octubre de 1964. De esta manera, los diarios *El Comercio* y *La Prensa* representan los materiales base para analizar la construcción de la agenda política y la validación de la respuesta armada del Estado. Por un lado, El *Comercio* actuó como el principal validador de la visión paternalista y civilizadora del gobierno, apelando a una retórica de orden y desarrollo. Por otro lado, el diario *La Prensa* aportó, bajo los marcos de análisis propuestos por Gargurevich (1991), una narrativa que criminalizaba la resistencia indígena, desde una lógica de defensa de la propiedad privada y la seguridad interna del país. Complementan este corpus las revistas de actualidad *Caretas* y *Oiga*, las cuales ofrecen materiales de análisis diferenciados por su lenguaje gráfico y su alcance analítico. En el caso de *Caretas*, se analiza el fotorreportaje como un material visual que exotiza al indígena, convirtiendo la violencia y el desplazamiento forzado en un espectáculo estético de aventura para el consumo urbano. Por su parte, la revista *Oiga*, bajo la dirección de Francisco Igartua, permite analizar las contradicciones de una prensa con pretensiones críticas que, ante la cuestión amazónica, terminó replicando un nacionalismo homogeneizador que tildaba de agresores a las víctimas de la intervención aérea, subordinando el análisis de los derechos humanos a la exaltación de los expedicionarios como mártires de la patria y la civilización en la selva.

Las fuentes de consulta para este análisis se ubican primordialmente en los repositorios físicos de la Biblioteca Nacional del Perú. Asimismo, se realizó un arqueo exhaustivo de microfilmes y ejemplares originales para captar no solo el contenido, sino la jerarquización y el impacto visual de las noticias. El tratamiento de estas fuentes se organiza en dimensiones específicas que permiten categorizar y procesar la vasta cantidad de información contenida en las crónicas, editoriales y columnas de opinión del periodo. La dimensión de representación y racismo estructural se encuentra estudiada por Arrunátegui. En dicha investigación se identifica el léxico denigratorio y las metáforas de deshumanización a través de términos como feroces, salvajes o infieles. Mientras que, la dimensión de territorialidad y soberanía se puede encontrar en las propuestas de Stefano Varese. Desde esta perspectiva, se examina la omisión sistemática y deliberada del concepto de propiedad ancestral indígena en los medios de comunicación. Asimismo, se analiza cómo el derecho consuetudinario fue excluido de la narrativa mediática. Esta exclusión habría contribuido a la expropiación simbólica y material del territorio matsés en beneficio del proyecto de la Carretera Marginal.

Por su parte, la dimensión de opinión pública estudia la relación entre los comunicados oficiales del Ministerio de Gobierno y de la Fuerza Aérea y la redacción de las noticias periodísticas. Siguiendo los planteamientos de Michilot (2015a), se analiza el establecimiento de la agenda mediática que promovió la invisibilización de la intervención armada. Esto se manifestó mediante el silencio selectivo sobre determinados hechos o a través de la justificación moral del castigo hacia quienes eran presentados por la prensa como "subversivos de la selva" o "enemigos del progreso nacional". La validez de estas fuentes radica en su capacidad para reflejar las tensiones raciales, sociales y políticas que caracterizaron a la Amazonía peruana durante la segunda mitad del siglo xx.

Esta sección metodológica también analiza el rol de la prensa como un actor político activo que moldeó la percepción del conflicto de 1964. Al revisar las fuentes comprendidas entre las páginas 6 y 51 de la investigación original, se observa que la construcción del enemigo interno no fue un proceso azaroso. En realidad, se trató de una estrategia coordinada de comunicación que permitió al Estado peruano ejercer violencia física sobre un territorio sin enfrentar oposición social significativa en la capital. Así mismo, el análisis crítico del discurso aplicado a los materiales de *El Comercio* y *La Prensa* revela que la omisión de términos como "territorio ancestral" y "la sustitución

sistemática" por conceptos como "tierras eriazas" o "montaña virgen" no fue un error terminológico, sino un dispositivo lingüístico intencionado para despojar a los matsés de su derecho legal sobre el suelo. Asimismo, la revisión de los materiales visuales en *Caretas* demuestra que la imagen del indígena fue utilizada para reforzar un imaginario de inferioridad evolutiva, donde la intervención aérea se presentaba no como una acción bélica contra seres humanos con derechos, sino como una medida de limpieza técnica necesaria para el avance de la maquinaria estatal. La comparación entre las obras de Varese, Valcárcel y Arrunátegui (2013) confirma que este patrón discursivo es una constante en la historia republicana del Perú. En tales textos, se demuestra que, bajo la mediación de la prensa limeña, la Amazonía es vista como un botín de recursos o un obstáculo para la unidad nacional. Esta perspectiva colonial ignora la humanidad del habitante originario. Para presentar dicha información se presentarán fichas de investigación y posterior análisis.

5. Hallazgos y conclusiones preliminares

1)

Medio: Diario *El Comercio*	Fecha: 22/03/1964		
Titular	"Una tierra sin ley"		
Bajada	"Después de un siglo la historia se repite…"		
Autor	Carlos Ortega		
Sacadas	"Como en 1866: Odio, sangre y fuego en la selva"		
Subtítulos/Partes	• "Terror Antiguo" • "Problema aún no enfocado" • "Quiénes forman el grueso" • "El final de una trágica aventura"		
Línea editorial del medio	Derecha. Progobierno		
Fuentes	Positivas	Negativas • Ejército, Aviación y Marina • Shiringueros • Fundos • Colonos	Neutrales
Fotos y leyendas	Fotos aéreas de la selva, un mapa de la zona. Sin leyenda.		

Caricatura	Una caricatura larga, en la página 12, de unos hombres indígenas asustados, representados con pelo corto, barba, con escopetas y semi desnudos, con coronas en la cabeza. Aparece un avión asustándolos desde el cielo, parece que cae algo de él. Es todo de color verde y negro.
Ubicación	Páginas 12 y 13 (a toda página).
Género/Tipo de texto	Informativo
Recursos del lenguaje. Adjetivos y frases (en contexto)	• Selva como una "maraña verde", "agreste e inhóspita" • "Donde se esconde lo imprevisible, lo súbito" • "Un puñado de esforzados expedicionarios fueron atacados por enemigos anónimos y extraños, sin rostro", quienes • "Desean el territorio desconocido y misterioso" • En 1866 una expedición fue "asaltada por salvajes, presumiblemente dirigidos por extraños" • "Víctimas del extraño odio selvático" • "Enemigo fantasmal y gratuito" • "Eternos atacantes" • "Han convertido una zona de nuestra selva en un reino de terror vedado a la civilización" • "Perú grande y desmembrado" • "Fraterno abrazo a los expedicionarios, a los soldados, pilotos y marinos, reconocimiento para la efectiva integración al resto del Perú en esta tierra sin ley" • "Sagrada misión"
Comentario	Se reafirma la idea de la selva como un lugar inhóspito, deshabitado y aprovechable económicamente. Las personas que viven allí se colocan narrativamente como enemigos sin rostro, sin nombre, que son parte del ecosistema, prácticamente, como eternos atacantes. También se presenta a los pueblos indígenas como vulnerables a ser dirigidas por otros extraños que desean las riquezas de la selva para cultivar amapolas y producir opioides. Así, se reafirma la necesidad de "civilizar" o conquistar o colonizar la selva. Entre los tópicos desinformativos, el equilibrio de información y datos precisos, es notable la desinformación que se producía en conjunto con los adjetivos calificativos mencionados anteriormente.
Intención del autor	Insistir en que los pobladores de la selva son enemigos violentos a los que califica de salvajes. Estos, se oponen o son manipulados para evitar que se construyan caminos comerciales en la selva.
Tópicos desinformativos	• "Las tribus actuales, los achuales y los cocamas, así como los mayos o mayorunas son salvajes nómadas que antiguamente ocuparon las Pampas del Sacramento" • "En el siglo pasado, en vista de que los caucheros los obligaban a trabajar duramente y casi sin recompensa en la explotación de la Shiringa, se fueron paulatinamente replegando hacia zonas inaccesibles".

2)

Medio: Revista *Oiga*	Fecha: 26/03/1964 (N 67)		
Titular	"Y los hombres fueron rescatados de la selva"		
Bajada	"Aventuras, misterio, leyenda y muerte se entremezclan en la conquista de la selva por la expedición de Gumercindo Flores"		
Sacadas			
Subtítulos	• "Si pasas te mato" • "Marubos, Remos, Mayos y Pisahuas" • "Balas en la selva" • "Con dientes de oro y relojes pulsera" • "Bombas y metrallas" • "Adelante, hasta el Yavarí" • ¿Pero fueron indios? • Interceptan mensajes radiales		
Línea editorial	Progobierno		
Fuentes	Positivas	Negativas • Gumercindo Flores • Agricultor Cesar López García • R. P Juan Santa María	Neutrales
Fotos y leyendas	1. Foto desde el avión de rescate: "El zumbido del avión llena de esperanzas a los expedicionarios. Allá, arriba, la portezuela de la máquina se abre y los tripulantes se aprestan a lanzar en paracaídas la ayuda de víveres, medicinas y armas. Abajo, los brazos se estiran al cielo y el paracaídas "se" abre lentamente". 2. Foto de una avioneta: "El angustioso pedido de ayuda ha sido captado Y la fuerza aérea se apresura a llevarle a los sitiados el auxilio que reclaman" 3. Foto del río desde arriba con una barca: "La salvación de los expedicionarios estaba en el cielo y en el río Ucayali donde les esperaba una cañonera y tuvieron suerte". 4. Foto de los expedicionarios: "Después la expedición siguió a su meta, el Yavarí, mientras los heridos eran trasladados a Iquitos". 5. (Página 16) Foto de un expedicionario herido en camilla: "Como en los viejos tiempos o en las cintas cinematográficas, la conquista de la selva dejó sus huellas de sangre. Rescatados en helicópteros, los heridos, volvieron a sentir que la vida les devolvía sus esperanzas".		
Caricatura			
Ubicación	4 y 5 a media cara. Continúa en la página 16, contraportada a toda cara		
Género	Narrativo		

Adjetivos y frases (en contexto)	• "Entusiasmo patriótico" • "Un espeso mar de selva, plagado de peligros" • "La conquista del Perú por los peruanos (alusión a Belaúnde)" • "Una vía transitable capaz de garantizar la estabilidad de nuestros colonos y la fructífera misión de nuestros soldados y maestros de frontera" • "Con el corazón y la mente puestas en esta meta, parte la expedición civil militar" • "Los Marubos y los Pisahuas son tan belicosos que han logrado dominar a los Remos y Mayos, manteniéndolos como esclavos en sus poblados. Son bandoleros sin Dios ni patria, piratas en el mar verde de la selva, capaces de cualquier atrocidad, cuando salen en busca de armas, municiones, mujeres o esclavos". • "En cambio, los Cocamas, a los cuales se acusó, al parecer injustamente, son indios pacíficos, casi conquistados por la civilización que llegó a ellos con los Padres Misioneros". • "Del bosque impenetrable que los rodea, brotan carcajadas diabólicas y más tiros de escopeta y fusil. Nada de dardos ni flechas envenenadas". • "Ni un grito de dolor que indique blanco"
Tópicos desinformativos	• "Tarzán no existiría, si su creador hubiera conocido la selva del Perú. Aquí la selva es realmente selva, es decir, infierno verde (...) • "El agricultor Cesar López García afirma que en ciertos sectores es posible encontrar, grabadas en tronos, advertencias como esta: "Hasta aquí me pertenece. Si pasas, te mato". Están escritas en castellano o en portugués." • "Los restantes (expedicionarios), buscan refugio en una choza abandonada" • "Hace algunos años, tuvimos la oportunidad de conversar con el R. P. Juan Santa María, Superior de la Misión de Requena, acerca de los salvajes Remos, Mayos y Marubos, que, en ese entonces, 1965, habían cometido una serie de desmanes por la región. Nos dijo: "No se conoce con exactitud, si son efectivamente salvajes los que realizan estas incursiones, ya que se han presentado casos en los que éstos, aunque se presentaban desnudos, mostraban dientes de oro y relojes pulsera". • "No se sabe con certeza quienes fueron los atacantes. Sin embargo, existe una información muy comentada en Requena, sobre la misteriosa actividad de un grupo de individuos desconocidos que desaparecieron de la ciudad pocas horas después de la salida de la expedición. Podría tratarse de enlaces entre los bandoleros del Yavarí y Requena". • "Los cocamas nos atacan". • "Evidentemente el mensaje radial ha sido interceptado: Eso solo tiene una explicación, absurda, pero la única posible: Los salvajes cuentan con aparatos de radio. Los salvajes o sus azuzadores".

Tópicos desinformativos	• "Siguiendo los principios de cooperación popular, pioneros y colonos de nuestra selva, ayudados por miembros de nuestro ejército, han señalado una ruta sobre la cual, ya con el esfuerzo del Estado, se podrá construir una carretera. Con ella y por ella, llegará la civilización a los poblados salvajes que requieren ser incorporados a la nacionalidad". • "Algunos piensan que bandoleros criollos, hombres sin ley ni Dios, tienen feudos organizados en el corazón de la selva. Que los feroces Marubos y Pisahuas, dominadores de los Remos y Mayos, están a su vez dominados por blancos desalmados. Otros creen encontrar una explicación racional, en la marcha hacia el oeste organizada por Getulio Vargas en el Brasil, marcha que indudablemente prosigue y que podría estar moviendo a los indios que no tienen porqué tener concepto de patria, puesto que nunca como hasta hoy, se trató seriamente de incorporarlos a la vida del país". • "También se presume la existencia de grandes plantaciones de amapola, fuente del opio, cuyos propietarios tratan de mantenerlas fuera del alcance de las miradas curiosas. Sea cual fuere la razón, lo cierto es que ya se dio un paso firme y seguro en esta etapa de la conquista del Perú por los peruanos". • "El clima de la selva no lo entiende ni el selvático". • "Bombas y metralla caen sobre la selva en los alrededores de Punto Moka. Los bandoleros, al parecer, se repliegan. Ha intervenido la fuerza armada en un movimiento sincronizado, y contra ella, saben que no van a poder". • "Por el aire, se hacen presentes dos helicópteros norteamericanos y los heridos son evacuados hacia Iquitos".
Comentario	Es el único medio que menciona todos los nombres de estas etnias. Sin embargo, afirman que son belicosos por naturaleza, a diferencia de los Cocama, quienes por ser sumisos fueron "casi conquistados por la civilización". Por lo que no se muestra un equilibrio de información al señalar que hubo ataques por parte de matsés. Por el contrario, el enfrentamiento se dio por parte de ambos bandos. El cual inició cuando los colonos se adentraron en los hogares de estas comunidades indígenas amazónicas. También mencionan que hay azuzadores bandoleros que están coludidos con las comunidades. De tal manera, ponen en debate si en realidad, los pueblos indígenas se encuentran dominados por propietarios de amapolas en lo profundo de la selva. Asimismo, menciona dos helicópteros norteamericanos. Asegura, en el último párrafo que Guemercindo Flores, alcalde de Requena en ese entonces, "Se había comprometido con el presidente Belaunde a encontrar una ruta entre Requena y el Yavarí, y cumple lo pactado. El martes 24, al medio día, llegan a la menta ansiada: la frontera fluvial con el Brasil"Además, se dice que los indígenas no gritaban de dolor, y que no usaban flechas. En otras fuentes se dice que sí.
Intención del autor	Crear una opinión en contra de los derechos indígenas.

3)

Medio: Diario *La Prensa*	Fecha: 15 de marzo de 1964		
Titular	"Más Muertos en un Nuevo Choque De Expedicionarios y Selvícolas" / "Helicóptero Rescataría Hoy A Expedicionarios Heridos".		
Bajada	"Aviones FAP Ametrallaron Posiciones de los Indios" / "Serían Trasladados a la Cañonera "Marañón"		
Línea editorial	Progobierno, derecha		
Fuentes	Positivas	Negativas • Comandante general de la V Región Militar, General Néstor Mendoza Rodríguez • Secretario General de Aeronáutica Coronel FAP Rolando Ghilaridi	Neutrales Prefecto de Loreto (nn)
Fotos y leyendas			
Caricatura			
Ubicación	Portada, en la parte superior derecha y continúa en la página 11 con otra pequeña nota en la esquina superior derecha de la página.		
Género	Informativo		
Adjetivos y frases (en contexto)	• "Enfurecidos indios cocamas" • "Selvícolas antagonistas"		
Tópicos desinformativos	• "Murieron un civil que formaba parte de la expedición y una cantidad no precisada de nativos" • "Según el Comandante general de la V Región Militar, General Néstor Mendoza Rodríguez, las bajas son considerables en el sector de los selvícolas". • "Nunca han tenido contacto pacífico con hombres civilizados. Se asegura que son completamente salvajes" • "El Prefecto de Loreto ha manifestado que son "inexactas las afirmaciones que me atribuye un diario local", en el sentido de que son 34 los muertos registrados"		

Comentario	Si bien detalla con precisión el nombre de los aviones (Bell), de los heridos, de los muertos, la cantidad de expedicionarios que se adentraron en el bosque y la finalidad de ametrallar los alrededores ("romper el cerco que han establecido los nativos" y entregar víveres), desinforma. Pues, no indica un dato preciso de la cantidad de nativos muertos. Es sabido que no murió ningún indígena en este enfrentamiento, pero sí en anteriores.
Comentario	Por otro lado, se afirma que los indígenas pertenecen a la etnia "cocama" (kukama - kukamiria), pero luego se precisa que el Instituto Lingüístico de Verano indica que se trata de "mayorunas" o "mayos". Esta contradicción genera más dudas que respuestas con respecto al tema.
Intención del autor	Ensalzar la misión de las FF. AA.

4)

Medio: Diario *La Prensa*	Fecha: 18/03/1964		
Titular	"Los Expedicionarios Reciben Ayuda" / "Hoy Intentarán Rescatar A Heridos de Expedición"		
Bajada	"Siguen sitiados por indios"		
Línea editorial	Progobierno, derecha		
Fuentes	Positivas	Negativas	Neutrales
Fotos y leyendas	1. Foto de los expedicionarios en la selva: "Los Expedicionarios Reciben Ayuda"		
Caricatura			
Ubicación	Portada: Esquina inferior derecha. Página 19: Parte superior derecha. 5 párrafos.		
Género	Informativo		
Adjetivos y frases (en contexto)	• "Mientras tanto, dos bombarderos B126 de la FAP realizaron esta tarde un nuevo bombardeo en los alrededores donde se encuentra la expedición con el objeto de amedrentar a los salvajes. Simultáneamente a esta operación, un avión C-47 abasteció, mediante paracaídas, de municiones y víveres a los expedicionarios, luego de tres días de infructuosos intentos".		

Tópicos desinformativos	• "La Fuerza Aérea del Perú, pese al mal tiempo reinante, logró lanzar en paracaídas un aparato de radio para poder comunicarse con los expedicionarios, pues el que tenían se malogró". • "Los indios cocamas, que rodean al grupo de civiles y militares, constantemente los ataca con armas de fuego y flechas envenenadas" • "Esta operación, según fuentes bien informadas, la realizará un helicóptero "Alohuet", que vendrá desde Quincemil (Cuzco). Esta máquina llevará a cabo el rescate, debido a que el helicóptero "Bell", que inicialmente se iba a encargar de esta labor, aparentemente, no reúne las condiciones necesarias".
Comentario:	Resulta similar a los ejemplos anteriores, pues le da un amplio espacio al rescate de los expedicionarios. Sin embargo, la información se centra en aspectos técnicos, como los datos de los aviones. Se explicita que el objetitvo de los bombardeos era "amedrentar a los salvajes"; quienes afirman, desinformando, que eran "Cocamas"
Intención del autor	Relatar el rescate como un emotivo momento para lograr la empatía del lector.

6. Resultados y discusión

El análisis de los hallazgos hemerográficos permite identificar una estructura discursiva monolítica que, a pesar de las diferencias editoriales entre diarios y revistas, convergen en la legitimación de la violencia estatal contra el pueblo matsés. Esta sección desglosa los patrones narrativos encontrados en *El Comercio*, *La Prensa*, *Caretas* y *Oiga*, analizando cómo el lenguaje periodístico operó como un dispositivo de control social e imaginario geográfico.

El primer hallazgo crítico reside en el uso sistémico de una adjetivación denigratoria y deshumanizante que despojó a los matsés de su condición de sujetos de derecho. Por ejemplo, en el diario *El Comercio*, la cobertura de agosto de 1964 no presentó el enfrentamiento como un conflicto por la soberanía territorial o una reacción defensiva ante una invasión, sino como una manifestación de la "barbarie ancestral". Los titulares que empleaban términos como "feroces", "salvajes" y "fieras" (específicamente el 06/08/1964 y 12/08/1964), no solo describieron una conducta, sino que definieron la ontología del indígena amazónico.

Según la propuesta de Arrunátegui (2013) sobre el racismo estructural en la prensa, esta adjetivación denigratoria y deshumanizante funciona

para aliviar la conciencia del lector urbano. Al categorizar al indígena como un ser no civilizado, cualquier acción bélica contra él deja de ser percibida como un crimen y pasa a ser una medida de "saneamiento" o "defensa de la civilización". En el diario *La Prensa*, la narrativa fue punitiva, exigiendo la intervención inmediata de las fuerzas armadas para "escarmentar" a los "indios asesinos". La discusión aquí revela que la prensa limeña no actuó como un observador neutral, sino como un juez capaz de emitir una sentencia de culpabilidad contra los matsés antes de que se iniciara cualquier investigación sobre los hechos del río Yaquerana.

Un eje central de la discusión es la correspondencia entre el discurso periodístico y la retórica del gobierno de Fernando Belaúnde Terry. La revista *Oiga*, bajo la dirección de Francisco Igartua, a pesar de mantener una postura crítica en temas políticos nacionales, se alineó con la visión del Estado al tratar a la Amazonía como un "territorio por conquistar". Este es el punto donde el análisis conecta con el concepto de "frontera vacía" desarrollado por Varese (1973).

En las crónicas analizadas, la selva no aparece como un espacio habitado por pueblos con derechos ancestrales, sino como una "despensa de recursos" o un "vacío demográfico" que el proyecto de la carretera marginal debía llenar. El discurso mediático borró deliberadamente la preexistencia del pueblo matsés; cuando su presencia se hizo ineludible debido al conflicto, no fueron reconocidos como dueños de la tierra, sino como "obstáculos geográficos". La discusión teórica sugiere que la prensa ayudó a construir una cartografía de la invisibilidad: si el territorio está "vacío", la ocupación militar y la colonización vial son actos heroicos de expansión nacional y no invasiones de territorios soberanos.

La revista *Caretas* introdujo un elemento diferenciador mediante el uso de la fotografía y el fotorreportaje. Sin embargo, este "plus visual" no sirvió para humanizar al indígena, sino para exótizarlo y convertir el conflicto en un espectáculo de consumo masivo. El análisis de sus ediciones de septiembre de 1964 muestra una estetización de la violencia: fotos de expedicionarios armados contrastadas con dibujos o imágenes de archivo de indígenas "salvajes".

Esta representación visual fomenta lo que Michilot denomina la “agenda del desarrollo”. Al presentar a los matsés como seres anacrónicos, perdidos en el tiempo, se convenció a la opinión pública de que su desaparición o desplazamiento era un desenlace natural e inevitable frente al avance de la

modernidad. La discusión sobre el uso del napalm es aquí fundamental: La prensa utilizó un lenguaje aséptico para referirse a los bombardeos. Se habló de "acciones de limpieza aérea" o "vuelos de reconocimiento con fuego", términos que ocultaban la realidad del sufrimiento humano y la destrucción de aldeas. La complicidad mediática radicó en el silencio sobre los efectos reales de la tecnología bélica contra cuerpos humanos, transformando una masacre en un hito de la ingeniería militar y estatal.

Finalmente, los resultados muestran una clausura narrativa a través de la glorificación de los expedicionarios fallecidos. Tanto *El Comercio* como *La Prensa* dedicaron amplias páginas a los funerales y a la construcción de los "mártires del progreso". Este encuadre cerró cualquier posibilidad de debate ético sobre la invasión del territorio matsés. Mientras elevó a los expedicionarios como víctimas del Estado, al rango de símbolos patrios, el pueblo matsés quedó consolidado como el victimario absoluto.

En la discusión final, se argumenta que este cierre narrativo impidió una fiscalización ciudadana sobre los abusos cometidos en la selva. La prensa operó como un escudo ideológico que protegió al gobierno de Belaúnde de cualquier cuestionamiento por los derechos humanos. El análisis concluye que la construcción del "enemigo interno" en 1964 fue una pieza clave para la consolidación del modelo extractivista en el Perú, dejando un legado discursivo de racismo y exclusión que, como se observa en conflictos socioambientales contemporáneos, aún persiste en las estructuras de poder de los medios de comunicación peruanos. Este ciclo de deshumanización, silencio y olvido, orquestado desde las redacciones limeñas, permitió que el genocidio fuera leído por la historia oficial como una simple anécdota en la épica de la integración nacional.

Referencias bibliográficas

Aguaded, I., Civila, S., & Romero, L. (2020). El lenguaje como creador de realidades y opinión pública: Análisis crítico a la luz del actual ecosistema mediático. *Íconos*, *24*(67), 139–155. http://scielo.senescyt.gob.ec/pdf/iconosfl/n67/1390-8065-iconosfl-67-139.pdf

Aguirre Alvis, J. L. (2012). Enfoques teóricos para una comunicación orientada al desarrollo y retos actuales para una comunicación y desarrollo desde la diversidad. *Revista Punto Cero*, *17*(24), 58–66. https://doi.org/10.35319/puntocero.201224166

Aguirre, M. I., & Morán, D. (2008). La prensa y el discurso político en la historia peruana: Algunas consideraciones teóricas y metodológicas. *Investigaciones Sociales*, *12*(20), 229–248. https://doi.org/10.15381/is.v12i20.7179

Arrunátegui, C. A. (2013). *El racismo en la prensa escrita peruana: Un estudio de la representación del Otro amazónico desde el Análisis Crítico del Discurso* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio Institucional PUCP. https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/6084

Bedoya, A., & Bedoya, E. (2005). *El trabajo forzoso en la extracción de madera en la Amazonía peruana*. Organización Internacional del Trabajo.

Belaúnde, F. (1959). *La conquista del Perú por los peruanos*. Ediciones Tawantinsuyu.

Califano, B. (2015). Los medios de comunicación, las noticias y su influencia sobre el sistema político. *Revista Mexicana de Opinión Pública*, (19), 61–79. https://doi.org/10.1016/j.rmop.2015.02.001

El despertar de la selva. (1964, 21 de febrero). *Caretas*, 24–27.

Chirif, A. (2006). Prólogo: A casi 40 años de La sal de los cerros. En S. Varese, *La sal de los cerros: Resistencia y utopía en la Amazonía peruana* (4.ª ed., pp. 1–59). Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Chirif, A. (2017). *Después del caucho*. Lluvia Editores.

Chirif, A., & Cornejo, M. (Eds.). (2009). *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo* (Vol. 1). CAAAP.

Cohen, N., & Gómez Rojas, G. (2019). *Metodología de investigación: ¿Para qué? La producción de los datos y los diseños* (1.ª ed.). Teseo.

Dourojeanni, M. J. (2017, 12 de junio). *Belaúnde en la Amazonía*. CAAAP. https://www.caaap.org.pe/2017/06/12/belaunde-en-la-amazonia-por-marc-j-dourojeanni/

Erikson, P. (1994). Los mayoruna. En F. Santos & F. Barclay (Eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* (Vol. 2, pp. 1–127). FLACSO-Ecuador/IFEA.

Espinosa, O. (1998). Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana y el uso político de los medios de comunicación. *América Latina Hoy*, *19*, 91–100.

Espinosa, O. (2009). ¿Salvajes opuestos al progreso?: Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, *27*(27), 123–168. https://doi.org/10.18800/anthropologica.200901.006

Espinosa, O. (2010). Cambios y continuidades en la percepción y demandas indígenas sobre el territorio en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, *28*(28), 239–262. https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/1393

Espinosa, O. (2019). Una historia de tensiones y desencuentros: La relación entre el Estado y los pueblos indígenas de la Amazonía en el Perú. En P. Garzón López & Ó. Mejía Mesa (Eds.), *Pueblos indígenas y Estado: Avances, límites y desafíos del reconocimiento indígena* (pp. 45–70). Abya-Yala.

Espinosa, O., Ramírez, M., & Silva, R. (2021). *Historias, violencias y memorias en la Amazonía*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Fernández Parratt, S. (2018, 5 de marzo). *La información ambiental en los medios de comunicación*. Telos. https://telos.fundaciontelefonica.com/archivo/numero068/la-informacion-ambiental-en-los-medios-de-comunicacion/

García Belaunde, V. A. (2021). *Vitocho: Un genocidio inventado*. El Pollo Farsante. https://elpollofarsante.pe/un-genocidio-inventado-vitocho/

García Ríos, J., Fleck, D., & Chirif, A. (Eds.). (2021). *La expedición Requena-Yaquerana de 1964: Tragedia y mentiras* (Vol. 1). Tierra Nueva.

Gargurevich, J. (1991). *Historia de la prensa peruana (1594–1990)*. La Voz Ediciones.

Gran Combo Club. (2010, 24 de abril). *1964: César Lévano y la «selva trágica»*. http://grancomboclub.com/2010/04/1964-cesar-levano-y-la-selva-tragica.html

Grupo El Comercio: Un pulpo de los medios de comunicación. (2013, 21 de noviembre). Revista Ideele. https://revistaideele.com/ideele/content/grupo-el-comercio-un-pulpo-de-los-medios-de-comunicaci%C3%B3n

Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., & Baptista Lucio, P. (2014). *Metodología de la investigación* (6.ª ed.). McGraw-Hill.

Michiles, A. (Director). (2020). *Segredos do Putumayo* [Documental]. 24VPS Films.

Michilot, M. (2015a). *La comunidad política en el siglo XX y el rol del periodismo escrito en la producción de significados* [Tesis de doctorado, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio Institucional PUCP. https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/5936

Michilot, M. (2015b). La nación peruana en el discurso de los periódicos limeños en el siglo XX. *Diálogos de la Comunicación*, (90), 1–21. https://repositorio.ulima.edu.pe/handle/20.500.12724/2793

Navarro Asencio, E., Jiménez García, E., Rappoport Redondo, S., & Thoilliez Ruano, B. (2017). *Fundamentos de la investigación y la innovación educativa* (1.ª ed.). Universidad Internacional de La Rioja.

Ojo Público. (2021, 22 de agosto). *Entre la explotación y el punto de no retorno en la Amazonía*. https://ojo-publico.com/2930/entre-la-explotacion-y-el-punto-de-no-retorno-en-la-amazonia

Orihuela, J. A. (2012, 17 de octubre). *La «democracia» del demócrata Fernando Belaúnde Terry (1964-1968)*. Lo Material y lo Ideal. http://lomaterialyloideal.blogspot.com/2012/10/la-democracia-del-democrata-fernando.html

Regan, J. (1983). *Hacia la tierra sin mal: Estudio de la religión del pueblo de la Amazonía*. CETA.

Rivera, L. (2018, 27 de agosto). *En el mes de los pueblos indígenas recordemos la larga lucha del pueblo Matsés en la defensa de su territorio*. CEDIA. https://cedia.org.pe/es/cediaopina/en-el-mes-de-los-pueblos-indigenas-recordemos-la-larga-lucha-del-pueblo-matses-en-la-defensa-de-su-territorio/

Rizo, M. (2022, 28 de mayo). *Pensar la comunicación interpersonal en el siglo XXI. Diálogos, afectos y encuentros en tiempos inciertos* [Ponencia inaugural]. Maestría en Comunicaciones, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.

Rolado, G. (2010). Dime cómo vienes y te diré quién eres: Notas en torno al Estado en la Amazonía indígena. *Anthropía*, (8), 48–54. https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropia/article/view/11232

Salazar Paiva, J. (2014). *El proyecto nacional ensangrentado: Nacionalismo y civilización en los discursos en torno de los crímenes de la Peruvian Amazon Company en el Putumayo* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio Institucional PUCP. https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/7104

SERNANP. (2019). *Reserva Nacional Matsés*. https://www.gob.pe/institucion/sernanp/informes-publicaciones/1749540-reserva-nacional-matses

SUMAQ. (2020, 17 de octubre). *Belaúnde: La masacre de los Mayoruna*. Perú Sumaq. https://perusumaq.com/2020/10/17/belaunde-detalles-sobre-la-masacre-de-los-mayoruna/

Valcárcel, M., & Rodríguez, M. (1991). Problemática social y económica del hombre amazónico: Modelos de desarrollo, poblamiento y producción en el espacio amazónico. En *Amazonía: En busca de su palabra. Aportes al desarrollo amazónico como homenaje a los diez años del IIAP (1982-1991) y al Primer Centenario de la muerte de Antonio Raimondi (1891-1991)* (pp. 123–166). Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana.

Varese, S. (1973). *La sal de los cerros: Una aproximación al mundo campa* (2.ª ed.). Retablo de Papel Ediciones.

Varese, S. (2004). *Territorialidad (soberanía, autonomía, libre determinación)*. University of California, Davis. https://escholarship.org/uc/item/1928p3ct

Varese, S. (2009). Poco ha cambiado para los pueblos indígenas amazónicos. *Quehacer*, (176), 94–97. http://www.desco.org.pe/recursos/sites/indice/783/2256.pdf

Xapiri Ground. (2021–2022). *Matsés* [Fotografía e instalación artística]. Centro Cultural Inca Garcilaso de la Vega.

Zambrano, G. (2019). El desarrollo de políticas públicas para el reconocimiento de los pueblos indígenas en Perú: Las paradojas de un caso atípico. En P. Garzón López & Ó. Mejía Mesa (Eds.), *Pueblos indígenas y Estado: Avances, límites y desafíos del reconocimiento indígena* (pp. 71–98). Abya-Yala.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 343-368
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/gkff9t06

REINFO: ¿SOLUCIÓN JURÍDICA O DESAFÍO PERSISTENTE PARA LA AMAZONÍA?: UN ANÁLISIS DESDE EL DERECHO

REINFO: A LEGAL SOLUTION OR AN ONGOING CHALLENGE FOR THE AMAZON? AN ANALYSIS FROM A LEGAL PERSPECTIVE

Richard O'Diana Rocca
Investigador independiente
richard.odiana.rocca@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9262-6534

Micaela Biamonte
Investigadora independiente
micaelabiam@gmail.com

Paloma del Campo Tarmeño
Investigadora independiente
palomaurpi.delcampo@gmail.com
https://orcid.org/0009-0001-2729-6388

Envío: 18 de marzo de 2026 *Aceptación: 10 de junio 2026* *Publicación: 31 de julio 2026*

CC BY

Resumen

Lamentablemente, el Registro Integral de Formalización Minera (REINFO) ha sido una medida que pasó de ser transitoria a permanente, con los resultados e impactos en el medio ambiente y otros derechos de ciudadanos y ciudadanas que viven en las zonas donde se desarrollan actividades de pequeña minería y minería artesanal. En el presente artículo se analiza el tema de REINFO desde la perspectiva legal, teniendo como objetivo poder responder a dos objetivos: el primero es responder cuáles han sido los principales impactos de la continuidad ininterrumpida de REINFO en materia de Derecho, específicamente en derechos fundamentales; y un segundo objetivo, el cual versa sobre si va de acuerdo al Derecho ampliar el REINFO o cortarlo de raíz. Mientras que las violaciones a derechos fundamentales como el derecho al medio ambiente y otros resulta contundente, no es tan clara la respuesta al segundo objetivo sobre si el Derecho puede o no intervenir de golpe para cambiar una situación tan complicada como esta en una coyuntura además compleja y desestructurada como la actualidad peruana.

Palabras claves: minería, REINFO, derecho al medio ambiente, ilegalidad, informalidad, derecho

Abstract

Unfortunately, the Comprehensive Mining Formalization Registry (REINFO) has become a permanent measure, with the resulting impacts on the environment and other rights of citizens living in areas where small-scale and artisanal mining activities take place. This article analyzes REINFO from a legal perspective, aiming to address two objectives: first, to determine the main legal impacts of REINFO's uninterrupted implementation, specifically on fundamental rights; and second, to determine whether expanding REINFO or abolishing it entirely is legally sound. While the violations of fundamental rights, such as the right to a healthy environment, are undeniable, the answer to the second objective—whether the law can intervene abruptly to change such a complex situation within the current complex and unstable context of Peru—is less clear.

Keywords: mining, REINFO, right to the environment, illegality, informality, law

1. El extractivismo legal e ilegal en el Perú

> "¡Vale un Perú! Y el oro corrió como una onda. ¡Vale un Perú! Y las naves lleváronse el metal; pero quedó esta frase, magnífica y redonda, como una resonante medalla colonial"
>
> José Santos Chocano

Nacida en época colonial, la expresión "vale un Perú" se utilizaba comúnmente para evocar la idea de una riqueza inmensa como aquella que, entonces, yacía en el territorio peruano: un lugar de extraordinaria abundancia minera y de valor económico absoluto en el imaginario europeo.

La identidad económica del Perú se encuentra históricamente asociada a su función extractiva: las montañas polimetálicas de las zonas andinas y los abundantes recursos auríferos de las amazónicas atrajeron, en un primer momento, a los conquistadores españoles, favoreciendo la imposición de un modelo económico colonial funcional a las exigencias de los mercados externos y fundado en la explotación intensiva de los recursos naturales destinados predominantemente a la exportación.

Dicho modelo, aun atravesando significativas transformaciones institucionales y políticas a lo largo de los siglos, fue en gran medida perpetuado hasta la edad contemporánea, preservando la centralidad estructural del sector minero como eje vertebrador de la economía nacional. En efecto, a partir de la época de la independencia, la trayectoria económica del país estuvo influenciada por la implementación de un marco normativo que privilegiaba la actividad minera en detrimento de otros sectores productivos, como el agrícola.

En este contexto, el primer Código de Minería republicano, vigente a partir del año 1901, definió significativamente la propiedad minera con los mismos atributos de la propiedad común —es decir, irrevocable y perpetua—, estableciendo como única causal de caducidad la falta de pago del canon territorial. Ello implicaba que el titular de un yacimiento minero gozaba de plenos derechos de posesión y uso, pudiendo explotar el recurso de manera intensiva y prolongada, o bien ceder o transferir la concesión, dentro de los límites establecidos por la ley.

Con el segundo Código de Minería de 1950 se inauguró el régimen dominalista[1] del Estado: la extracción minera fue definida como una actividad de utilidad pública, es decir, de interés nacional. El mismo Código

garantizaba a los concesionarios una serie de beneficios fiscales y la exoneración de la creación de nuevos tributos por un período de veinticinco años.

En la misma línea, el Decreto Ley Nº 18880, Ley General de Minería (1971), promulgado bajo el régimen militar de Juan Velasco Alvarado, declaró "de interés nacional" cualquier otra actividad conexa o complementaria a la extracción minera. Ello implicaba que el Estado interviniera directamente en la organización y gestión de dichas actividades, consideradas estratégicas para la economía del país. La iniciativa privada, por tanto, quedó fuertemente limitada, pudiendo operar únicamente a través de un sistema de concesiones regulado por el Estado, que definía su alcance y condiciones operativas.

El cambio de paradigma se produjo con la entrada en vigor de la Ley de Promoción de Inversiones en el Sector Minero, de inicio de los años noventa, mediante la cual se inauguró un modelo político-económico declaradamente orientado a la apertura al mercado, como lo evidencia la decisión de calificar de interés nacional la promoción de inversiones en la actividad minera. En particular, el Decreto Legislativo N.º 708 expresaba su vocación promotora a través de la creación de condiciones económicas favorables para los inversionistas, la eliminación de los Derechos Especiales del Estado y la simplificación de los procedimientos para la constitución, transferencia y ejercicio de los derechos mineros. Por el alcance y lo incisivo de sus disposiciones, la Ley de Promoción de Inversiones puede considerarse el prefacio jurídico del actual auge expansivo de la actividad minera en nuestro País.

La normativa minera fue pronto armonizada y sistematizada en un único instrumento legislativo, el TUO —Texto Único Ordenado de la Ley General de Minería, aprobado por el Decreto Supremo N.º 014-92-EM—, a partir de cuya promulgación se incorporaron progresivamente diversas modificaciones legislativas con el objetivo común de contribuir a la seguridad jurídica de los proyectos mineros (por ejemplo, Ley N.º 27343; Decreto Supremo N.º 162-92-EF; Decreto Legislativo N.º 662).

En lo que respecta a las regiones amazónicas y andinas, la intensificación de las inversiones mineras se encuentra estrechamente vinculada a la reforma introducida por la Ley N.º 26505, Nueva Ley de Tierras, la cual incidió profundamente en el régimen jurídico tradicional de la propiedad agraria de las comunidades campesinas y nativas. A través de dicha norma, las tierras colectivas fueron incorporadas a una lógica de propiedad privada que permite su transferibilidad en el mercado y su comercialización. Esto ya había tenido un preámbulo en la Constitución de 1993, la cual ya le había

quitado la característica de "inalienable" a las tierras de las comunidades nativas y campesinas.

Estos cambios normativos, en su conjunto, han transformado las tierras amazónicas en verdaderos "epicentros extractivos", donde las concesiones mineras, según la última actualización disponible en el Geoportal de CooperAcción (mayo de 2025), se extienden sobre 19.985.472,64 hectáreas, equivalentes al 15,51 % del territorio nacional. Un dato no menor es que, dentro del perímetro de la legalidad administrativa, un número considerable de concesiones presenta carácter conflictivo, al superponerse con tierras ocupadas por comunidades indígenas, cuerpos de agua o áreas naturales protegidas, generando así tensiones estructurales entre la expansión del modelo extractivo, la salvaguarda de los ecosistemas y la protección de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Según datos reportados por el *Monitoring of the Andes Amazon Program,* en la Amazonía peruana —y en particular en las regiones de Madre de Dios (aproximadamente 450), Amazonas (aproximadamente 73) y Loreto y San Martín (aproximadamente 50)— se han documentado en total cerca de 800 concesiones mineras de carácter conflictivo, cuya clara mayoría se superpone con territorios pertenecientes a comunidades nativas (alrededor del 89 %) (Pacsi et al., 2025).

Al considerar la presencia de la actividad extractiva en la Amazonía peruana, es necesario tener en cuenta que, junto a los territorios legalmente concesionados, se extiende una dimensión más opaca, una zona gris en la que la extracción se sitúa fuera de los circuitos de la legalidad, sustraída al control estatal y difícilmente rastreable en las estadísticas oficiales.

La referencia es al complejo y extendido fenómeno de la minería ilegal, que se estima presente, con intensidad variable, en alrededor del 13 % de los distritos que conforman las regiones amazónicas. En el 91 % de los casos se trata de extracción de oro, mientras que el 9 % restante corresponde a minerales no metálicos, principalmente agregados destinados a la construcción (Fundación para la Conservación y el Desarrollo Sostenible, 2024).

El incremento de la actividad minera aurífera registrado en los últimos años ha dado lugar a la apertura de nuevos frentes de deforestación —la cual, hasta mediados de 2025, ha alcanzado una extensión de 139.169 hectáreas— y ha implicado la afectación de numerosos cuerpos de agua debido a la construcción de infraestructuras mineras, especialmente en la zona septentrional del país. En conjunto, se estima que han sido afectados nada

menos que 225 cuerpos de agua (ríos y quebradas) en la Amazonía peruana por la actividad minera aurífera (Pacsi et al., 2025).

2. Minería legal, ilegal, informal y artesanal: diferencias y particularidades

En el Perú, la actividad minera se articula en cuatro "estratos": la gran minería, la mediana minería, la pequeña minería y, finalmente, la minería artesanal (Cuadros, 2013).

Según la tipología de actividad minera desarrollada, se aplica un régimen jurídico distinto. En efecto, el sector en su conjunto se encuentra regulado por dos regímenes diferenciados: el régimen general, aplicable a la gran y mediana minería; y el régimen especial, reservado a los pequeños productores mineros y a los mineros artesanales.

Esta clasificación se fundamenta en diversos parámetros, entre los cuales se encuentran: a) la capacidad instalada de producción o beneficio; b) la extensión de los denuncios mineros, petitorios y/o concesiones mineras; c) la producción mínima anual; y d) el monto, expresado como porcentaje de la Unidad Impositiva Tributaria (UIT), correspondiente al pago por Derecho de Vigencia de una concesión minera.

Más específicamente, en el Perú se considera gran minería a la actividad extractiva formal desarrollada a gran escala que, por lo general, supera las 2.000 hectáreas de extensión de concesión y requiere el uso de tecnología avanzada que permita que su capacidad productiva exceda las 5.000 toneladas métricas diarias (TMD). Se caracteriza por elevados niveles de inversión de capital, representando alrededor del 12 % de la inversión privada del país, y ejerce un impacto significativo en la economía nacional, aportando aproximadamente el 10 % al Producto Bruto Interno (PBI). Asimismo, concentra el 59 % del total de las exportaciones nacionales y genera importantes ingresos a través del canon minero (CooperAcción, 2025).

La mediana minería se define como una actividad extractiva formalizada, dotada de estructura empresarial y sujeta a los marcos regulatorios vigentes, que ocupa una posición intermedia entre la pequeña y la gran minería tanto en escala productiva como en complejidad operativa. Al igual que la gran minería, suele operar en áreas de concesión superiores a 2.000 hectáreas. Sin embargo, su capacidad instalada y su ritmo de procesamiento no superan las 5.000 toneladas de mineral por día, situándose claramente por encima de

la pequeña minería, pero por debajo de los grandes complejos extractivos industriales.

En cuanto a la minería artesanal y a la pequeña minería, su definición se encuentra contenida en el artículo 2 de la Ley N.º 27651, Ley de Formalización y Promoción de la Pequeña Minería y de la Minería Artesanal, que establece:

> La minería artesanal es una actividad de subsistencia que se sustenta en la utilización intensiva de mano de obra que la convierte en una gran fuente de generación de empleo y de beneficios colaterales productivos en las áreas de influencia de sus operaciones, que generalmente son las más apartadas y deprimidas del país, constituyéndose en polos de desarrollo, por lo que resulta necesario establecer una legislación especial sobre la materia.
> La pequeña minería es la actividad minera ejercida a pequeña escala, dentro de los límites de extensión y capacidad instalada de producción y/o beneficio establecidos por el artículo 91 de la Ley General de Minería (Ley N.º 27651, 2002, art. 2).

El mismo artículo precisa, además, que:

> La pequeña minería y la minería artesanal comprenden las labores de extracción y recuperación de sustancias metálicas, no metálicas, así como de materiales de construcción, del suelo y subsuelo, desarrollándose únicamente por personas naturales, o conjunto de personas naturales, o personas jurídicas conformadas por personas naturales (Ley N.º 27651, 2002, art. 2).

Con independencia del régimen aplicable —ya sea el régimen general de la gran o mediana minería, o el régimen especial correspondiente a la pequeña minería y a la minería artesanal— puede presentarse la figura de la minería ilegal, que se diferencia de la actividad minera legal por desarrollarse al margen de los requisitos y límites establecidos por la ley.

Más precisamente, la actividad minera se considera ilegal cuando se realiza sin la autorización de la autoridad administrativa competente o al margen del proceso de formalización minera integral promovido por el Estado. Asimismo, es ilegal cuando se lleva a cabo en zonas donde su ejercicio está prohibido, cuando emplea equipos y/o maquinaria que no se ajustan a las características de la PPM o PMA o, además, cuando no cumple con los requisitos de carácter ambiental a los que se encuentra sujeta[2].

La última gran categoría está representada por la denominada minería informal, cuya definición se encuentra en el artículo 2.2 del Decreto Legislativo N.º 1336, según el cual:

> 2.2 Minería Informal.- Actividad minera realizada en zonas no prohibidas por aquella persona, natural o jurídica, que se encuentre inscrita en el Registro Integral de Formalización Minera cumpliendo con las normas de carácter administrativo y además, con las condiciones previstas en el artículo 91 del Texto Único Ordenado de la Ley General de Minería, aprobado por el Decreto Supremo Nº 014-92-EM.

Por el contrario, el mismo artículo define la actividad minera formal como:

> 2.1 Minería Formal.- Actividad ejercida por persona, natural o jurídica, que cuenta con autorización de inicio o reinicio de actividades de exploración, explotación y/o beneficio de minerales y/o título de concesión de beneficio emitida por la autoridad competente.

Según lo dispuesto por la norma, todos los sujetos que desarrollan actividades de minería informal, ya sean personas naturales o jurídicas, se encuentran incorporados al proceso de formalización minera integral promovido por el Estado y debidamente inscritos en un registro específico denominado Registro Integral de Formalización Minera (REINFO).

Conviene señalar desde un inicio que, pese a encontrarse formalmente integrada en el ordenamiento jurídico, la figura de la minería informal se sitúa en la práctica en una dimensión ambigua y problemática, ubicada en la frontera entre la legalidad plena y la ilegalidad manifiesta.

De hecho, al desarrollarse en contextos de débil fiscalización y de cumplimiento parcial de las obligaciones administrativas y ambientales, la minería informal reproduce dinámicas similares a las de la minería ilegal, convirtiéndose también en un factor generador de impactos negativos y de conflictividad socioambiental.

3. La historia del REINFO

El Registro Integral de Formalización Minera (REINFO) es un registro administrado por el Ministerio de Energía y Minas (MINEM) que identifica a las empresas dedicadas a la explotación en el ámbito de la pequeña minería y la minería artesanal. La inscripción en este sistema no solo implica

su incorporación a una base de datos oficial, sino que constituye el punto de partida para su incorporación a un proceso de formalización integral.

Durante dicho proceso, los inscritos quedan eximidos de responsabilidad penal por el delito de minería ilegal siempre que asuman el compromiso de cumplir progresivamente con todos los requisitos legales exigidos para alcanzar su efectiva formalización. En ese sentido, el REINFO funciona como un mecanismo transitorio que busca incentivar el tránsito de la informalidad hacia la legalidad, bajo supervisión estatal.

El REINFO fue creado a través del Decreto Legislativo N.° 1293, Decreto Legislativo que declara de interés nacional la formalización de las actividades de la pequeña minería y minería artesanal, publicado el 29 de diciembre del 2016. Así, en su artículo 3 se regula que el REINFO se encontrará adscrito a la Dirección General de Formalización del MINEM y tiene como objetivo identificar a las personas que se encuentran dentro del proceso de formalización minera integral; asimismo, se señala que ello implicará la simplificación de los mecanismos administrativos para el referido proceso de formalización.

Esta finalidad evidencia que el registro constituye una etapa inicial del proceso de formalización, orientada a la identificación de los actores que buscan regularizar el desarrollo de sus actividades mineras, las cuales, en ausencia de este mecanismo, se encontrarían en situación de ilegalidad. Cabe precisar que este registro se realiza ante la Superintendencia Nacional de Aduanas y de Administración Tributaria (SUNAT) y, como se analizará más adelante, su vigencia fue prevista inicialmente por un plazo de treinta y seis meses. Este plazo refleja la naturaleza transitoria del sistema, concebido con el propósito de asegurar la efectiva formalización de los actores interesados.

Un aspecto relevante del REINFO que conviene resaltar es que este registro es de acceso público. Es decir, las y los ciudadanos pueden visualizarlo a través de la plataforma institucional del MINEM. Esta característica fortalece la transparencia del proceso de formalización, pues permite a la ciudadanía conocer qué personas naturales o jurídicas se encuentran acogidas a este registro. Ello se corresponde con lo dispuesto en el Decreto Supremo N.° 018-2017-EM, Decreto Supremo a través del cual se establecen disposiciones complementarias para la simplificación de requisitos y la obtención de incentivos económicos en el marco del Proceso de Formalización Minera Integral del 30 de mayo del 2018. De este modo, la publicidad del registro

se configura como parte de un conjunto de medidas destinadas a garantizar la transparencia del proceso de formalización.

Sin embargo, como se mencionó anteriormente, el REINFO constituye un estadio inicial y transitorio, con un plazo de vigencia determinado. En ese contexto, se ha previsto la aprobación de una ley destinada a proteger, promover e incentivar el desarrollo de las actividades de pequeña minería y minería artesanal en el país.

En efecto, la Ley de Minería Artesanal y de Pequeña Escala (Ley MAPE) es un proyecto de ley presentado por el MINEM el 17 de julio de 2024 que tiene como objetivo central regular las actividades desarrolladas en el ámbito de la pequeña minería y la minería artesanal. En concreto, la iniciativa propone establecer procedimientos administrativos simplificados para el otorgamiento de las autorizaciones que habiliten el desarrollo de dichas actividades, lo que supone la reducción de barreras burocráticas y la estandarización de requisitos. Por lo tanto, su aplicación alcanzaría tanto a personas naturales como a personas jurídicas que se dediquen a estas actividades, generando un marco normativo específico para este sector.

Asimismo, el proyecto establece que el MINEM ejercerá la rectoría de las políticas de Estado vinculadas a la pequeña minería y la minería artesanal. Esto implica que dicha entidad asumiría un rol sustancial en la formulación, coordinación y evaluación de las estrategias públicas dirigidas a este rubro. Del mismo modo, contempla la implementación del Sistema Nacional de Interoperabilidad de la Pequeña Minería y Minería Artesanal (SNIPMMA), como un mecanismo orientado a articular la gestión de la información y la coordinación entre las entidades competentes en la materia. A través de este sistema se busca integrar las bases de datos, facilitar el intercambio de información y fortalecer la actuación conjunta de las instituciones involucradas en el proceso de formalización y supervisión.

En conclusión, si bien el REINFO fue concebido originalmente como un mecanismo transitorio orientado a facilitar el camino hacia la formalidad de la pequeña minería y la minería artesanal, en la actualidad se ha planteado a la Ley MAPE como una posible solución normativa. No obstante, ambos instrumentos responden a una lógica similar, en tanto establecen registros y mecanismos destinados a promover la formalización de estas actividades extractivas en el país.

De esta forma, esta investigación tiene dos grandes objetivos: el primero busca precisar cuáles han sido los principales impactos de la continuidad

ininterrumpida de REINFO en materia de Derecho, específicamente en lo que respecta a los derechos fundamentales; y un segundo objetivo, el cual buscará analizar si las ampliaciones constantes de REINFO están de acuerdo al Derecho o si más bien estas ampliaciones deben ser neutralizadas de raíz.

La hipótesis que lanzamos, en este supuesto, es que dada las múltiples violaciones a derechos fundamentales que ha generado las innumerables ampliaciones del REINFO el Estado debe detener de manera inmediata dichas ampliaciones, sin que haya posibilidad que el Derecho lo ampare.

4. Ampliaciones de REINFO: cinco extensiones y análisis de su constitucionalidad

Como se ha anticipado, el REINFO ha tenido hasta la actualidad diversas ampliaciones que han prolongado su vigencia hasta la actualidad. A continuación, se realizará un repaso breve sobre las cinco ampliaciones del REINFO que se han realizado hasta la actualidad.

El antes referido Decreto Legislativo N.° 1293 a través del cual se creó el REINFO contempló en su artículo 6° que la vigencia del proceso de formalización minería ilegal sería de treinta y seis meses; por lo tanto, el REINFO debía culminar -originalmente- en el 2020. Este constituye el primer plazo de vigencia previsto para registro formalización.

Posteriormente, la Ley N.° 31007, Ley que reestructura la inscripción en el Registro Integral de Formalización Minera de personas naturales o jurídicas que se encuentren desarrollando actividades de explotación o beneficio en el segmento de pequeña minería y minería artesanal, del 16 de octubre del 2019 amplía el proceso de formalización hasta el 31 de diciembre de 2021; por tanto, se amplió el plazo del proceso de formalización minera integral establecido en el Decreto Legislativo N° 1293.

Por su parte, el Decreto Supremo N.° 001-2020-EM, Decreto Supremo a través del cual establecen disposiciones reglamentarias para el acceso y permanencia en el Registro Integral de Formalización Minera del 15 de enero del 2020 constituye el desarrollo reglamentario de la antes mencionada Ley N.° 31007. De esta manera, el decreto supremo precisa que los mineros que se inscribieron al proceso en el marco del Decreto Legislativo N° 1293, tienen plazo hasta el 30 de junio de 2020 para contar con inscripción en el Registro Único de Contribuyentes (RUC) en renta de tercera categoría, en situación de activo y con actividad económica de minería.

Sobre este último punto, cabe precisar que en el contexto de la pandemia por el COVID-19 se emitieron el Decreto de Urgencia N.° 029-2020 del 19 de marzo del 2020, Decreto de Urgencia a través del cual se dictan medidas complementarias destinadas al financiamiento de la micro y pequeña empresa y otras medidas para la reducción del impacto del COVID-19 en la economía peruana y el Decreto de Urgencia N.° 081-2020 del 5 de julio del 2020, Decreto de urgencia para dinamizar las inversiones y los servicios a cargo de los gobiernos regionales y gobiernos locales y otras medidas, ante la emergencia sanitaria producida por el COVID-19. Estos decretos ampliaron la inscripción al RUC que es indispensable para el REINFO hasta el 23 de septiembre de 2020.

Ahora bien, por su parte la Ley N.° 31388, Ley que prorroga la vigencia del proceso de formalización minera integral, del 30 de diciembre de 2021 modifica específicamente el artículo 6 del Decreto Legislativo 1293, señalando que el plazo de vigencia del proceso de formalización minera integral de las actividades de la pequeña minería y minería artesanal culminaría el 31 de diciembre de 2024.

Para seguir examinando las reiteradas ampliaciones del REINFO, se ha de mencionar que la Ley N.° 32213, Ley que establece la rectoría y la ampliación del plazo del proceso de formalización minera integral de la actividad en la pequeña minería y minería artesanal del 3 de diciembre del 2024 amplía por cuarta vez el plazo para la formalización minera hasta el 30 de junio de 2025, previendo la posibilidad de extender dicho plazo por una vez por otros seis meses mediante decreto ministerial del Ministerio de Energía y Minas (MINEM), llevando el plazo hasta el 31 de diciembre de 2025.

Finalmente, tenemos a la Ley Nº 32537, Ley que modifica el Decreto Legislativo 1293, Decreto legislativo que declara de interés nacional la formalización de las actividades de la pequeña minería y minería artesanal, para ampliar la vigencia del proceso de formalización minera integral, del 19 de diciembre del 2025, modifica el artículo 6 del Decreto Legislativo 1293 que sustancialmente modifica la ampliación del REINFO hasta el 31 de diciembre del 2026 o hasta la entrada en vigencia de la Ley MAPE. Con la aprobación de esta ley se alcanza la quinta ampliación del REINFO.

Más allá de que resulten llamativas las continuas ampliaciones del plazo del REINFO —que han alcanzado cinco prórrogas sucesivas—, no deja

de generar especial preocupación que, en esta última extensión, se haya dispuesto su vigencia hasta diciembre de 2026 o, alternativamente, hasta la aprobación de una ley propuesta por el Ministerio de Energía y Minas (MINEM). Esta técnica normativa introduce un elemento de indeterminación temporal cuestionable.

En ese contexto, surge la siguiente cuestión: ¿resulta legal la aprobación de una ley cuya vigencia queda supeditada a la eventual aprobación futura de otro proyecto legislativo?

De acuerdo con el artículo 103 de la Constitución Política del Perú "la ley, desde su entrada en vigencia, se aplica a las consecuencias de las relaciones y situaciones jurídicas existentes (...). La ley se deroga sólo por otra ley. También queda sin efecto por sentencia que declara su inconstitucionalidad" (1993). De lo anterior se desprende sobre la entrada en vigencia de una ley, que esta se debe cumplir de manera indefinida hasta que una nueva ley la derogue o se declare su inconstitucionalidad. Al margen de estos supuestos, la ley mantiene su plena vigencia.

Por lo tanto, la última prórroga del REINFO presenta serias dificultades desde el punto de vista legal, ya que no establece con claridad la vocación de permanencia de la norma. Por el contrario, su vigencia está condicionada a dos situaciones: hasta el 31 de diciembre del 2026 o a la eventual aprobación de la Ley MAPE; lo que constituye un factor de incertidumbre que resulta contrario al principio de seguridad jurídica.

En consecuencia, la reciente aprobación de la extensión del REINFO a través de la Ley Nº 32537 al depender su vigencia de un hecho legislativo futuro e incierto, vulnera esta garantía constitucional, pues la norma deja de tener carácter estable y previsible, condición esencial para asegurar la seguridad jurídica y la confianza de los destinatarios en el ordenamiento legal. Por lo tanto, la prórroga en estos términos resulta es cuestionable.

5. Los derechos violentados ante constantes ampliaciones de REINFO

5.1. El derecho al medio ambiente equilibrado y adecuado

En la sentencia STC 00470-2013-PA/TC se desarrolla el derecho al medio ambiente equilibrado y adecuado. De esta forma, se entienden dos dimensiones de este derecho: el derecho a gozar de ese medio ambiente y el derecho a que ese medio ambiente se preserve.

Sobre la primera dimensión, se señala que el derecho:

> Comporta la facultad de las personas de poder disfrutar de un medio ambiente en el que sus elementos se desarrollen e interrelacionan de manera natural y armónica; y en el caso en que el hombre intervenga, no debe suponer una alteración sustantiva de la interrelación que existe entre los elementos del medio ambiente. Esto supone, por tanto, el disfrute no de cualquier entorno, sino únicamente del adecuado para el desarrollo de la persona y de su dignidad (artículo 1° de la Constitución). De lo contrario, su goce se vería frustrado y el derecho quedaría, así, carente de contenido (STC 00470-2013-PA/TC, f. j. 13).

Sobre el segundo, se menciona que:

> El derecho a la preservación de un medio ambiente sano y equilibrado entraña obligaciones ineludibles, para los poderes públicos, de mantener los bienes ambientales en las condiciones adecuadas para su disfrute (…) tal obligación alcanza también a los particulares, y con mayor razón a aquellos cuyas actividades económicas inciden, directa o indirectamente, en el medio ambiente (STC 00470-2013-PA/TC, f. j. 14).

Así también, sobre el vínculo entre producción económica y el derecho al ambiente equilibrado y adecuado, que es una de las tensiones propias del desarrollo de actividades, se debe señalar que debe desarrollarse según los siguientes principios: principio de desarrollo sostenible o sustentable, principio de conservación, principio de prevención, principio de restauración, principio de mejora, principio precautorio y el principio de compensación.

En base al principio de desarrollo sostenible o sustentable, la sentencia señala que utilizar los bienes ambientales para el consumo no deben financiarse incurriendo en deudas sociales para el porvenir. Es decir, no se puede hipotecar el medio ambiente en aras del consumo o desarrollo.

Otro caso paradigmático es el de la sentencia STC 03343-2007-PA, caso de Cordillera Escalera. En este caso se desarrolla esa tensión entre dos derechos claramente identificados en estos casos: por un lado, el derecho al medio ambiente equilibrado y adecuado, y por otro lado el derecho a la libertad de empresa. De esta forma, el TC establece que:

> La finalidad de lucro debe ir acompañada de una estrategia previsora del impacto ambiental que la labor empresarial puede generar. La Constitución no prohíbe que la empresa pueda realizar actividad

> extractiva de recursos naturales; lo que ordena la Constitución es que dicha actividad se realice en equilibrio con el entorno y con el resto del espacio que configura el soporte de vida y de riqueza natural y cultural. De lo contrario, si la actividad empresarial genera pasivos ambientales, se habrá cumplido seguramente con la finalidad de lucro; sin embargo, a un costo que el Estado y la sociedad no soportarán. (Fundamento 24)

Por ello, el máximo intérprete de la Constitución señala el límite del libre derecho de empresa o de crear ganancia en este país, y es la protección del medio ambiente. Eventualmente cuando se desarrolle alguna herramienta como el test de proporcionalidad para determinar cuál derecho debe preponderarse, el criterio establecido por el TC en la sentencia Cordillera Escalera es que el derecho al medio ambiente equilibrado y adecuado debe preponderar.

Es en una sentencia relacionada a este caso, la del expediente 00017-2023-PI/TC del 08 de abril de 2025, que se desarrolla aún más el derecho al medio ambiente. Justamente este caso se trata de una demanda de inconstitucionalidad presentada por el Colegio de Abogados de Loreto contra el Congreso de la República por los artículos 1° y 2° de la ley N° 31388, una de las tantas leyes que ha ampliado el REINFO.

Específicamente, esta sentencia hace referencia a la exención de responsabilidad penal ganada por estar en el REINFO. De esta forma, la sentencia establece:

> En tal sentido, al existir esta exención de responsabilidad penal, se está incurriendo en un incumplimiento del deber de garantizar el derecho al medio ambiente sano y equilibrado. Lo cual también incluye también al deber de sancionar y reparar, que emana de las exigencias de la "Constitución Ecológica". (Fundamento 84)

Como señala más adelante dicha sentencia, cualquier otra política sobre la formalización minera no debe contemplar un régimen de inmunidad en materia penal, de lo contrario significaría "dejar en estado de desprotección al bien constitucional medio ambiente y otros conexos" *(fundamento 94)*. De esta forma, el Tribunal Constitucional es claro al señalar que las políticas continuas de ampliación de REINFO son inconstitucionales y no deberían institucionalizarse en nuestro país.

5.2. El derecho a la indemnidad sexual

Pero además del derecho al medio ambiente equilibrado y adecuado, otros derechos también son afectados por el avance de la minería ilegal e informal. Entre estos derechos encontramos el derecho a la salud, el derecho a la integridad y el derecho a la indemnidad sexual.

Sobre el derecho a la indemnidad sexual, manifestamos la violación del mismo debido a las claras consecuencias que tiene la minería ilegal en el campo sexual, sobre todo a menores de edad y jóvenes adultas. De esta forma, en un informe del Ministerio del Ambiente se señala que alrededor de 4,500 mujeres adultas y niñas son explotadas sexualmente en zonas cercanas a los campamentos mineros ilegales de Madre de Dios; de esta cantidad, el 78% son menores de edad (MINAM, 2013).

La Corte Suprema del Perú define el derecho a la indemnidad sexual de los menores como «una manifestación de la dignidad de la persona humana y el derecho que todo ser humano tiene a un libre desarrollo de su personalidad, sin intervenciones traumáticas en su esfera íntima por parte de terceros, las cuales pueden generar huellas indelebles en el psiquismo de la persona para toda la vida» (como se citó en Castillo Alva, 2002, p. 52

La Corte Suprema del Perú define el derecho a la indemnidad sexual de los menores como "una manifestación de la dignidad de la persona humana, donde importa el libre desarrollo de su personalidad sin intervenciones traumáticas en su esfera íntima, las cuales pueden generar en aquellos menores huellas o traumas psíquicos negativos" (2024).

De esta forma, vemos que el derecho a la indemnidad sexual se ve altamente afectado con la práctica de tráfico de personas sobre las menores de edad de Madre de Dios y otras regiones. Esta es una consecuencia directa de la supervivencia de las actividades de minería ilegal e informal, por la que se suma como argumento potente para la no renovación de su permanencia.

5.3. El derecho a la salud

En la referida sentencia del expediente 00017-2023-PI/TC sobre la inconstitucionalidad de la ley N° 31388, se hace referencia al informe de amicus curiae del relator especial de la ONU sobre Sustancias Tóxicas y Derechos Humanos, en el que se señala que la minería aurífera artesanal y de pequeña escala es la principal fuente de mercurio en el medio ambiente,

representando la minería de pequeña escala el 37% de las emisiones total de mercurio.

El derecho a la salud está contenido en el artículo 12° del Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y el artículo 10° del Protocolo de San Salvador. Asimismo, es desarrollada en la Observación General n° 14 del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

Según esta Observación General, el derecho a la salud debe abarcar los siguientes elementos interrelacionados: disponibilidad, accesibilidad, aceptabilidad y calidad. Dentro de ello, el Comité señala como obligación de los Estados el "velar por el acceso igual de todos a los factores determinantes básicos de la salud, como alimentos nutritivos sanos y agua potable, servicios básicos de saneamiento y vivienda y condiciones de vida adecuadas" (Fundamento 35).

El impacto de la contaminación de ríos y lagunas producto de la minería informal e ilegal contrasta con la obligación arriba mencionada. Al ratificar la vigencia del REINFO, el Estado peruano violenta el derecho a la salud de las personas, sin asegurar elementos básicos para su nutrición y salud adecuadas.

Asimismo, el Tribunal Constitucional en la sentencia de Exp. 2002-2006-PC/TC ha establecido las obligaciones del Estado peruano. Este es el famoso caso de La Oroya, y en el párrafo 61 se establece el estándar de protección al derecho a la salud:

> No es válido sostener que la protección de este derecho fundamental, por su dimensión de derecho social, deba diferirse en el tiempo a la espera de determinadas políticas de Estado. Tal protección debe ser inmediata, pues la grave situación que atraviesan los niños y mujeres gestantes contaminados, exige del Estado una intervención concreta, dinámica y eficiente, dado que, en este caso, el derecho a la salud se presenta como un derecho exigible y, como tal, de ineludible atención. Por tanto, debe ordenarse al Ministerio de Salud que, en el plazo de 30 días, implemente un sistema de emergencia para atender la salud de las personas contaminadas con plomo, en el caso de la ciudad de La Oroya, a efectos de lograr su inmediata recuperación. (Fundamento 61)

Como vemos, el Estado debe implementar un plan de atención a la salud en el lapso de tiempo de casi un mes. Esto debe llevarnos a pensar la doble violación al derecho a la salud que comete el Estado peruano en el

caso de REINFO; por un lado, habilita a empresas a seguir contaminando, sin perseguirlas y ampliando su derecho de explotación, y por otro, sin implementar medidas eficaces y eficientes para revertir estas situaciones.

De esta forma, vemos que las ampliaciones constantes de REINFO violentan múltiples derechos fundamentales, entre los que encontramos el derecho al ambiente equilibrado y adecuado, indemnidad sexual y salud.

6. El límite de lo legal y lo que no se puede permitir

El análisis ofrecido en el punto anterior nos da a entender una necesidad por aplicar implacablemente el Derecho. La lección del "Leviatán" de Thomas Hobbes era que los ciudadanos ceden un poco de su poder a un eje central que imparte las reglas que nos gobiernan y goza del monopolio de la violencia para poder tener una sociedad en la que se pueda convivir.

En ese sentido, el mandato de la norma debe ser cumplido a rajatabla si protege los derechos de los seres humanos. Los instrumentos que han ampliado REINFO son también normas, pero estas no defienden derechos fundamentales como la salud o el medio ambiente. Aunque sí es cierto que puede señalarse que están diseñadas y publicadas para defender derechos como a la libertad de empresa o el trabajo.

Bajo este razonamiento, el instrumento que deberíamos implementar es el conocido como "test de proporcionalidad". Esta es una herramienta que ha utilizado históricamente la judicatura para determinar la prevalencia de una medida que busca salvaguardar derechos fundamentales mediante la restricción de otros derechos fundamentales. Para ello se sigue tres principios: idoneidad, necesidad y proporcionalidad estricta.

De esta forma, el Tribunal Constitucional describe en su EXP.N. ° 579-2008-PA/TC las tres fases del test de proporcionalidad:

> En cuanto al procedimiento que debe seguirse en la aplicación del test de proporcionalidad, hemos establecido que la decisión que afecta un derecho fundamental debe ser sometida, en primer término, a un juicio de idoneidad o adecuación, esto es, si la restricción en el derecho resulta pertinente o adecuada a la finalidad que se busca tutelar; en segundo lugar, superado este primer análisis, el siguiente paso consiste en analizar la medida restrictiva desde la perspectiva de la necesidad; esto supone, como hemos señalado, verificar si existen medios alternativos al adoptado por el legislador. Se trata del análisis de relación medio-medio,

> esto es, de una comparación entre medios; el medio elegido por quien está interviniendo en la esfera de un derecho fundamental y el o los hipotéticos medios que hubiera podido adoptar para alcanzar el mismo fin. Finalmente, en un tercer momento y siempre que la medida haya superado con éxito los test o pasos previos, debe proseguirse con el análisis de la ponderación entre principios constitucionales en conflicto. Aquí rige la ley de la ponderación, según la cual "cuanto mayor es el grado de la no satisfacción o de la afectación de un principio, tanto mayor tiene que ser la importancia de la satisfacción del otro. (Fundamento 25).

De esta forma, la medida de prohibir las ampliaciones de REINFO que venimos teniendo tendría que pasar por el test de ponderación. Así, pasaría la etapa de idoneidad debido a que claramente tiene un fin constitucional como salvaguardar derechos como el medio ambiente, salud e indemnidad sexual. Sobre la etapa de necesidad, tendríamos que preguntarnos si existen medios alternativos y la respuesta es que no; colocar una respuesta como por ejemplo solo permitir las ampliaciones por un periodo más y sin posibilidades de extenderlo es inviable debido al impacto que ya genera per sé dicha ampliación.

Así, llegamos a la última etapa de proporcionalidad en sentido estricto. Aquí tenemos que contrastar ambos principios constitucionales, en el cual comparamos la prohibición de la ampliación de REINFO y por ende la afectación de los derechos a la libertad de empresa y trabajo de mineros informales e ilegales, y por otro lado la protección del medio ambiente y salud e indemnidad sexual de las personas que están en los territorios donde estas ampliaciones ocurren.

Debemos dejar de lado los millones de soles de ganancia que se tienen, incomparables a contar con ambiente equilibrado adecuado sobre todo en un país como el Perú que es el segundo país del mundo con presencia de Amazonía, o que las niñas puedan gozar de la plena satisfacción de sus derechos. Cuando ponemos esos estándares sobre la mesa, no queda lugar a duda: la prohibición de ampliación de REINFO debe cumplirse indistintamente.

Sin embargo, ahí no debe quedar el análisis. Vale la pena hacernos un último cuestionamiento: ¿Puede el Derecho irrumpir e imponer cambios radicales de manera automática?

7. ¿El derecho puede ser un instrumento de cambio social?

La expansión de la actividad minera en la Amazonía y la colonización de sus espacios previamente vírgenes han alterado profundamente los equilibrios naturales y sociales preexistentes. En efecto, allí donde se asienta, la actividad minera provoca transformaciones estructurales que penetran los ecosistemas amazónicos, poniendo en riesgo la biodiversidad, y redefinen las dinámicas comunitarias locales.

La llegada de nuevos actores a las regiones amazónicas ha remodelado las modalidades de acceso y explotación de los territorios, introduciendo relaciones de poder e interacciones económicas completamente nuevas. Entre las consecuencias de la presencia de la actividad minera —a menudo menos destacadas en el debate público que los impactos ambientales inmediatamente perceptibles— se encuentra el progresivo desplazamiento de las actividades económicas tradicionales, con la consiguiente reconfiguración del tejido productivo local. Las prácticas históricamente basadas en la agricultura de subsistencia, la pesca y la gestión comunitaria de los recursos forestales tienden a ser progresivamente reemplazadas por formas de empleo directa o indirectamente vinculadas al sector extractivo, con el riesgo de consolidar una verdadera "monocultura extractiva".

La reconfiguración de la economía territorial se acompaña de una serie de repercusiones negativas en el plano social. El paradigma extractivo tiende, en efecto, a generar crecientes asimetrías y desigualdades, puesto que los llamados beneficios de la actividad minera no se distribuyen de manera uniforme, sino que se concentran en manos de unos pocos actores, acentuando las vulnerabilidades sociales y económicas de las poblaciones locales.

En este escenario, numerosas comunidades campesinas y poblaciones locales, situadas en las proximidades de las operaciones extractivas, sufren el aumento del costo de la vida y la falta de oportunidades económicas, viéndose obligadas a recurrir a formas alternativas de subsistencia, a menudo vinculadas a la minería artesanal, debido a la creciente dificultad de ganarse la vida con la agricultura y otras actividades rurales tradicionales.

Sin embargo, dicha elección las expone con frecuencia a una situación de irregularidad o ilegalidad, ya que las actividades se llevan a cabo en ausencia de los títulos habilitantes exigidos por el ordenamiento jurídico, en incumplimiento de los requisitos ambientales o, también, dentro de áreas previamente concesionadas a terceros.

Interrogarse sobre las complejas dinámicas que subyacen al fenómeno de la minería artesanal informal e ilegal en Perú conduce a una clara conciencia: para muchas personas, la realización de estas actividades no constituye una elección deliberada, sino una necesidad impuesta por la falta de alternativas económicas reales. En un país donde amplios sectores de la población rural sufren la escasez de oportunidades laborales legítimas, la actividad minera a pequeña escala, practicada al margen de la legalidad, representa a menudo el único instrumento concreto de subsistencia para familias y comunidades que, de otro modo, se enfrentarían a la exclusión social y económica.

A la luz de lo expuesto, en el marco de la conflictividad minera —ya caracterizada por delicados equilibrios entre la protección ambiental, los derechos de las poblaciones indígenas y la libertad empresarial— surge un elemento adicional de balance: el derecho fundamental al trabajo, a la dignidad y a la subsistencia de las poblaciones locales, estrechamente ligado a la posibilidad de que cada individuo pueda asegurarse un ingreso y mantener a su familia.

Ante este complejo escenario, el Estado ha demostrado ser incapaz de ofrecer respuestas efectivas, interviniendo únicamente en el plano normativo sin abordar el problema de raíz. La prórroga indiscriminada del plazo de inscripción en el REINFO ha evidenciado la brecha entre los intentos normativos torpes y la realidad en el territorio, afectado, de hecho, por el abandono estatal.

En el análisis del conflicto minero en Perú, resulta entonces necesario cuestionar una premisa frecuentemente asumida tanto en el discurso político como en algunos enfoques normativos: la idea de que el derecho pueda —o deba— actuar como un instrumento capaz de transformar radicalmente la realidad social.

El contexto analizado pone de manifiesto los límites estructurales del derecho como instrumento de ingeniería social[3]. Pretender que la norma, por sí sola, pueda reconfigurar de manera inmediata y radical las dinámicas económicas y sociales implica desconocer la complejidad de los procesos históricos, las asimetrías territoriales y las condiciones materiales que sostienen dichas realidades. La transformación social no puede imponerse verticalmente desde el texto legal, sino que exige procesos graduales de diálogo intercultural, corresponsabilidad institucional y construcción colectiva de legitimidad.

Por el contrario, cuando el derecho se utiliza como un instrumento de cambio abrupto, sin considerar las condiciones materiales y sociales del

entorno en el que se aplica, corre el riesgo de generar mayor resistencia, informalidad o conflictividad.

En una perspectiva intermedia, de particular interés, se sitúa la reflexión de William Evan, quien en su obra El derecho como instrumento de cambio social discute las diferentes concepciones del derecho como un instrumento de cambio social, presentando dos puntos de vista opuestos: el derecho como una codificación pasiva de las costumbres existentes, versus el derecho como una fuerza activa que puede influir en los comportamientos y creencias.

El autor, si bien reconoce que el Derecho no opera en un vacío social, rechaza la idea de que sea una mera codificación pasiva de las costumbres existentes. Por el contrario, sostiene que el derecho puede desempeñar una función propulsora del cambio social, siempre que concurran determinadas circunstancias, como, por ejemplo: un grado adecuado de autoridad y prestigio; coherencia con los principios culturales y económicos establecidos; la presencia de instituciones capaces de garantizar la aplicación efectiva de las normas y procesos participativos que refuercen su legitimidad. En ausencia de tales condiciones, la norma corre el riesgo de permanecer como algo meramente simbólico o de producir efectos distorsivos (Evan, 1965).

En ese sentido, puede señalar que la situación actual de nuestro país no cumple con las circunstancias que deben concurrir, según Evan, para que el derecho pueda desempeñar una función propulsora de cambio social. El Perú no cuenta actualmente con un sistema político de autoridad y prestigio (luego de constantes cambios presidenciales); no cuenta con instituciones capaces de garantizar la aplicación de normas y procesos participativos (con una institucionalidad golpeada por la corrupción y la inestabilidad); y ha puesto en duda sus principios culturales y económicos en medio de una coyuntura de incertidumbre y erosión democrática (valores democráticos y culturales reprimidos por un status quo que superpone la ganancia económica sobre cualquier otro valor o condición). Ante ello, y esta situación de desbalance, resulta casi imposible procesar al Derecho como una herramienta de cambio social eficiente.

Así, puede afirmarse que el Perú se encuentra actualmente expuesto a estos riesgos, los cuales ya se han comenzado a manifestar debido a que las normas se han implementado en una realidad particularmente crítica sin contar con las condiciones institucionales y sociales previamente mencionadas.

En el marco de estas consideraciones, puede sostenerse que tanto la prórroga indiscriminada del REINFO como el planteamiento de su clausura

definitiva e inmediata resultarían problemáticos en ausencia de su inserción en procesos más profundos. En efecto, si bien la primera corre el riesgo de perpetuar la informalidad bajo un manto de tolerancia normativa que debilita la autoridad del Estado y la credibilidad del proceso de formalización, la segunda implicaría cerrar la única vía institucional de acceso a la formalidad para quienes aún no se han inscrito, dejándolos sin posibilidad de regularizar su situación. En tales circunstancias, estos actores quedarían automáticamente expuestos a la ilegalidad y a eventuales consecuencias penales, pese a que - como ya se ha señalado previamente - muchos de ellos recurren a la actividad minera como estrategia de subsistencia ante la falta de alternativas económicas. Una medida de este tipo, adoptada sin mecanismos transitorios o diferenciaciones adecuadas, podría traducirse en una criminalización masiva de actores socialmente vulnerables y, lejos de resolver el problema, profundizar la exclusión y la conflictividad social.

A la luz de lo expuesto, resulta evidente que los efectos de intervenciones normativas improvisadas o descontextualizadas podrían ser sumamente peligrosos, en la medida en que generan consecuencias sociales y legales profundas e imprevisibles. La intención salvadora del Derecho puede, en el contexto de lo señalado por Evan, convertirse en una profecía mesiánica con peligrosas consecuencias.

Asumir que el derecho no es un instrumento de cambio social radical—o que solo puede serlo bajo determinadas condiciones— no significa renunciar a su papel regulador ni a su indiscutible potencial emancipador. Significa, más bien, comprender sus límites y responsabilidades. En el contexto de la minería en el Perú, el derecho debe ser concebido como un mecanismo de equilibrio, estabilidad y previsibilidad, capaz de proteger derechos fundamentales, garantizar procedimientos y ofrecer marcos de diálogo, sin caer en la ilusión de que una norma legal, por sí sola, puede transformar realidades sociales complejas y profundamente desiguales.

8. Conclusiones

En suma, la regulación de la actividad minera en el Perú ha debido enfrentar importantes desafíos derivados de la complejidad del propio sector y de la coexistencia de distintos estratos productivos. No obstante, la expansión de la minería ilegal ha agravado considerablemente este escenario, generando impactos ambientales, sociales y jurídicos que resultan especialmente críticos en la Amazonía peruana.

En este contexto, el Registro Integral de Formalización Minera (REINFO), concebido inicialmente como un mecanismo transitorio para promover la formalización de la pequeña minería y minería artesanal, ha terminado funcionando en la práctica como un instrumento que permite la continuidad de actividades extractivas con altos niveles de afectación ambiental. Estas dinámicas han estado acompañadas, además, de vulneraciones a derechos fundamentales de las poblaciones locales, entre ellos el derecho a un medio ambiente equilibrado y adecuado, el derecho a la salud y el derecho a la integridad personal, incluida la integridad sexual.

Las cinco ampliaciones del REINFO evidencian la progresiva desnaturalización de su carácter temporal. Lejos de consolidar un proceso efectivo de formalización, dichas extensiones han prolongado un régimen excepcional cuya continuidad plantea serias dudas desde la perspectiva constitucional, en la medida en que perpetúa un escenario de afectación a bienes jurídicos de especial relevancia.

Desde esta perspectiva, la aplicación del test de proporcionalidad permite advertir que nuevas ampliaciones del REINFO no resultan constitucionalmente justificables, ya que la medida termina generando un impacto desproporcionado en derechos fundamentales y en la protección del medio ambiente. Sin embargo, el argumento según el cual este mecanismo contribuiría a promover cambios sociales resulta insuficiente, pues como se ha desarrollado, para que ello realmente suceda tiene que confluir condiciones que actualmente no se presentan en nuestro país. Por el contrario, se evidencia la necesidad de replantear las estrategias de formalización minera desde un enfoque que garantice efectivamente la protección de los derechos humanos y de los ecosistemas amazónicos.

Notas

1 El régimen dominalista del Estado (o sistema dominalista-regalista) es un principio jurídico-minero donde el Estado es reconocido como el propietario inalienable e imprescriptible de los recursos naturales del subsuelo. En este sistema, el Estado ejerce un dominio eminente de los yacimientos y es el único que podrá ejercer actividad minera.

2 Artículo 34 del Decreto Legislativo N° 1451.

3 Sobre el tema, véase también, N. Bobbio, *Teoria generale del diritto,* Torino 1993 y *Diritto e Stato nel pensiero di Kant,* Torino 1969; Ferrajoli, L. (1989). *Diritto e ragione.* Teoria del garantismo penale. Roma-Bari: Laterza y *Principia iuris.* Teoria del diritto e della democrazia (Vol. 1-2). Roma-Bari: Laterza

Referencias bibliográficas

Bobbio, N. (1969). *Diritto e Stato nel pensiero di Kant*. Giappichelli.

Bobbio, N. (1993). *Teoria generale del diritto*. Giappichelli.

Constitución Política del Perú. (1993, 30 de diciembre). Congreso Constituyente Democrático. https://spij.minjus.gob.pe/spij-ext-web/#/detallenorma/H682678

CooperAcción. (2025, 29 de septiembre). El Perumin y la negación de la realidad. *CooperAcción Informa*. https://cooperaccion.org.pe/editorial-el-perumin-y-la-negacion-de-la-realidad/

Cuadros, J. (2013). La minería informal en el Perú. En R. Hoetmer, M. Castro, M. Daza, J. De Echave, & C. Ruiz (Eds.), *Minería y movimientos sociales en el Perú: Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios* (pp. 191–211). Programa Democracia y Transformación Global.

Decreto Legislativo N.º 708. Ley de Promoción de Inversiones en el Sector Minero. (1991, 14 de noviembre). *Diario Oficial El Peruano*.

Decreto Ley N.º 18880. Ley General de Minería. (1971, 9 de junio). Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada. *Diario Oficial El Peruano*.

Evan, W. (1965). Law as an instrument of social change. En A. Gouldner & S. Miller (Eds.), *Applied sociology: Opportunities and problems* (pp. 285–293). The Free Press of Glencoe.

Expediente N.° 00017-2023-PI/TC. (2025, 8 de abril). Tribunal Constitucional del Perú. https://tc.gob.pe/jurisprudencia/2025/00017-2023-AI.pdf

Expediente N.° 00470-2013-PA/TC. (2013, 8 de mayo). Tribunal Constitucional del Perú. https://img.lpderecho.pe/wp-content/uploads/2023/03/Exp.-470-2013-PA-TC-LPDerecho.pdf

Expediente N.° 02002-2006-PC/TC. (2006, 12 de mayo). Tribunal Constitucional del Perú. https://tc.gob.pe/jurisprudencia/2006/02002-2006-AC.pdf

Expediente N.° 03343-2007-PA/TC. (2009, 19 de febrero). Tribunal Constitucional del Perú. https://www.tc.gob.pe/jurisprudencia/2009/03343-2007-AA.pdf

Expediente N.° 00579-2008-PA/TC. (2008, 5 de junio). Tribunal Constitucional del Perú. https://www.tc.gob.pe/jurisprudencia/2009/00579-2008-AA.html

Ferrajoli, L. (1989). *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*. Laterza.

Fundación para la Conservación y el Desarrollo Sostenible & Unidos por los Bosques. (2024). *Minería ilegal en la Amazonía peruana: Diagnóstico situacional*

sobre el avance e impacto de la actividad minera en las regiones amazónicas de Loreto, San Martín, Amazonas, Ucayali, Madre de Dios y la provincia de Puerto Inca, en Huánuco. FCDS-Perú. https://fcds.org.pe/wp-content/uploads/2024/07/MINERIA_FINAL_IMPRESION_compressed.pdf

Ley N.º 32213. Ley que establece la Rectoría y la Ampliación del Plazo del Proceso de Formalización Minera Integral de la Actividad en la Pequeña Minería y Minería Artesanal. (2024, 27 de diciembre). *Diario Oficial El Peruano*.

Ministerio del Ambiente del Perú. (2013). *Diálogos ambientales con la prensa: Minería ilegal*. https://www.minam.gob.pe/prensa/wp-content/uploads/sites/44/2013/12/dialogo-con-la-prensa-2_Minereia_ilegal.pdf

Pacsi, R., Novoa, S., Yupanqui, O., Quispe, M., La Torre, S., Balbuena, H., Huamán, B., Valdivia, G., Castañeda, C., Soria, M., Finer, M., & Santana, A. (2025). *Situación actual de la minería de oro en la Amazonía peruana* (Monitoring of the Andes Amazon Program #233). MAAP. https://www.maapprogram.org/es/mineria-oro-peru-2025/

Recurso de Nulidad N.° 1759-2023-Ayacucho. (2024, 20 de febrero). Sala Penal Transitoria de la Corte Suprema de Justicia de la República. https://img.lpderecho.pe/wp-content/uploads/2025/02/Recurso-nulidad-1759-2023-Ayacucho-LPDerecho.pdf

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 369-389
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/7mbk9894

MADRE DE DIOS, RUEGA POR NOSOTROS: CAPACIDAD ESTATAL Y POLÍTICAS PÚBLICAS FRENTE A LA MINERÍA ILEGAL Y LA PROTECCIÓN DE DEFENSORES AMBIENTALES

MADRE DE DIOS, PREY FOR US: STATE CAPACITY AND PUBLIC POLICIES IN RESPONSE TO ILLEGAL MINING AND THE PROTECTION OF ENVIRONMENTAL DEFENDERS

Javier Rafael Quiñones Pantigoso
Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Perú
quinonespantigoso.javier@gmail.com
https://orcid.org/0009-0008-3464-2577

Envío: 10 de diciembre de 2025 *Aceptación: 29 de mayo 2026* *Publicación: 31 de julio 2026*

Resumen

El presente artículo analiza la capacidad estatal en el Perú desde dos políticas públicas: el Registro Integral de Formalización Minera (REINFO) y el Mecanismo Intersectorial para la Protección de Personas Defensoras de Derechos Humanos (Mecanismo); en contextos de minería ilegal y violencia contra defensores ambientales en Madre de Dios 2021 – 2025 agosto.

CC BY

La investigación combina un enfoque cualitativo descriptivo-exploratorio, con un componente cuantitativo sustentado desde una base de datos propia con datos del REINFO. La pregunta de investigación es: ¿Cómo se presenta la capacidad estatal en la ejecución del REINFO y Mecanismo, en Madre de Dios 2021 – agosto 2025? El estudio examina cómo se manifiesta la capacidad estatal en la implementación de ambas políticas, complementado por dos objetivos específicos: describir la ejecución del REINFO en la región y analizar el funcionamiento del Mecanismo frente a situaciones de riesgo y violencia.

Los hallazgos muestran que la capacidad estatal es profundamente débil. Estas debilidades se explican en la falta de coerción, la ausencia de respaldo ciudadano, la débil coordinación interinstitucional y la corrupción. Y se concluye que se requiere un trabajo coordinado, estructural e institucional para la reestructuración de la capacidad del Estado.

Palabras clave: minería ilegal; defensores ambientales; capacidad estatal; políticas públicas

Abstract

The article analyzes state capacity in Peru through two public policies: the Registro Integral de Formalización Minera (REINFO) and the Intersectoral Mechanism for the Protection of Human Rights Defenders (Mechanism), within the context of illegal mining and violence against environmental defenders in Madre de Dios 2021 – August 2025.

The research combines a qualitative descriptive–exploratory approach with a quantitative component based on a self-constructed REINFO database. The guiding research question is: How does state capacity manifest in the implementation of REINFO and the Mechanism in Madre de Dios between 2021 and August 2025? The study examines how state capacity is expressed in the implementation of both policies, complemented by two specific objectives: to describe the execution of REINFO in the region and to analyze the functioning of the Mechanism in situations of risk and violence.

The findings show that state capacity is profoundly weak. These weaknesses stem from the lack of effective coercion, the absence of citizen support, weak inter-institutional coordination, and corruption. The study concludes that a coordinated, structural, and institutional effort is required to rebuild the capacity of the state.

Keywords: Illegal mining; environmental defenders; state capacity; public policies

1. Introducción

El artículo analiza cómo se muestra la capacidad estatal desde el funcionamiento de dos políticas públicas específicas: Registro Integral de Formalización Minera (REINFO) y el Mecanismo, en el contexto de Madre de Dios, golpeada por la fuerte presencia de la minería ilegal y la marcada violencia contra los defensores ambientales. Se establece la hipótesis de que ambas políticas reflejan debilidad de la capacidad estatal, aunque por motivos distintos: el REINFO por las ampliaciones que generan impunidad y el continuismo de la ilegalidad y la violencia; y el Mecanismo por las limitaciones estructurales y logísticas en la protección de los defensores.

Una de las principales amenazas que enfrenta el país son las economías extractivas ilícitas, entre las cuales se destacan el narcotráfico, la minería y tala ilegal. Actualmente, como principal actividad extractiva ilícita y principal amenaza socioambiental, encontramos a la minería ilegal. La minería ilegal en el Perú nace y/o deriva de un complejo entramado de distintas actividades violentas e ilícitas. En ese sentido, inicia y termina siendo un caldo de cultivo, derivando en serios impactos negativos de nivel social, político y ambiental.

La minería ilegal se concentra en zonas de difícil acceso, donde la presencia estatal es mínima o nula, lo que complica su abordaje. Además de ello —en algunas ocasiones— realizan sus actividades en zonas de comunidades indígenas u originarios y/o reservas nacionales. De esta manera, se desarrolla un primer punto de tensión entre la minería ilegal y los comuneros, quienes asumen el rol de defensa territorial y ambiental.

Así nace la figura de las defensoras y los defensores ambientales. Ante la ausencia estatal, defensoras y defensores son los principales opositores a las economías extractivas ilícitas, son guardianes dedicados a la protección y conservación del medio ambiente. Actores de suma relevancia en temas de conflictividad, protección ambiental y economías extractivas ilícitas. Los defensores y defensoras son actores que deben entenderse desde su contexto; son poseedores de una epistemología comunitaria-ancestral, que percibe al medio ambiente como ser viviente, desde una perspectiva de respeto y reciprocidad. Este choque de interpretaciones explica parte de la violencia y la falta de legitimidad estatal.

La convivencia entre actores de la minería ilegal y defensores ambientales, se torna tensa, así empiezan a cometerse actos de violencia que muchas veces quedan en impunidad. Dichos actos de violencia suelen empezar con hostigamientos y en algunos casos culminan en el asesinato del defensor/a. Por ejemplo, en Perú, señala Muñoz (2024), de 2014 a 2024 se registran 34 defensores ambientales asesinados —registrados hasta el asesinato del defensor Victorio Dariquebe Gerewa.

Frente a estos escenarios complejos, existen diversas respuestas estatales: leyes, protocolos, planes, etc. En el presente artículo se abordan y analizan dos políticas públicas específicas: REINFO y el Mecanismo Intersectorial para la Protección de Personas Defensoras de Derechos Humanos (Mecanismo). Ambas políticas están vinculadas a la expansión y violencia de la minería ilegal.

Sobre el REINFO, se debe señalar que es objeto de críticas debido a sus constantes ampliaciones y la impunidad que genera a la minería informal/ilegal; esta doble denominación se debe a que comúnmente la minería ilegal opera encubierta bajo la formal. Aprovechándose de dicha ambigüedad, la minería ilegal busca su beneficio mediante el REINFO.

En tanto al Mecanismo se resalta que también es objeto de críticas, debido a los continuos asesinatos de los defensores. Son, justamente, los defensores de derechos humanos el público objetivo del Mecanismo; asimismo, un grupo significativo son los defensores ambientales, quienes en su mayoría —aunque sin ser una característica excluyente— pertenecen

Ambas políticas serán centrales en el análisis, a partir de Madre de Dios 2021 – agosto 2025. La región seleccionada es un caso paradigmático, del cual, el análisis, los hallazgos y recomendaciones pueden extrapolarse a regiones que se encuentren en el mismo contexto de minería ilegal y violencia hacia defensores ambientales. Dicha región viene siendo afectada por la minería ilegal hace más de 10 años, y —sea cualquier tipo de minería ilegal (fluvial o de socavón)— su modus operandi es similar a otras regiones: alianza con organizaciones criminales, amenazas y hostigamiento a comunidades y defensores, y alteración del tejido social tradicional; es preciso señalar que Madre de Dios ya ha sido declarada en estado de emergencia, por la minería ilegal y hace poco esta medida ha sido prorrogada (PCM, 2025). Sumado a esto, Madre de Dios también se encuentra en la tercera posición como región con más registros totales en el REINFO. Estos datos permiten justificar la selección de Madre de Dios como espacio geográfico del artículo.

Respecto al concepto empleado en el artículo, la "capacidad estatal" permite un análisis enriquecedor en el caso de estudio seleccionado. El concepto es empleado desde aproximaciones de la autora Skocpol (1985), quien trabaja la capacidad estatal desde la dimensión burocrática-administrativo; por Flores-Macías. quien aborda la capacidad estatal como construcción y voluntad entre el Estado y las elites económicas tradicionales; por Lindvall y Teorell, quienes se centran en desarrollar el concepto entendiéndolo como una forma de poder; y finalmente por los aportes en materia de análisis y debates presentados por Bertranou.

Paulatinamente, al haberse incorporado al análisis: el REINFO, el Mecanismo y la capacidad estatal, observadas desde el caso de Madre de Dios; se estructura la pregunta de investigación: ¿Cómo se presenta la capacidad estatal en la ejecución del REINFO y del Mecanismo en Madre de Dios 2021 – agosto 2025? Así, el análisis tiene como objetivo principal analizar la capacidad estatal desde la ejecución del REINFO y del Mecanismo. Por otro lado, los objetivos específicos son los siguientes: a) Analizar y describir la implementación del REINFO en Madre de Dios y b) analizar y examinar el funcionamiento del Mecanismo en casos de violencia contra defensores ambientales en Madre de Dios.

Es así como el artículo hace un llamado a prestar atención a la problemática de minería ilegal y de sus diversas y negativas consecuencias. La minería ilegal es sumamente perjudicial para el país: a nivel político corrompe funcionarios y genera nexos con partidos políticos; a nivel social genera un clima de inseguridad y violencia; y a nivel ambiental, genera severos daños al medio ambiente a través de una desmesurada contaminación. Ampliando la justificación, esta también pasa por la necesidad de saber si el Estado cuenta con la capacidad para hacer frente a una problemática que parece dominar las reglas de juego, para repensar políticas, planes y mecanismos.

2. Metodología

El presente trabajo consiste en una investigación cualitativa con componentes de diseño descriptivos-exploratorios. Ello permite una exploración, comprensión y análisis sobre la capacidad estatal a partir de hechos sociales que convergen en cierto punto, como: minería ilegal y violencia contra defensores ambientales desde dos instrumentos de política pública: REINFO y Mecanismo. Desde dicho enfoque, la metodología posibilita un análisis

detallado del contexto como también de dinámicas existentes en estructuras propias de ambos fenómenos.

Una de las principales técnicas de análisis es la estadística descriptiva, así como también lo es el análisis documental. El recojo de información se realizó a través de normativa, reportes oficiales, la página web del REINFO con el número de registros, informes de ONG y medios; ello representa la fuente empírica del artículo

El enfoque cualitativo con componentes descriptivos-exploratorios permite, desde un análisis profundo, comprender las dinámicas sociales y políticas que giran alrededor de la minería ilegal y la violencia contra defensores ambientales y sus desafíos. Adicionalmente, el análisis documental aportar evidencia de cómo el Estado ha aplicado y modificado las políticas públicas mencionadas. Con la incorporación de una base de datos propia se presenta resultados comparativos y gráficos que refuerzan el análisis, generando una respuesta más fundamentada a la pregunta de investigación.

Por su parte, la base de datos se construyó a partir de la información disponible en la página web del REINFO, en la fecha exacta del 13 de agosto de 2025. Se extrajo datos correspondientes a todas las regiones del país, identificando así la posición de Madre de Dios en relación al número total de registros. Recopilados los registros vigentes y suspendidos, se calcularos los porcentajes tanto en Madre de Dios como a nivel nacional. Respecto a las limitaciones, la principal fue la actualización periódica de los datos, dificultando el acceso – mediante ese medio – a cifras anteriores; esta variabilidad, impide, por ejemplo, construir una evolución temporal de los registros. Por ello, en relación al REINFO, se precisa el periodo de análisis, a razón de la fecha de elaboración de la base de datos.

3. Capacidad estatal

La capacidad estatal puede ser abordado desde sus dimensiones: coercitiva, fiscal, administrativa, política, entre otros. Para el análisis, se emplea la dimensión administrativo-burocrático, desarrollada por Theda Skocpol (1985), quien entiende la capacidad estatal, como la capacidad de "implementar objetivos oficiales, especialmente frente a la oposición real o potencial de poderosos grupos sociales o ante circunstancias socioeconómicas recalcitrantes" (p. 9).

Sobre las precondiciones para que un Estado tenga la capacidad de implementar sus políticas, se señala lo siguiente:

> La integridad soberana y el control administrativo-militar estable de un territorio dado son precondiciones para la capacidad de cualquier Estado de implementar políticas. Más allá de esto, contar con funcionarios leales y capacitados, así como con abundantes recursos financieros, son elementos básicos para la eficacia del Estado en el logro de todo tipo de objetivos (Skocpol, 1979, como se citó en Cingolani, 2013).
>
> La capacidad estatal – administrativa-burocrática – se entiende como la habilidad y/o efectividad que tiene el Estado para implementar determinadas políticas dentro de su territorio. Esta concepción está vinculada a la noción de poder. Al respecto, Lindvall y Teorell (2016) definen la capacidad estatal de la siguiente manera:
>
> A tiene poder sobre B en la medida en que puede lograr que B haga algo que B no haría de otro modo", donde A es el Estado (o los agentes del Estado) y B es la sociedad (o los miembros de la sociedad). (p. 10).

Finalmente, los autores precisan la capacidad estatal como "la solidez de la relación causal entre las políticas y sus resultados, y distinguir entre los instrumentos de política que utilizan los gobiernos y los recursos que despliegan para hacer efectivos esos instrumentos." (p. 20), siempre entendiéndolo desde la aproximación del poder.

Entendiendo parte del concepto también como la efectividad del Estado, se debe señalar que dicha "efectividad" se construye desde el apoyo de las élites económicas al Estado. El respaldo de las élites económicas, es indispensable en la capacidad estatal – administrativo-burocrático. Flores-Macías (2022) señala que las élites económicas: "son actores clave en el fortalecimiento o el socavamiento del núcleo de la autoridad política sobre la cual descansan y dependen los regímenes." (p. 6). Empero, esto es complejo para América Latina, ante las crisis políticas, la seguridad pública y otras demandas, hace que el "respaldo" de las élites económicas no sea orientado a intereses del Estado, sino más bien a los intereses personales y de grupos económicos.

Esto apertura un terreno más enriquecedor para el análisis, puesto que, la minería ilegal también cuenta con sus "élites económicas" que, a través de la corrupción, tiene contacto con el Estado. Como he señalado, esto apertura diversos análisis y espacios de reflexión. Bertranou (2015) propone ejes de análisis y debate propicios para el artículo: La legitimidad del actor estatal, el vínculo entre actor estatal y otros actores; el capital de acción interinsti-

tucional; la autonomía/captura de las organizaciones públicas; cooperación u ocupación del Estado y la coordinación interorganizacional. Propicias todas para el análisis de la capacidad estatal en el marco de minería ilegal y violencia contra defensores. Estas definiciones son relevantes para el análisis de la capacidad del estado, en función al REINFO y el Mecanismo, desde Madre de Dios.

4. Contexto de la minería ilegal en Madre de Dios

El país cuenta con bastos recursos mineros, es por ello que, en términos económicos, la actividad minera resulta atractiva. A ello también se le suma una sostenida alza del precio del oro en el mercado internacional. Bajo ese panorama hay quienes buscan un mayor provecho con operaciones fuera del ámbito legal y burlando la normativa; allí nace la minería informal, vinculada a la ilegal. Aragón y Ruiz (2024) señalan que:

> Las actividades ilegales aprovechan la ausencia de instrumentos legales claros que faciliten la diferenciación de las actividades que contravienen la ley de aquellas que no entran a la formalidad por incumplimiento de requisitos administrativos. Mineros ilegales aprovechan estos vacíos para combinar ilegalidad e informalidad.

Sobre la rentabilidad de la minería ilegal, Mamani y Castro (2022) señalan que:

> de cada 100 toneladas de oro producidas en el Perú, entre los años 2003 al 2014, alrededor de 19 toneladas o aproximadamente la cuarta parte de la producción total, provenía de la minería ilegal o informal. Además, en 2013, un alto comisionado para la interdicción minera, señaló que la minería ilegal mueve más de 2,900 millones de dólares al año.

Otros factores que influyen en el crecimiento de la minería ilegal son, la falta de oportunidades laborales y la débil capacidad del Estado en controlar y fiscalizar estas zonas de minería ilegal (Becerra et al., 2023).

El artículo enfatiza el caso de Madre de Dios, siendo esta región una de las más afectadas por la minería ilegal. La expansión de la minería ilegal desde y hacia Madre de Dios, no es más que una réplica de lo que sucede en gran parte del territorio nacional. Respecto a la minería ilegal y su difusa separación de la minería informal, Brack et al. (2011), señalan lo siguiente:

> Muy pocas empresas cumplen con la legislación vigente sobre EIA [Estudio de Impacto Ambiental] o declaraciones ambientales, responsabilidad social y otras. En consecuencia, la minería aurífera en Madre de Dios debe ser considerada, en la casi totalidad, como "minería ilegal". A pesar que el título minero otorgado no da derecho a la explotación, si antes no se implementan los requisitos legales, en la mayoría de los casos basta contar con la solicitud de un derecho minero para pasar a la etapa de explotación, sin cumplir con las normas establecidas. (p. 28)

La minería ilegal también opera en Áreas Nacionales Protegidas (ANP) y Zonas de Amortiguamiento (ZA), generando conflictos con los pueblos indígenas u originarios que allí. En Madre de Dios, la minería ilegal ya está posicionada en ZA. Señalan los autores Aragón y Ruiz (2024) que, a la fecha del año 2017, la minería ilegal ha marcado su presencia en: el Parque Nacional Bahuaja Sonene, la Reserva Nacional de Tambopata y la Reserva Comunal Amarakaeri. Un ejemplo es el sector de La Pampa (ubicada en la ZA de la Reserva Nacional de Tambopata), el cual es un caso paradigmático que sirve para entender lo alcances de la minería ilegal. En La Pampa, la minería ilegal ha servido como caldo de cultivo para la expansión de otras problemáticas: trata de personas, crimen organizado y violencia. Sobre esta situación, Rivadeneyra (2025) señala que:

> La minería ilegal en esta zona no solo representa un desafío ambiental y económico de enormes proporciones, sino que también pone en evidencia la incapacidad estructural del Estado para garantizar la soberanía y la paz en un territorio que sigue siendo escenario de violencia y explotación.

Finalmente, respecto a La Pampa y la minería ilegal en general, Becerra et al. (2023) señalan que:

> Además de los daños ambientales que, en sectores como La Pampa, tardarían al menos 40 años en ser remediados; la minería ilegal permite que problemas como la trata de persona, inseguridad y prostitución se sigan expandiendo, así como la migración de otras regiones del país. (p. 32)

Desde el año 2010 a través del Decreto de Urgencia N° 012-2010 se busca abordar dicha problemática en Madre de Dios, pero con resultados mínimos. Es cierto que se ha declarado como interés nacional el ordenamiento minero, definiendo zonas de exclusión, implementando acciones

de interdicción e iniciando con el proceso de formalización (Becerra et al., 2023); no obstante, los resultados no son los esperados y la minería ilegal continuando representado un problema latente.

La minería ilegal en Madre de Dios se sigue expandiendo con migraciones descontroladas, el uso de dragas y el uso desregularizado del mercurio, causando deforestación y la alteración de los cuerpos de agua, y generando riesgos en la salud; la minería ilegal también trabaja de la mano con el crimen organizado, la minería ilegal cohabita con la trata de personas, sicariato y extorsiones. También, señalan Becerra et al. (2023) que "la actividad de la minería ilegal (…) en la Región Madre de Dios desnuda que los Planes de Desarrollo Concertado Regional y Local no se vienen cumpliendo con la expectativa" (p. 71), demostrando incapacidad por parte de los tres niveles de gobierno.

5. Sobre el REINFO

El Registro Integral de Formalización Minera fue aprobado en 2016. El REINFO sirve para iniciar el proceso de formalización de la pequeña minería y minería artesanal, busca formalizar a los negocios dedicados a dicho tipo de minería, generando espacios de desarrollo económico para las empresas. Asimismo, estar inscrito en el REINFO exime por ley de cualquier responsabilidad penal por el delito de minería ilegal. La inscripción es vía online y se necesita contar con RUC activo.

En términos generales, el REINFO busca combatir la minería ilegal invitando a empresas y/o negocios a la formalización. No obstante, debilitando la continuidad de este proceso, el REINFO ha tenido constantes ampliaciones, lo cual genera críticas. Sobre estas ampliaciones, Mamani y Castro (2022) hacen un breve recuento:

> En 2019, se publicó la Ley 31007, Ley que amplía el proceso de formalización hasta el 31 de diciembre de 2021. Posteriormente, el 15 de enero de 2020, mediante Decreto Supremo N° 001-2020-EM, se amplió el proceso de inscripción en el REINFO hasta julio de 2020. No obstante, debido a la pandemia por la COVID-19, dicho proceso fue ampliado nuevamente hasta septiembre de 2020, por medio del Decreto de Urgencia N° 029-2020.

En 2021, se presentaron ante el Congreso varios proyectos de ley, por ejemplo, el Proyecto de Ley 688/2021-CR, que prorroga la vigencia del

proceso de formalización minera integral, el Proyecto de Ley 705/2021-CR y el Proyecto de Ley 733/2021-CR. Los tres proyectos de ley, en su conjunto, fueron una iniciativa para prorrogar el plazo de inscripción en el REINFO. También señalan Mamani y Castro (2022):

> ... cada proyecto de ley formuló un tiempo distinto: (i) el PL 688/2021-CR hasta el 31 de diciembre de 2024; (ii) el PL 705/2021-CR hasta el 31 de diciembre de 2022 y (iii) el PL 733/2021-CR hasta el 31 de diciembre de 2025.

Jorge Montero, el entonces ministro de Energía y Minas, explicó que la Ley 32213, que regula el REINFO, será modificada, señalando el fin del REINFO, posterior a diciembre de 2025. (Delgado, 2025). En la medida que se desarrolla el artículo, el pleno del Congreso está próximo a deliberar una ampliación al 31 de diciembre de 2027.

Las ampliaciones del REINFO generan vacíos legales que permiten impunidad, mientras que la minería ilegal continúa expandiéndose sin control. Estas aprobaciones reiteras por parte del poder legislativo revela las verdades prioridades en la agenda política: las distintas fuerzas políticas del legislativo si logra articularse y conseguir los votos necesarios para ampliar el REINFO, pero no se presentan debates y/o proyectos de ley para alguna modificación o mejora dentro del Mecanismo; esto muestra que el interés está sobre la minería (formal, ilegal).

6. Funcionamiento del Mecanismo

El Mecanismo Intersectorial para la Protección de Personas Defensoras de Derechos Humanos fue creado bajo el Decreto Supremo N° 004-2021-JUS, en el año 2021. El Mecanismo tiene una orientación preventiva de las situaciones de violencia hacia personas defensoras de derechos. A través de la prevención, protección y herramientas que posibiliten el acceso a la justicia, se busca que defensoras y defensores puedan continuar con el desarrollo de sus actividades.

El Mecanismo incluye a las siguientes nueve instituciones: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Ministerio de Cultura, Ministerio de Energía y Minas, Ministerio del Interior, Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, Ministerio de Desarrollo Agrario y Riego, Ministerio

del Ambiente, Ministerio de Relaciones Exteriores y la Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas.

Asimismo, el Mecanismo cuenta con las siguientes líneas de acción: Registro sobre situaciones de riesgo de las personas defensoras de derechos humanos; Procedimiento de Alerta Temprana (el cual tiene como finalidad evaluar medidas de protección o medidas urgentes de protección solicitas por y para las personas) y la Mesas Técnicas Regionales, para la implementación del Mecanismo.

7. Comparación

A partir de la información disponible en la página web del REINFO, revisado el 14 de agosto de 2025, se evidencia un total de 31529 de inscritos en el registro. De ello, se desprenden algunos datos.

En primer lugar, entre las primeras 5 regiones con registros totales (vigentes y suspendidos) encontramos a Madre de Dios, posicionándose en el 3er puesto, con aproximadamente 3200 inscritos.

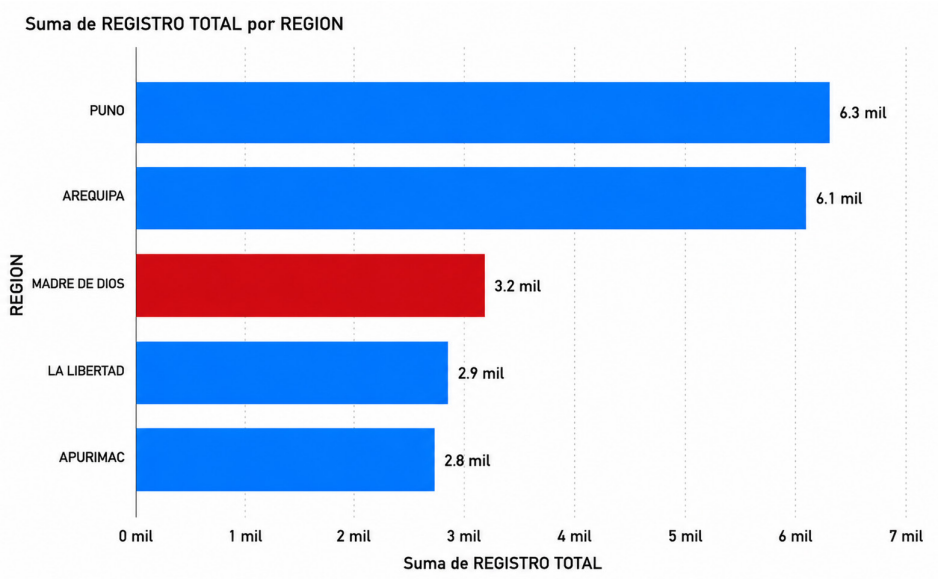


Figura 1. Cinco primeras regiones con registros totales en el REINFO.

Fuente: Elaboración propia a partir de datos del REINFO

Madre de Dios está por encima del promedio nacional de porcentajes de inscritos vigentes, con un 68.4%, como lo señala el siguiente gráfico. En consecuencia, Madre de Dios cuenta con un 31.6% de inscritos suspendidos.

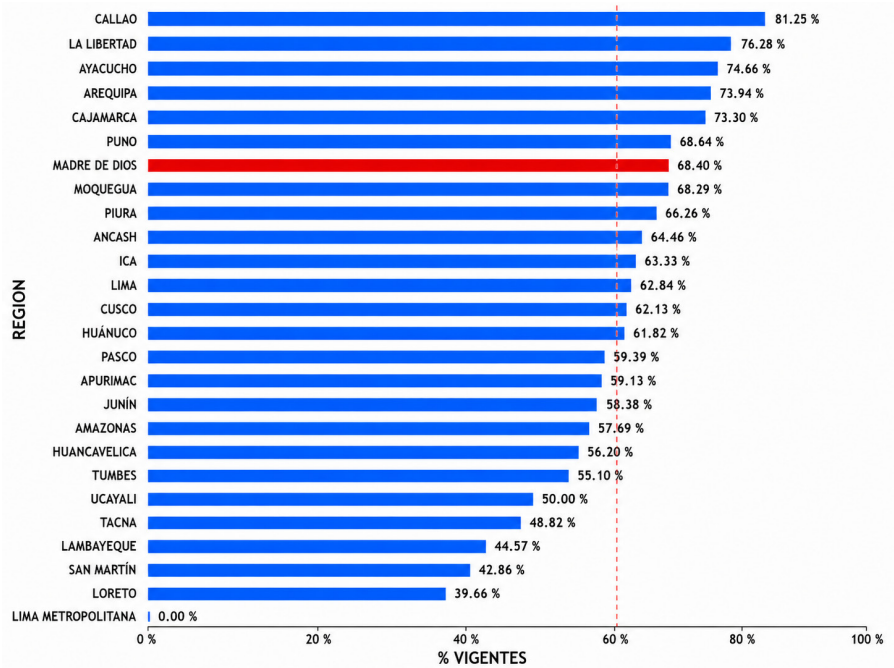


Figura 2. Porcentaje de registros vigentes por región.

Fuente: Elaboración propia a partir de datos del REINFO

Poco menos de un tercio cuenta con la inscripción suspendida. Por otro lado, los dos tercios restantes si cuentan con una inscripción vigente, superando el promedio nacional —el cual es 59% aprox.

A partir de ambos gráficos, se observa que, Madre de Dios es una de las regiones con mayor cantidad de inscripciones en el REINFO y además de ello, se encuentra por encima del promedio con inscripciones vigentes, es decir, cumplen con todos los requisitos solicitados en el Art. 4 del Decreto Supremo N°009-2021-EM.

Desde las observaciones, se podría inferir que el Estado si cuenta con la capacidad de lograr que los mineros se inscriban en el REINFO y busquen su formalización, puesto que los números así lo señalan. Sin embargo, la realidad es más compleja, mientras solo se cuenta con 68.4% inscritos

vigentes, es decir 2215 mineros en el sector de la formalización, se estiman 9323 mineros ilegales, y un total de 40 mil mineros que rondan entre la ilegalidad e informalidad (Alvitres, 2022).

Desde las cifras del REINFO y los números estimados, el porcentaje es realmente bajo; hay un bajo interés en buscar la formalización; 2215 inscritos no les hacen frente a 9323 mineros ilegales, mucho menos a la estimación de más de 40 mil ilegales/informales. Esto demuestra lo complicado que resulta —para el Estado— emprender un proyecto de formalización, demostrando una débil capacidad y poder estatal.

Entonces, este gran espectro de mineros ilegales continúa aprovechando su condición, burlando las normas y leyes; lo cual deriva en el siguiente tópico: la violencia hacía defensores ambientales y la intervención del Mecanismo.

A través de la recopilación de Kene Instituto de Estudios Forestales y Ambientales, de 2016 a agosto del 2025, se han registrado 5 asesinatos de defensores ambientales en Madre de Dios, posicionado a la región como la segunda con más asesinatos, detrás de Ucayali. Respecto a los asesinatos en Madre de Dios, de Juan Fernández Hanco, Victorio Dariquebe Gerewa e Hipólito Quispe Huamán hay dos cosas que se repiten en estos casos: allegados a las víctimas sostienen la hipótesis de que la minería ilegal está detrás de estos asesinatos (Sierra, 2024, 2025; SPDA, 2024; Hurtado, 2024).; por otro lado, el Mecanismo tuvo una tardía respuesta en estos casos. En el caso de Victorio Dariquebe, el Mecanismo fue activado posterior a su muerte (SPDA, 2024); para el caso de Hipólito Quispe, se señala que se solicitó protección para él y su familia, sin embargo, el Estado demostró incapacidad para implementar de manera oportuna y adecuada el mecanismo (Sierra, 2025).

Las herramientas del Mecanismo, como la alerta temprana, poco pudieron hacer para garantizar la seguridad y protección de los defensores ambientales, por ello es entendible el malestar generalizado hacía la eficiencia del Mecanismo. A una sola voz se denuncia que "un papel no detiene las balas", frase cargada de descontento e indignación de organizaciones indígenas amazónicas.

Ambas variables en su conjunto, muestran una baja capacidad estatal. Si bien, el Estado si cuenta con la facultad y el poder de implementar políticas, de lo que carece es de integridad soberana y un control administrativo-militar, para que no existan vacíos en la ley que permitan acciones irregulares. Esto se ve tanto en el REINFO como en el Mecanismo.

Por un lado, el REINFO permite seguir operando en la impunidad durante la de inscripción, por ley —una vez más— se exime de cualquier responsabilidad; también, frente a 40 mil mineros informales e ilegales, la cifra de 2000 inscritos vigentes es nada significativa, aquí se demuestra que A (el Estado) no tiene poder sobre B (mineros ilegales), en la medida que los obliga a hacer algo que A quiere (formalizar la minería).

Por otro lado, desde el análisis de las herramientas del Mecanismo, principalmente el Sistema de Alerta Temprana demuestra la carencia de poder del Estado a nivel institucional. A partir de los casos revisados, se evidencia la tardía o ineficiente respuesta por parte de algunos ministerios; a través de testimonios, los familiares de las víctimas sostienen que los canales de atención del mecanismo no operan las 24 horas del día. De esta manera, se puede constatar que el Estado, a través del Mecanismo, no es capaz de prevenir la violencia hacía los defensores ambientales.

Frente a la creciente cifra de asesinados; algunos especialistas proponen desarrollar capacidades de autoprotección por parte de los defensores ambientales y sus comunidades, lo cual considero válido y necesario. Aunque resulta inevitable preguntarse entonces, ¿el Estado por sí solo, es capaz de proteger a sus ciudadanos?

8. Principales hallazgos y discusión

En el particular contexto de Madre de Dios: del REINFO y del Mecanismo, se observa que la capacidad estatal se presenta débil, mas no ausente. Esto se desprende y argumenta a través de los números obtenidos, como también por los relatos e informes que comprende la información cualitativa.

A través de la revisión de cifras estimadas, hay 40 mil mineros ilegales/informales en Madre de Dios; comparar esta cifra con los datos del REINFO, la cifra de 2000 registros de Madre de Dios, es una cifra nada significativa. Este valor pequeño se debe a que la oferta de la formalización responde a dos supuestos: no resulta atractiva para el minero o el Estado no tiene como imponer desde su capacidad esta formalización.

Aquí entra en el análisis, el vínculo del Estado con otros actores, por ejemplo, "las élites económicas" detrás de la minería ilegal e incluso la misma ciudadanía. Por un lado, dichas élites económicas no perciben atractiva la posibilidad de formalizarse, lo único – quizá – atractivo del REINFO es la exención de responsabilidades por contaminación, daños ambientales u

otros, fuera de ello, no hay un plan de formalización atractivo. La minería ilegal mueve millonarias cifras desde las sombras, desde la clandestinidad, de esta manera, no resulta atractivo ni interesante rendirle cuentas al Estado, ni pagar impuestos. Las élites económicas de la minería ilegal no tendrían por qué trabajar con el Estado y, por ende, no hay un "respaldo" en la ejecución de políticas y/o planes.

Desde otra perspectiva, la situación es complicada también: el vínculo Estado – ciudadanía, pasa por un momento de desconfianza significativa, aún más en una región fronteriza como Madre de Dios, allí donde el Estado difícilmente presta atención. No hay un respaldo a las instituciones ni un respaldo a los funcionarios públicos.

El Estado no tiene la facultad de implementar una política que resulte eficiente y con la obtención de resultados deseados. Tampoco posee el control administrativo-militar total, puesto que entra en disputa con organizaciones criminales asociadas a la minería ilegal. En la medida en que no se encuentren condiciones para que el Estado, ejerza su poder, implemente políticas y haga su voluntad, la capacidad estatal será débil y los resultados de políticas como el REINFO serán siempre los mismos: insuficientes.

Así como la capacidad estatal se presenta débil en la ejecución del REINFO; en la ejecución del Mecanismo Intersectorial la capacidad estatal también se presenta débil. La expansión de la minería ilegal utiliza la violencia contra la vida de los defensores ambientales, como una de sus herramientas eficaces para el ejercicio de economías extractivas ilícitas. Frente a ello, los procedimientos de alertas tempranas, ni mesas regionales han podido evitar esta realidad.

Al ser el Mecanismo una política que involucra a nueve instituciones, resulta pertinente preguntarse si el Estado cuenta con la capacidad para garantizar una adecuada inter-operatividad en los tres poderes del Estado y los tres niveles de gobierno. Sin necesidad de escenarios complejos, basta con observar casos en los que una defensora o defensor solicitan protección: los testimonios señalan que la Policía tarda en llegar, sin poder evitar un posible asesinato. Es "un secreto a voces" quiénes están detrás de estos asesinatos, pero los relatos indican demoras en la detención de los sospechosos; en la emisión de resoluciones judiciales y sentencias; así como tampoco se avanza con problemas conexos como la formalización de minería ilegal, la titulación de comunidades nativas, el control en zonas fronterizas, entre otros. Respecto a los gobiernos regionales, la situación tampoco es alen-

tadora: corrupción, falta de presupuesto, dependencia al gobierno central, entre otros, impiden que el aparato estatal presente un trabajo articulado y fluido en lo interinstitucional

Finalmente, también es válido el análisis de la autonomía/captura de los organismos públicos, para el caso de estudio, lo propuesto por Bertranou no aplica, puesto que, no son organizaciones privadas tradicionales, desde lo legal, que "capturen el Estado". Sin embargo, este ejercicio de análisis permite evidenciar que, fuera de lo tradicional, si hay organizaciones privadas que están capturando y corrompiendo al Estado, a través de coimas, de sobornos, de una corrupción generalizada; sirva de ejemplo el caso de los oficiales sentenciados por cobro de cupos a traficantes de combustible destinado a la minería no formal (Valdés et. al.; 2019).

Así se demuestra que la capacidad estatal, desde distintos puntos de análisis, es sumamente débil, por no decir "peligrosamente débil".

9. Conclusiones

A partir del análisis, se concluye que el posicionamiento de la región de Madre de Dios como una de las principales regiones con altos índices de minería ilegal y asesinatos de defensores ambientales revela la débil capacidad estatal en los tres niveles de gobierno por atender aquellos hechos sociales que se convergen y complejizan entre sí. La ubicación periférica de la región puede pensar como un factor explicativo, no obstante, la relación Estado-sociedad debe entenderse como una relación dinámica que se complejiza y dinamiza por sus actores, territorio, recursos, entre otros. En conclusión, tanto el REINFO como el Mecanismo muestran que la capacidad estatal en Madre de Dios es débil: el primero por su uso político que perpetúa la impunidad, y el segundo por limitad operatividad frente a la violencia contra defensores.

El Estado evidencia una débil capacidad frente al REINFO y el Mecanismo; también por los siguientes puntos:

1. El Estado no tiene poder de coerción para imponer su voluntad sobre los mineros informales e ilegales, el Estado quiere formalizarlos, pero no tiene las herramientas para ello. La brecha entre registrados en el REINFO y mineros ilegales, evidencia la gran magnitud del desafío.
2. El Estado no tiene el respaldo de sus ciudadanos, puesto que, tiene altos índices de desaprobación. Sin un plan "atractivo" de formali-

zación y sin ciudadanos que te puedan secundar, el Estado carecerá de apoyo real.

3. El Estado carece de un control administrativo-militar en territorios estratégicos. En Madre de Dios, esta debilidad se refleja en la incapacidad de garantizar soberanía frente a la expansión de la minería ilegal y organizaciones criminales. Una línea de investigación complementaria deberá examinar el poder real que ejercen organizaciones criminales en la Amazonía, tales como Comando Vermelho, Primer Comando da Capital, las disidencias de las FARC, Los Lobos, etc.; estos grupos profundizan la fragilidad estatal y la respuesta frente a la minería ilegal.
4. El Estado no cuenta con una correcta coordinación interorganizacional. La baja articulación entre ministerio u organismos públicos vinculados a la problemática, suponen una capacidad estatal débil también. No hay un trabajo realmente articulado.
5. El Estado y su captura por parte de la corrupción. La corrupción también supone una dificultad para la capacidad estatal, los funcionarios públicos moralmente correctos y al servicio del bienestar general han sido reemplazados por funcionarios corruptos al servicio de intereses privados.

Las conclusiones también buscan colocar sobre la mesa de discusión los enfoques que se utilizan para la construcción de políticas públicas orientadas a problemáticas y/o coyunturas socio ambientales. Las cuales requiere que puedan aplicar un enfoque interseccional e intercultural de manera integral y transversal.

Finalmente, las líneas de acción a recomendar son:

- Para el Mecanismo. El consenso técnico gira en torno a recomendaciones que abordan: Mejorar la capacidad intersectorial; Fortalecer la capacidad y rol de los tres niveles de gobierno; Integración de enfoques integrales, interseccionales e interculturales; Ampliación del presupuesto; Incluir el proceso de titulación de las tierras comunales; ente otros.

  Sin embargo, la principal línea de acción a recomendar es la inclusión de un enfoque de cuidados y apostar por el reconocimiento de mecanismo de autoprotección. Desde una mirada intercultural e interseccional el Estado debe reconocer y validar prácticas de

autocuidado de los defensores ambientales; ello sin dejar de hacer hincapié en que la protección es una tarea del Estado.

- Para el REINFO. La principal línea de acción a recomendar es eliminar la impunidad ante delitos ambientales. Otras líneas de acción recomendadas son:

  Fortalecer la trazabilidad y transparencia del REINFO, sus datos y números; Incorporar un enfoque territorial diferenciado en este proceso de formalización, reconociendo la geografía heterogénea de nuestro país; Integrar al REINFO en un marco más amplio de desarrollo económico sostenible.

En definitiva, la experiencia de Madre de Dios ha demostrado que la capacidad estatal, en contextos como minería legal y violencia contra defensores ambientales, se halla sumamente debilitada y fragmentada. La ausencia de coerción efectiva, la corrupción y la débil coordinación interinstitucional han limitado la respuesta pública, generando así, un escenario propicio para que la minería ilegal prospere —al igual que otras economías extractivas ilícitas—; en ese escenario, defensoras y defensores quedan expuestos a la violencia asociada de la minería ilegal. Superar esta situación requiere y exige fortalecer la capacidad estatal, contando con enfoques tales como el integral, interseccional e intercultural, capaz de articular la protección de los defensores ambientales con políticas concretas y sancionadoras, así como también con una política ambiental pública que opte por políticas ecosostenibles para el medio ambiente y el problema de la minería.

Referencias bibliográficas

Alvitres, G. (2022, 1 de agosto). *Informe revela que más de 40 mil mineros ilegales e informales extraen oro en Madre de Dios*. Mongabay. https://es.mongabay.com/2022/08/informe-revela-mas-de-40-mil-mineros-ilegales-e-informales-extraen-oro-en-madre-de-dios-peru/

Aragón, G., & Ruiz, J. (2024). *Indicadores para entender a las economías ilegales en el Perú*. Escuela de Gestión Pública, Universidad del Pacífico. https://www.up.edu.pe/egp/programas-specializacion_copy(1)/SiteAssets/Lists/Observatorio/AllItems/Aragon%20y%20Ruiz%20(2024)%20Indicadores%20para%20entender%20las%20econom%C3%ADas%20ilegales%20en%20el%20Per%C3%BA%20(1).pdf

Becerra, E., Coaguila, F., Delgado, J., García, J., Morales, C., Revilla, R., Vilca,

L., Villanueva, J., Vásquez, A., Valverde, J., Núñez, Í., & Aguirre, S. (2023). Minería ilegal y contrabando en Región Madre de Dios. *Revista Cuadernos de Trabajo*, (21), 25–77. https://doi.org/10.58211/cdt.vi21.33

Bertranou, J. (2015). Capacidad estatal: Revisión del concepto y algunos ejes de análisis y debate. *Revista Estado y Políticas Públicas*, (4), 37–59.

Brack, A., Ipenza, C., Álvarez, J., & Sotero, V. (2011). *Minería aurífera en Madre de Dios y contaminación con mercurio: Una bomba de tiempo*. Ministerio del Ambiente, Lima.

Cingolani, L. (2013). *The state of state capacity: A review of concepts, evidence and measures* (UNU-MERIT Working Paper No. 2013-053). UNU-MERIT. https://www.merit.unu.edu/publications/wppdf/2013/wp2013-053.pdf

Delgado, A. (2025, 21 de mayo). *No habrá Reinfo en 2026: Minem anuncia extinción del registro y de "todas las normas vinculadas"*. Infobae. https://www.infobae.com/peru/2025/05/21/no-habra-reinfo-en-2026-minem-anuncia-extincion-del-registro-y-de-todas-las-normas-vinculadas/ .

Flores-Macías, G. A. (2022). *Contemporary state building: Elite taxation and public safety in Latin America*. Cambridge University Press.

Hurtado, J. (23 de abril de 2024) *Minería ilegal y narcotráfico detrás del asesinato del guardaparque Victorio Dariquebe*. Ojo Público. https://ojo-publico.com/ambiente/territorio-amazonas/mineria-ilegal-y-narcotrafico-detras-del-crimen-victorio-dariquebe

Lindvall, J., & Teorell, J. (2016). *State capacity as power: A conceptual framework* (STANCE Working Paper Series, N.° 1). Department of Political Science, Lund University. https://www.svet.lu.se/sites/svet.lu.se/files/stance_working_paper_2016_1.pdf Mamani, A., & Castro, A. (2022, 9 de marzo). *La historia del proceso de formalización minera: ¿Capítulo que se cerrará?*. Derecho, Ambiente y Recursos Naturales. https://dar.org.pe/la-historia-del-proceso-de-formalizacion-minera-capitulo-que-se-cerrara/

Muñoz, L. (2024, 23 de septiembre). Defender la tierra y arriesgar la vida: El sacrificio de los defensores ambientales en el Perú. Revista Memoria. IDEHPUCP. https://idehpucp.pucp.edu.pe/revista-memoria/defender-la-tierra-y-arriesgar-la-vida-el-sacrificio-de-los-defensores-ambientales-en-el-peru/

Presidencia del Consejo de Ministros [PCM]. (2025). *Decreto Supremo N.° 094-2025-PCM: Decreto que prorroga el estado de emergencia en diversos distritos de la región Madre de Dios.* https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/8437369/7006041-1-ds-n-094-2025-pcm.pdf?v=1754083187

Rivadeneyra, G. (2025, 1 de abril). *La Pampa, minería ilegal y crimen organizado: Una prueba de fuego para el nuevo Ministro del Interior*. Derecho, Ambiente y Recursos Naturales. https://dar.org.pe/la-pampa-mineria-ilegal-y-crimen-organizado-una-prueba-de-fuego-para-el-nuevo-ministro-del-interior/

Sierra, Y. (2025, 4 de agosto). *Asesinato del defensor Quispe Huamán: Resurgen críticas al mecanismo de protección en Perú y piden proteger a la familia.* Mongabay. https://es.mongabay.com/2025/08/asesinato-defensor-quispe-huaman-peru/

Skocpol, T. (1985). Bringing the state back in: Strategies of analysis in current research. In P. B. Evans, D. Rueschemeyer, & T. Skocpol (Eds.), Bringing the state back in (pp. 3–38). Cambridge University Press.

SPDA Actualidad Ambiental. (2024, 21 de abril). *Asesinan a Victorio Dariquebe, guardaparque de la Reserva Comunal Amarakaeri*. https://www.actualidadambiental.pe/victorio-dariquebe-amarakaeri/

Valdés, R., Basombrío, C., & Vera, D. (2019). *Minería no formal en el Perú: Realidades, tendencias y ¿soluciones?* Fundación Konrad Adenauer. https://www.kas.de/documents/269552/0/Mineria+No+Formal+en+el+Perú.pdf/945ec083-8ad5-f52d-5817-fd9cec51ee04?version=1.0&t=1576611669579

Sociedad Peruana de Derecho Ambiental [SPDA]. (2024, 21 de abril). Asesinan a Victorio Dariquebe, guardaparque de la Reserva Comunal Amarakaeri. Actualidad Ambiental. https://www.actualidadambiental.pe/victorio-dariquebe-amarakaeri/

Sierra, Y. (2024, 21 de abril). *Perú: asesinan a guardaparque de la Reserva Comunal Amarakaeri*. Mongabay Latam. https://es.mongabay.com/2024/04/peru-asesinan-guardaparque-de-reserva-comunal-amarakaeri/

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 391-414
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/py6wdc14

INVERSIÓN PÚBLICA Y DESARROLLO HUMANO EN LOS PUEBLOS AWAJÚN Y WAMPIS EN LA PROVINCIA DE CONDORCANQUI, REGIÓN AMAZONAS: 2004 – 2019

PUBLIC INVESTMENT AND HUMAN DEVELOPMENT IN THE AWAJUN AND WAMPIS PEOPLES IN THE PROVINCE OF CONDORCANQUI, AMAZONAS REGION: 2004 – 2019

Sekut E. Manuin Mayan
Universidad Nacional Agraria de la Selva
sekut.manuin@unas.edu.pe
https://orcid.org/0009-0002-6772-6757

Envío: 5 de febrero de 2026 *Aceptación: 29 de mayo 2026* *Publicación: 31 de julio 2026*

Resumen

El presente trabajo de investigación tiene como propósito determinar la relación que existe entre el desarrollo humano de los pueblos Awajun y Wampis y la inversión pública en la provincia de Condorcanqui en el período 2004-2019. El estudio es de tipo longitudinal, ya que se trabajó con datos históricos correspondientes al período 2004-2019, con el objetivo de analizar el comportamiento de las variables dependientes e independientes

CC BY

en cada año del periodo considerado. Este enfoque permitió identificar patrones y tendencias clave en la relación entre la inversión pública y el desarrollo humano. Entre los principales resultados obtenidos, se destaca que la inversión pública en su conjunto contribuye significativamente al desarrollo humano, con un 99% de nivel de confianza. Sin embargo, al desagregar las variables, se observan diferencias importantes porque evidencia que el impacto de la inversión pública no depende únicamente del monto asignado, sino también de factores relacionados con la pertinencia territorial, la accesibilidad de los servicios y las características socioculturales de las poblaciones beneficiarias.

La inversión en el sector salud muestra una relación inversa con el índice de desarrollo humano, lo que sugiere que un incremento unitario en la proporción de la inversión pública en salud podría generar una reducción de 0.0021 en dicho índice lo cual no cumple con la teoría de relación directa. Por el contrario, la inversión en el sector educación presenta una relación directamente proporcional con el desarrollo humano, ya que un aumento unitario en la inversión pública en educación podría traducirse en un incremento de 0.5054 en el índice de desarrollo humano. Se concluye que una inversión pública diseñada desde un enfoque intercultural no solo es más efectiva para responder a las necesidades de las comunidades Awajun y Wampis, sino que también contribuye de manera significativa al mejoramiento de sus niveles de desarrollo humano. Esto pone de manifiesto la necesidad de fortalecer la planificación y ejecución de políticas públicas adaptadas a las realidades culturales y sociales de estas poblaciones.

Palabras clave: desarrollo humano, inversión pública, interculturalidad.

Abstract

The purpose of this research is to determine the relationship between the human development of the Awajun and Wampis peoples and public investment in the province of Condorcanqui in the period 2004-2019. The study is longitudinal in nature, since it udes/adopted historical data corresponding to the period 2004-2019, in order to analyze the behavior of the dependent and independent variables in each year of the time considered. This approach allowed us to identify key patterns and trends in the relationship between public investment and human development. Among the main results obtained, it stands out that public investment as a whole contributes

significantly to human development, with a 99% confidence level. However, when the variables are disaggregated, important differences are observed. Investment in the health sector shows a negative relationship with the human development index, suggesting that a unit increase in the proportion of public investment in health could result in a 0.0021 reduction in this index. On the contrary, investment in the education sector shows a directly proportional relationship with human development, since a unit increase in public investment in education translate into an increase of 0.5054 in the human development index.

In conclusion, this study shows that public investment grounded in an intercultural approach is more effective in meeting the needs of the Awajún and Wampís communities and plays a significant role in enhancing their human development outcomes. These findings point to the importance of improving the design and implementation of culturally responsive public policies tailored to the social realities of these populations.

Keywords: Human development, public investment, interculturality.

1. Introducción

Generalmente todos los países del mundo buscan que sus economías y desarrollo crezcan cada año, la primera expresada en Producto Bruto Interno (PBI) y la segunda mediante indicadores del bienestar social (BBVA, 2023). Si bien el primer indicador ha sido empleado previa y extensamente, el segundo, bienestar social, es un indicador de suma importancia que aporta en su medición es el Índice de Desarrollo Humano (IDH). Por una parte, el producto bruto interno (PBI) facilita medir la situación y la evolución de la economía en términos monetarios, el IDH facilita medir la situación y evolución del bienestar social en términos de bienestar humano, por lo que es considerado como el indicador adecuado más integral para la medición del desarrollo, el indicador que facilita conocer mejor la realidad situacional de las personas (PNUD, 2020).

Durante tres décadas, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) ha creado el Índice de Desarrollo Humano (IDH), que muestra el nivel de progreso de cada nación. A diferencia de las metodologías anteriores, que se centraban únicamente en factores económicos, este índice compuesto tiene en cuenta la salud, la educación y los factores económicos para medir el desarrollo humano de un país. El IDH es la

media geométrica de las tres dimensiones anteriores, cuyos índices se calculan por separado con los datos de renta per cápita, esperanza de vida y escolarización de cada país.

En los años de 1990 y 2019 el Perú tuvo un IDH de 0.613 y 0.777; indicando un aumento del 26. 8%, lo que llevó al país a ubicarse en el ranking 79º de los 189 países y que lo sitúa en la categoría de desarrollo humano alto (PNUD, 2020). En las últimas actualizaciones Suiza es la que ocupa el ranking 1º a nivel mundial con un IDH de 0.97, presenta una esperanza de vida notablemente alta (84 años) y goza de niveles significativos de educación y renta per cápita de 69.433$. Además, dispone de políticas sociales y económicas que promueven el bienestar de sus habitantes. Su sistema de bienestar social que incorpora servicios públicos de atención médica, educación y seguridad social de alto nivel es la matriz de su desarrollo (García, 2023)

Si bien es cierto Suiza ocupa el primer lugar nivel mundial de desarrollo humano y nos muestra que ofrece mejores condiciones de vida a su población en cuanto a los servicios básicos como es la educación, salud. En Perú estos sectores también son gratuitos pero las que ofrece el estado siempre terminan siendo precarias cuando se trata de zonas más alejadas. Por lo tanto, es importante saber cómo y en qué se gastan las inversiones públicas. Dado que el país puede presentar un IDH alto pero algunas provincias no reflejan aquel índice como es el caso de Amazonas. Se ubica en el puesto 23 de los 25 departamentos que conforman el país, es decir del grupo de los 5 departamentos con más bajo IDH junto a Ayacucho, Cajamarca, Apurímac y Huancavelica, donde se ubica la zona indígena del estudio (PNUD, 2019)

La Amazonía peruana comprende un área de 782, 880.55 km2 ubicada al oeste de la cordillera de los Andes. Posee una gran biodiversidad y endemismos del planeta, cubre dos regiones naturales: selva alta y selva baja. Ocupando más del 60% del territorio peruano, acoge en su suelo a 55 pueblos indígenas, de ellos 51 son de la Amazonia y 4 andinos, los cuales, a su vez, se encuentran agrupados en 14 familias lingüísticas, su población hace un total de 332.975 habitantes, dispersos en once departamentos (UPC, 2010).

El Awajun es uno de los 55 pueblos originarios, estos se encuentran dispersos en 4 departamentos, Amazonas, Loreto, San Martín y Cajamarca (BDPI, 2023). De acuerdo con los Censos Nacionales 2017, la población

de dichos departamentos asciende a 70,468 personas aproximadamente. Asimismo, a nivel nacional, 37,693 personas se sienten o consideran parte del pueblo Awajun

La región Amazonas está situada en el extremo nororiental del Perú entre la cordillera andina y la llanura amazónica. Abarca una superficie de 39, 249.13 km2, que representa el 3.5% del territorio nacional. Posee 7 provincias y 83 distritos. Su capital es Chachapoyas.

Junto a las 6 provincias más, Condorcanqui forma parte de la región Amazonas. Conformada por los distritos de Río Santiago, El Cenepa y Nieva posee una extensión de 18,057 km^2 y agrupa a una población estimada de 45,000 habitantes entre hispanohablantes, Awajun y Wampis. En la provincia de Condorcanqui se encuentra la segunda población indígena más numerosa del Perú, el pueblo *awajún* con 37, 453 habitantes (INEI, 2017). Su mitología aporta elementos para aproximarse a la comprensión de su cosmovisión y revela datos que permiten interpretar su interacción con otros grupos humanos a lo largo de su historia

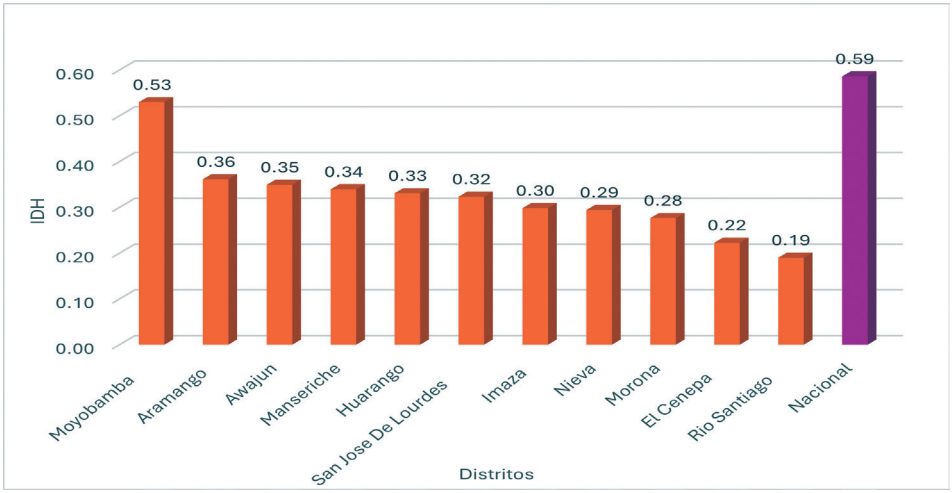
Si bien los pueblos awajún y wampis constituyen pueblos indígenas diferenciados, ambos pertenecen a la familia lingüística jíbara y comparten un proceso histórico caracterizado por la defensa de sus territorios frente a diversas formas de ocupación externa. Los *awajún* habitan principalmente en los departamentos de Amazonas, Cajamarca, San Martín y Loreto. Por su parte, los wampis se han asentado históricamente en las cuencas de los ríos Santiago y Morona, ubicadas en la zona fronteriza entre Perú y Ecuador, en los departamentos de Amazonas y Loreto.

Ambos pueblos poseen territorios ancestrales, instituciones sociales propias, tradiciones culturales y sistemas de conocimiento que forman parte de su cosmovisión. Asimismo, cuentan con derechos individuales y colectivos reconocidos por la legislación nacional y por instrumentos internacionales, entre ellos el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Sus formas de organización social y de administración de justicia se sustentan en normas y valores propios, mientras que en las últimas décadas han fortalecido mecanismos de gobernanza territorial indígena orientados a la gestión y protección de sus territorios ancestrales.

Dado que los pueblos awajún y wampis se encuentran distribuidos en cuatro departamentos y no ocupan la totalidad de dichos territorios, para efectos de la presente investigación se identificaron los distritos con mayor presencia de población perteneciente a estos pueblos indígenas. Con el

propósito de delimitar adecuadamente el ámbito de estudio y realizar un análisis más representativo de su realidad, se seleccionaron doce distritos, cuyos niveles de Índice de Desarrollo Humano (IDH) se presentan a continuación.

Figura 1. Relación de IDH en los distritos del territorio A-W 2019



En la gráfica se observan los IDH de los distritos con mayor presencia poblacional de A-W, pues nos muestra que de los 12 el distrito con un alto IDH es Moyobamba seguido de Aramango, efectivamente distritos que se encuentran ubicados más cerca de la ciudad y conectividad. Del mismo modo, Santiago es el distrito con el IDH más bajo de los 12, los tres distritos de Condorcanqui se encuentran en los últimos cuatro puestos de ranking en IDH incluyendo Morona. Esto muestra que a nivel nacional e internacional los IDH del pueblo A-W se encuentran por debajo del indicador mínimo de bajo desarrollo humano según PNUD, incluso por debajo de la nacional.

Según datos del INEI de 2017, la provincia de Condorcanqui alberga un total de 42 470 habitantes distribuidos en los tres distritos mencionados. De estos, el 81.7% pertenece al pueblo Awajún-Wampis.

2. Revisión bibliográfica

2.1. Teorías

2.1.1. Inversión Pública

La presencia del Estado en cualquier zona ha de notarse a través de actividades realizadas y el grado de bienestar social que la población reciba (Navarro, 2006). El bienestar social se encuentra estrechamente relacionado con las oportunidades reales que tienen las personas para desarrollar sus capacidades y alcanzar una vida digna. Desde el enfoque de capacidades, el desarrollo humano trasciende el crecimiento económico y comprende la ampliación de libertades y oportunidades en dimensiones fundamentales como la salud, la educación y el acceso a recursos que permitan mejorar la calidad de vida (Sen, 1999). En este contexto, el Estado desempeña un papel fundamental mediante la adecuada asignación de recursos públicos orientados a la provisión de servicios esenciales e infraestructura. Las inversiones en educación, salud, saneamiento, transporte y otros servicios básicos contribuyen a fortalecer las capacidades humanas, reducir brechas sociales y generar condiciones favorables para el bienestar y el desarrollo humano sostenible (PNUD, 2024).

Según Ortegón y Pacheco (2004), la inversión es una acción que se realiza en un año y mejora la capacidad de la economía para producir bienes y servicios. Por lo tanto, es necesario destinar los recursos disponibles en la actualidad a acciones que aumenten el bienestar en el futuro. La distribución de los recursos de inversión implica un elevado coste de oportunidad en relación con el consumo de la población actual, sobre todo en naciones donde las necesidades básicas de la mayoría de sus ciudadanos no están cubiertas.

Se define la inversión pública como el gasto de recursos provenientes del sector público que se destina a la creación, aumento, mejora o reposición de activos físicos de propiedad pública y/o del capital humano, con el propósito de aumentar la capacidad nacional para ofrecer servicios y/o producir bienes (MEF, 2010).

Para la formulación y ejecución de dichos proyectos, el Estado asigna un presupuesto de inversión a los distintos niveles de gobierno. Estos recursos tienen como finalidad financiar intervenciones orientadas a mejorar el acceso a servicios públicos y contribuir al bienestar de la población; sin embargo, su impacto efectivo depende de la calidad de la inversión, su ejecución y su adecuación a las necesidades del territorio y de la población beneficiaria.

El MEF clasifica el presupuesto de la inversión pública en: i) Presupuesto Institucional de Apertura (PIA), que corresponde al monto anual asignado; y ii) Presupuesto Institucional Modificado (PIM), que consiste en el presupuesto actualizado de acuerdo con los cambios realizados durante el año. En tal sentido, aunque muchas inversiones públicas no tienen como objetivo principal la generación de ingresos económicos directos en el corto, mediano o largo plazo, generan beneficios sociales al ampliar el acceso a servicios públicos, fortalecer las capacidades de la población y contribuir a la mejora de las condiciones de vida (Stiglitz, 2000). Estos beneficios son de vital importancia para el desarrollo del capital humano, ya que favorecen una mayor productividad y contribuyen al desarrollo económico y social del país, motivo por el cual la inversión pública es necesaria. En tal sentido Arrow y Kurz (como se citó en Hernández, 2010). "suponen que toda la inversión pública es productiva" (p. 61),

Es así como el desarrollo de un país depende en gran medida de la capacidad del Estado para priorizar el tipo de inversión que el país requiere, garantizando al mismo tiempo que la sociedad cuente con las necesidades básicas necesarias para desarrollar sus capacidades dentro y fuera de su entorno. De este modo, las personas pueden contribuir al crecimiento y desarrollo de su comunidad, distrito, provincia, región y del país en su conjunto.

Ciertamente para cubrir las necesidades básicas se requiere realizar una inversión pública que vendría a ser como un gasto productivo, que a la vez ayuda la capacidad de mejorar las condiciones de la inversión. Las condiciones de salud, alimentación, educación. Es así como la inversión depende de "las políticas públicas de desarrollo que se implanten para crear las condiciones propicias para la inversión productiva, pública o privada" (Hernández, 2010, p. 89).

Las políticas públicas deben diseñarse a partir de las necesidades y demandas de la sociedad, estableciendo un vínculo entre las potencialidades existentes y las brechas que limitan su desarrollo. En este sentido, (Lahera, 2004) señala que las políticas públicas constituyen instrumentos mediante los cuales el Estado busca responder a los problemas colectivos y orientar sus acciones hacia el bienestar de la población. Bajo esta perspectiva, las inversiones públicas adecuadamente planificadas y ejecutadas pueden contribuir al mejoramiento de las condiciones de vida de la población mediante la ampliación del acceso a servicios básicos, infraestructura y oportunidades de desarrollo. Por ello, las políticas públicas adquieren una importancia es-

tratégica dentro de los objetivos de desarrollo de largo plazo, debido a su estrecha relación con el bienestar social y la capacidad del Estado para generar condiciones favorables para el desarrollo humano.

2.1.2. Desarrollo humano

El desarrollo humano se ha venido hablando en años anteriores, por lo que hoy en día es dada la misma importancia y desarrollada en todos sus ámbitos como el mismo crecimiento económico. Según (Ordóñez, 2014):

> El origen del enfoque de las capacidades se sitúa en la década de 1980, principalmente en las contribuciones de Amartya Sen (1980; 1999; 2000) y Mahbub ul Haq (PNUD, 1990), quienes plantearon una visión integral del desarrollo centrada en las capacidades de las personas y su uso efectivo para satisfacer sus necesidades. Este enfoque propone evaluar el desarrollo no solo por recursos o ingresos, sino por las oportunidades reales que tienen los individuos para llevar vidas que valoran, constituyendo un paradigma fundamental en la teoría del desarrollo humano (Fontela Montes y Guzmán, 2003; Harding y Wantchekon, 2010; López-Calva y Vélez Grajales, 2003; McGillvray y Clarke, 2006; Oriol Prats, 2006). (p. 142)

Ciertamente, antes de los trabajos de estos autores, en especial de Amartya Sen, un personaje que ha profundizado bastante este tema, el desarrollo era visto o medido en términos económicos (crecimiento del PBI), sin embargo este indicador no era suficiente para medir lo que se quería, (el desarrollo) por lo que varios personajes ampliaron su visión y desarrollaron nuevas teorías respecto al desarrollo, desde un enfoque integral de lo humano, abarcando todo aquello que el ser humano necesita para alcanzar su bienestar, desarrollando sus capacidades, habilidades. Dado que hacer un buen uso de estas potencialidades les facilitará generar ingresos que contribuirán a la satisfacción de sus necesidades a la vez que cooperan en el desarrollo del país.

Esta teoría del desarrollo humano nace en la década de los 90, arraigado en la preocupación que surge de las críticas desde una visión económica, que busca integrar los aspectos sociales de la población dentro del estudio de desarrollo. La intención era profundizar en la complejidad del análisis y recuperar elementos fundamentales como la equidad, la justicia y la libertad que no se habían tomado en cuenta en los estudios que se desarrollaron anteriormente.

2.1.3. Propuesta de Amartya Sen

Una de las teorías, conocida como la propuesta de Amartya Sen. Según (Sen, 2010). confirma que la perspectiva adoptada trascendió la mirada economicista, enfocada únicamente en la posesión de bienes materiales y recursos económicos, para privilegiar una visión integral que prioriza el desarrollo del ser humano en términos de bienestar y capacidades. En este sentido, la contribución de las instituciones resulta fundamental para el avance del desarrollo.

En tal sentido, el aporte de Sen apertura un nuevo camino desde la visión integral, superando los enfoques tradicionales económicas, este nuevo camino o enfoque ya no se centra únicamente en dinero como solución a todas las complejidades de la sociedad, sino que esta vez desarrollan de una manera céntrica en el ser humano y su entorno, priorizando su bienestar desde sus capacidades o potencialidades.

Es aquí donde se mide la presencia del Estado, siendo este, un factor importante en impulsar y facilitar el desarrollo de las capacidades de la población, a través de sus actividades de inversión pública, garantizando calidad de servicio para un desarrollo que todos anhelan.

El desarrollo puede ser conceptualizado como un proceso multidimensional que busca ampliar las libertades reales de las personas, entendiendo estas libertades como la capacidad de los individuos para acceder y elegir entre distintas formas de vida y oportunidades. Desde una perspectiva integral, este enfoque trasciende la simple acumulación de bienes materiales, enfatizando la importancia de las capacidades y el bienestar humano, donde la participación de diversos actores sociales e institucionales resulta fundamental para alcanzar un desarrollo pleno y sostenible (Sen, 1992, p. 81).

Por lo tanto, la libertad es un instrumento que influye bastante en la edición del desarrollo humano, siendo este un factor importante determinante del bienestar. Dentro de su libertad el ser humano tiene la capacidad de elegir hacia dónde y cómo desarrollarse para alcanzar la vida plena desde su mirada. Dado que hay un sinnúmero de opciones para su desarrollo.

2.1.4. Medición del IDH

PNUD (Como cito SEN, 2010) En el primer capítulo del Informe de Desarrollo Humano de 1990, se propone una metodología para evaluar el desarrollo humano. Esta metodología se enfoca en tres pilares fundamentales

de la existencia humana: la duración de la vida, la adquisición de saberes y la garantía de condiciones de vida dignas.

- **Desde la dimensión salud:** una vida larga y saludable es la esperanza de vida. Su valor mínimo y máximo en años son 20 y 85 respectivamente.
- **Desde la educación**: El nivel de conocimiento de una población suele evaluarse a partir del promedio de años que las personas adultas han cursado en el sistema escolar, considerando específicamente a quienes tienen 25 años o más. Esta medición puede variar entre cero y quince años. Por otro lado, el acceso a la educación y la formación se estima tomando como referencia la esperanza de escolaridad, es decir, el número total de años que se prevé que un niño en edad escolar cursará si las tasas de ingreso y permanencia en el sistema educativo se mantienen constantes a lo largo de su vida, pudiendo este indicador oscilar entre cero y dieciocho años.
- **Desde la dimensión ingreso per-cápita:** La calidad de vida de una población suele cuantificarse mediante el ingreso nacional bruto per cápita, el cual se expresa en dólares internacionales correspondientes al año 2017, ajustados a través de la paridad del poder adquisitivo para permitir comparaciones entre países. Este indicador puede. presentar valores que van desde un mínimo de 100 hasta un máximo de 75,000 dólares internacionales.

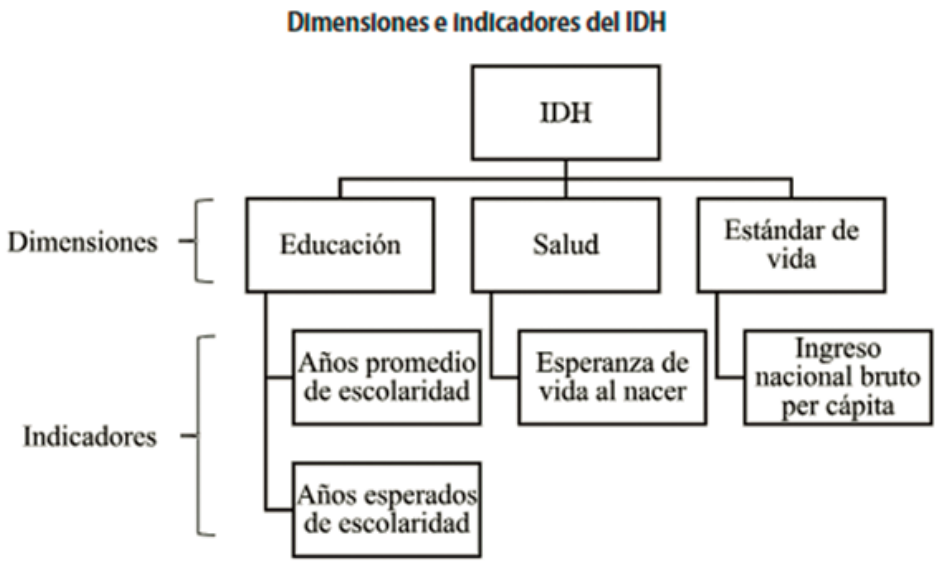


Tabla de indicadores minimos y maximos del IDH

Dimensión	Indicador	Mínimo	Máximo
Salud	Esperanza de vida (años)	20	85
Educación	Años esperados de escolaridad	0	18
	Años promedio de escolaridad	0	15
Estándar de vida	Ingreso nacional bruto per cápita ($)	100	75

Influencia de Inversión pública en el desarrollo humano

Según (Espinoza, 2019), la relación entre la inversión pública y el Índice de Desarrollo Humano (IDH) se fundamenta en la ejecución de inversiones orientadas a aumentar, optimizar o renovar el capital físico de propiedad pública, así como el capital humano, con el propósito de ampliar la capacidad para brindar servicios o producir bienes.

Con el objetivo de brindar el bienestar social, el Estado promueve la inversión que generalmente son proyectos sociales, siendo este uno de los factores que une al IDH. Estos proyectos generan beneficios al finalizar, así como las construcciones de un hospital, una institución educativa, una carreta, facilitan a desarrollar mejor las capacidades que generan capital humano. Una sociedad con acceso a servicios tendrá más oportunidad de mejorar su estilo de vida a comparación de los que no tienen acceso, por ello, la importancia de las inversiones públicas en todas las zonas de un país por equidad.

Según Espinoza, (2023), la inversión pública se fundamenta en la utilización de insumos esenciales, seleccionados y gestionados de manera eficiente en cuanto a costos, con el propósito de generar beneficios sociales que se manifiestan como desarrollo para la población a la que se dirigen estas políticas en el país.

Por tanto, la inversión pública desempeña un papel importante en la mejora del Índice de Desarrollo Humano (IDH), al promover avances en dimensiones fundamentales como la salud, la educación y los ingresos, las cuales influyen directamente en la calidad de vida de la población. En primer lugar, cuando los gobiernos destinan recursos a la educación, pueden construir y mejorar infraestructuras educativas, proporcionar materiales didácticos y financiar programas de capacitación. Estas inversiones aumentan

el acceso a la educación de calidad, elevando los niveles de alfabetización y el conocimiento general de la población, lo que se traduce en un IDH más alto.

3. Antecedentes

a. Quilumba (2015). "Incidencia del gasto público social en el índice de desarrollo humano (IDH) en Ecuador en el período 2000-2014". Al comparar el valor absoluto del estadístico obtenido con el valor crítico de tablas para un nivel de significancia de los 0,05 y dos grados de libertad, se observa que el primero supera ampliamente al segundo. Esto lleva a rechazar la hipótesis nula, confirmando que sí existe una relación entre las variables analizadas. Otra forma de llegar a esta conclusión es observando que el valor-p es inferior al nivel de significancia establecido, lo que también permite rechazar la hipótesis nula y aceptar la alternativa, concluyendo que existe una asociación estadísticamente significativa entre el Gasto público social y el Índice de Desarrollo Humano.

b. Carbajal (2021). "La inversión pública y su contribución al IDH a nivel distrital en la región Huancavelica, 2010 – 2019". En la región Huancavelica, el análisis de la influencia de la inversión pública en el Índice de Desarrollo Humano a nivel distrital revela que, por cada aumento del 1% en la inversión pública per cápita, el IDH se incrementa en un 0.16%, mostrando una relación positiva, aunque limitada. Sin embargo, al tomar en cuenta el impacto acumulado de las inversiones a lo largo del tiempo, se observa que los efectos positivos sobre el IDH pueden ser más pronunciados cuando se evalúan en un horizonte de hasta cinco años.

4. Objetivos

Determinar la relación entre la inversión pública en los sectores salud y educación y los niveles de desarrollo humano de los pueblos Awajun y Wampis de la provincia de Condorcanqui durante el período 2004-2019.

5. Hipótesis

Los bajos niveles de desarrollo humano que presentan los pueblos Awajun y Wampis de la provincia de Condorcanqui durante el período 2004-2019 se

explican principalmente por los bajos niveles de inversión pública destinados a los sectores salud y educación.

6. Métodos

Para el desarrollo de esta investigación se utilizará el método deductivo y el método de análisis horizontal.

a. Método deductivo. (De la teoría general a la realidad particular, de la teoría a la evidencia empírica). Este enfoque se emplea en disciplinas formales como las matemáticas y la lógica, así como en las ciencias fácticas, especialmente en la investigación aplicada, y en el paradigma cualitativo.

b. Análisis horizontal: Se analizarán los datos de un periodo determinado de una provincia en particular, es ahí donde se evaluarán los comportamientos.

7. Materiales/técnica

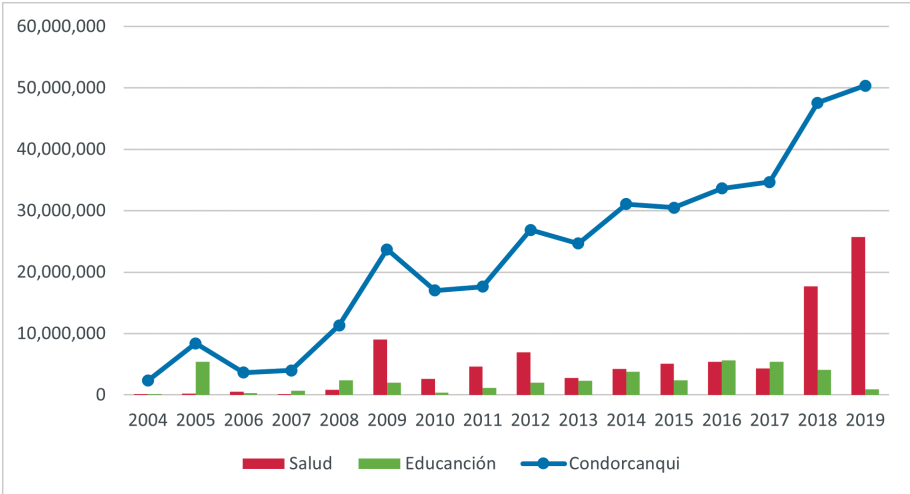
Las principales técnicas utilizadas en el desarrollo de esta investigación son las sistematizaciones bibliográficas y el análisis estadístico.

- Sistematización bibliográfica. Nos sirvió para obtener y sistematizar la información bibliográfica, para fundamentar teóricamente la hipótesis toda la investigación. En este caso, el instrumento está constituido por las fichas bibliográficas.
- El análisis estadístico**.** Fue para plantear el modelo, presentar los datos (cuadros estadísticos, tantos previos como el cuadro principal), y verificar la hipótesis. El instrumento lo constituye el programa estadístico, que en este caso será econometric Views.

8. Resultados

8.1. Análisis estadístico

Figura 2*:* Evolución histórica de la inversión pública en la provincia de Condorcanqui: 2004-2019



Tal como se puede observar en la gráfica, la inversión pública en general de Condorcanqui durante el periodo ha tenido crecimientos significativos, aunque la pendiente es creciente, presenta algunos altibajos, que se debieron a la volatilidad internacional de los ingresos por canon, reformas fiscales del MEF y una baja capacidad técnica local para formular proyectos viables. Esto causó constantes devoluciones de dinero al Tesoro Público y paralizaciones de obras por la compleja geografía y conflictividad social de la zona.

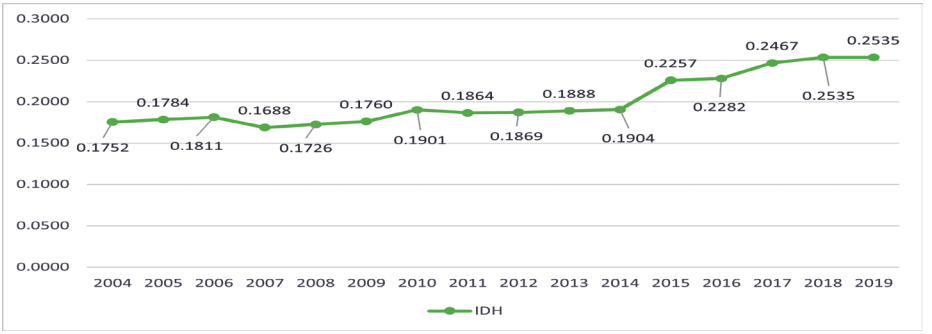
Por otro lado, analizando de manera sectorial en educación y salud, se puede observar que de todo el presupuesto asignado poco se ha destinado en ambos sectores en la mayoría del periodo. Siendo los sectores de transporte, electrificación entre otros con mayores presupuestos, pero también los fueron los que peor tasa de ejecución registraron. Las obras de transporte y saneamiento en Condorcanqui sufrieron constantes paralizaciones, arbitrajes, deficiencias técnicas en los expedientes y abandono de constructoras (Comexperu, 2024). Los criterios de asignación son bajo el sistema Invierte.pe del Ministerio de Economía y Finanzas, la Municipalidad Provincial y el Gobierno Regional aplican parámetros técnicos obligatorios para decidir qué proyectos reciben financiamiento: Cierre de Brechas Prioritarias; Población Vulnerable y Etnicidad; Continuidad de Inversiones; etc.

En el caso de la salud fue casi nada desde el 2004, aunque tuvo un incremento en 2009, pero éste se mantuvo inestable durante un largo periodo hasta en 2018 que tuvo un crecimiento que continuó en 2019. En educación los presupuestos destinados fueron muy bajos a comparación del presupuesto

general y se mantuvo muy por debajo de salud, a comparación de este sector, la pendiente de la inversión en educación fue inestable y decreciente en los últimos años del periodo.

En una provincia como Condorcanqui, caracterizada por su dispersión geográfica, limitada accesibilidad terrestre y elevados déficits de infraestructura básica, la priorización de la inversión pública suele orientarse al cierre de brechas territoriales y al mejoramiento de las condiciones de conectividad y acceso a servicios básicos. Bajo esta lógica, las inversiones en transporte, saneamiento e infraestructura básica adquieren prioridad debido a su potencial para integrar territorios aislados y facilitar la provisión posterior de servicios sociales como salud y educación. Sin embargo, los resultados obtenidos sugieren que el crecimiento de la inversión pública total no se tradujo proporcionalmente en mayores recursos para los sectores directamente vinculados al desarrollo humano, lo que podría haber limitado su contribución a la mejora del Índice de Desarrollo Humano de la población awajún y wampis.

Figura 3. Evolución histórica del Índice de Desarrollo humano en la provincia de Condorcanqui: 2004 – 2019



La gráfica nos muestra un pendiente creciente pero inestable de IDH, desde 2004 a 2019 tuvo un crecimiento de 0.44 de variación porcentual, a simple vista se podría deducir que hubo mejoras significativas pero el análisis comparativo de estos indicadores muestra que la población estudiada presenta niveles persistentemente bajos de desarrollo humano. Incluso el valor más alto registrado durante el período de estudio permanece por debajo de los niveles observados a escala nacional y de otros distritos con presencia de población awajún y wampis. Esta situación resulta relevante debido a que el IDH integra dimensiones esenciales del bienestar humano, tales como

la salud, la educación y el ingreso; por tanto, niveles reducidos de este indicador sugieren la existencia de importantes brechas sociales y económicas que limitan las capacidades y oportunidades de desarrollo de la población.

Análisis econométrico

Figura 4. Regresión de la variable dependiente (IDH)

Dependent Variable: IDH
Method: Least Squares
Date: 01/18/25 Time: 14:57
Sample: 2004 2019
Included observations: 16

Variable	Coefficient	Std. Error	t-Statistic	Prob.
C	-0.444043	0.014230	-31.20558	0.0000
LOGSALUD	-0.002111	0.001540	-1.370528	0.1937
LOGEDUC	0.505439	0.011641	43.41779	0.0000

R-squared	0.994130	Mean dependent var	0.198394
Adjusted R-squared	0.993227	S.D. dependent var	0.031356
S.E. of regression	0.002580	Akaike info criterion	-8.914323
Sum squared resid	8.66E-05	Schwarz criterion	-8.769462
Log likelihood	74.31458	Hannan-Quinn criter.	-8.906905
F-statistic	1100.920	Durbin-Watson stat	2.414674
Prob(F-statistic)	0.000000		

Los resultados del modelo indican que la inversión pública considerada de manera conjunta presenta una contribución estadísticamente significativa al desarrollo humano, con un nivel de confianza del 99 %, lo que evidencia que las variables incluidas en el análisis ayudan a explicar las variaciones observadas en el Índice de Desarrollo Humano (IDH) de los pueblos Awajun y Wampis durante el período estudiado.

Sin embargo, al analizar cada sector por separado se identifican comportamientos diferenciados. La inversión pública en educación muestra una relación positiva con el IDH, lo que sugiere que mayores recursos destinados a este sector se asocian con mejoras en los niveles de desarrollo humano. Este resultado es consistente con la importancia que tiene la educación en la ampliación de capacidades, el acceso a oportunidades y la mejora de las condiciones de vida de la población.

Por el contrario, la inversión pública en salud presenta una relación inversa con el IDH. Este resultado no implica necesariamente que la inversión en salud perjudique el desarrollo humano, sino que podría reflejar problemas asociados a la eficiencia del gasto, limitaciones en la cobertura y calidad de los servicios, rezagos temporales en la obtención de resultados o la persistencia de brechas estructurales en los territorios estudiados. En consecuencia, el incremento de recursos financieros por sí solo no garantiza mejoras inmediatas en los indicadores de desarrollo humano si estos recursos no se traducen efectivamente en mejores servicios y resultados para la población.

Por lo tanto, los bajos niveles de desarrollo humano observados en los pueblos *awajún* y *wampis* durante el período de estudio pueden explicarse por una combinación de factores asociados tanto a la inversión pública como a las condiciones estructurales del territorio. Si bien la inversión en salud no muestra una contribución positiva al Índice de Desarrollo Humano, este resultado no necesariamente implica que el gasto en dicho sector sea perjudicial, sino que podría reflejar limitaciones en su capacidad para traducirse efectivamente en mejoras del bienestar de la población. Entre estas limitaciones destacan la dispersión geográfica de las comunidades, las dificultades de acceso a los servicios públicos, la persistencia de brechas sociales y territoriales, así como la necesidad de intervenciones más adaptadas a las características culturales de los pueblos indígenas.

Del mismo modo, aunque la inversión pública en educación presenta una relación positiva con el desarrollo humano, su efecto resulta insuficiente para revertir las brechas históricas existentes. Esto se debe a que el desarrollo humano no depende exclusivamente de la magnitud de los recursos asignados, sino también de factores como la calidad y pertinencia de los servicios, las condiciones socioeconómicas de la población, la accesibilidad territorial y el reconocimiento de las particularidades culturales de los pueblos *awajún* y *wampis* . En este sentido, los resultados sugieren que las políticas públicas orientadas al desarrollo humano en territorios indígenas requieren no solo mayores niveles de inversión, sino también enfoques interculturales que respondan a las necesidades, formas de organización y dinámicas propias de estas poblaciones.

En el ámbito de la salud, los pueblos *awajún* y *wampis* conservan conocimientos y prácticas tradicionales asociadas al uso de plantas medicinales y otros saberes ancestrales para la atención de diversas enfermedades. Estos

conocimientos continúan desempeñando un papel importante en el cuidado de la salud dentro de las comunidades y forman parte de su sistema tradicional de atención sanitaria (Alvarado et al., 2023). Asimismo, estudios realizados en comunidades *awajún* y *wampis* han documentado la existencia de concepciones propias sobre la salud, la enfermedad, el embarazo, el parto y el puerperio, las cuales se encuentran estrechamente vinculadas a su cosmovisión y prácticas culturales (Mayca & Medina, 2019).

En este contexto, la atención en los establecimientos públicos de salud suele buscarse principalmente cuando los problemas de salud alcanzan mayor gravedad o cuando los tratamientos tradicionales resultan insuficientes. Sin embargo, los servicios estatales de salud no siempre logran responder adecuadamente a las particularidades culturales de estas poblaciones, debido a limitaciones en la incorporación de enfoques interculturales, el uso de las lenguas indígenas, el reconocimiento de las prácticas tradicionales de atención y la consideración de las formas de organización comunitaria propias de los pueblos *awajún* y *wampis* (Medina & Mayca, 2006). Estas limitaciones, sumadas a las barreras geográficas, la dispersión territorial y las dificultades de acceso a los establecimientos de salud existentes en la provincia de Condorcanqui, pueden reducir la efectividad de las inversiones públicas destinadas al sector salud y limitar su contribución al desarrollo humano de la población.

En Condorcanqui, el acceso a las comunidades se realiza principalmente por rutas fluviales, y los precarios e inseguros centros de educación secundaria están ubicados en las comunidades más pobladas y cercanas al distrito. Esto dificulta aún más la continuidad de los estudios. Como explica el Ministerio de Educación (MINEDU, 2017), las grandes distancias geográficas y la dispersión de la población en la Amazonía obligan a los estudiantes a traslados fluviales prolongados y de alto riesgo, lo que debilita severamente la retención escolar en el nivel secundario.

A estos desafíos geográficos se suman las actividades ilegales que captan a los jóvenes, contribuyendo así a la deserción. Al respecto, (Defensoría del Pueblo, 2022) ha advertido que la proliferación de economías criminales en las cuencas de los ríos de Condorcanqui altera el tejido social y empuja a los adolescentes fuera de las aulas. Esta problemática es corroborada por investigaciones periodísticas en la zona, las cuales demuestran que las redes delictivas dedicadas a la minería ilegal y al narcotráfico captan activamente la mano de obra de menores de edad mediante falsas promesas económicas,

provocando el abandono definitivo de sus trayectorias educativas (Ojo Público, 2021).

Los valores iniciales del desarrollo humano (0.1752-0.2535) IDH del periodo (2004-2019) respectivamente, reflejan un nivel de desarrollo extremadamente bajo, característico de regiones con altos niveles de pobreza monetaria, deficiencias en servicios básicos, acceso limitado a servicios de educación y salud, economías predominantemente de subsistencia; pero, también con distritos de alta concentración de pueblos indígenas. A pesar del crecimiento lento de IDH, ese valor sigue siendo bajo en comparación con estándares internacionales, nacionales y a nivel de provincias. Esto indica que Condorcanqui enfrenta importantes desafíos estructurales en términos de desarrollo humano, particularmente en las áreas rurales y comunidades indígenas.

9. Discusión

El Índice de Desarrollo Humano (IDH), desarrollado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), constituye uno de los indicadores más utilizados para medir el bienestar de la población a partir de tres dimensiones fundamentales: salud, educación e ingresos. Sin embargo, diversos autores han señalado que, al tratarse de un indicador universal, presenta limitaciones para representar adecuadamente las realidades socioculturales de los pueblos indígenas, cuyos modos de vida, formas de producción y concepciones de bienestar difieren de los parámetros convencionales utilizados en su cálculo (CEPAL, 2014).

En el caso de la provincia de Condorcanqui, el componente más rezagado corresponde al ingreso per cápita, cuya contribución al cálculo del IDH es significativamente menor que el promedio nacional. No obstante, este resultado debe interpretarse con cautela debido a que una parte importante de los medios de subsistencia de los pueblos *awajún* y *wampis* proviene del autoconsumo, la pesca, la caza, la recolección y la producción familiar, actividades que generan bienestar sin necesariamente traducirse en ingresos monetarios registrados por las estadísticas oficiales. En este sentido, indicadores basados exclusivamente en ingresos monetarios pueden subestimar las condiciones reales de vida de estas poblaciones (Gudynas, 2011)

Los resultados obtenidos deben interpretarse considerando las particularidades territoriales, sociales y culturales de los pueblos awajún y wam-

pis. Estas poblaciones mantienen una estrecha relación con su territorio, sustentan parte importante de su economía en el aprovechamiento de los recursos naturales y desarrollan formas comunitarias de organización basadas en principios de reciprocidad y solidaridad. Por ello, aspectos como la seguridad territorial, el acceso a los recursos del bosque, la transmisión de conocimientos ancestrales, la cohesión comunitaria y el mantenimiento de la identidad cultural constituyen dimensiones fundamentales de bienestar que no son consideradas por el IDH (Banco Mundial, 2014). En consecuencia, los bajos niveles de desarrollo humano registrados en este estudio no necesariamente reflejan de manera integral todas las dimensiones valoradas por estas poblaciones.

Asimismo, los resultados evidencian que la inversión pública en salud no presenta una contribución positiva al desarrollo humano de la magnitud esperada. Una posible explicación radica en que la efectividad de la inversión no depende únicamente del monto asignado, sino también de su capacidad para responder a las necesidades y características de la población beneficiaria. En el caso de los pueblos awajún y wampis, diversos estudios han documentado la coexistencia de sistemas tradicionales de atención basados en conocimientos ancestrales y medicina tradicional con los servicios biomédicos estatales (Alvarado-Ibáñez et al., 2023). Sin embargo, la limitada incorporación de enfoques interculturales, las barreras lingüísticas, las dificultades de acceso geográfico y la escasa articulación entre ambos sistemas de atención pueden restringir el impacto de las inversiones realizadas en el sector salud (OPS, 2017).

Por otro lado, la inversión pública en educación muestra una relación positiva con el desarrollo humano, aunque su efecto resulta insuficiente para revertir las brechas históricas existentes. Este resultado sugiere que el desarrollo educativo no depende exclusivamente de mayores recursos financieros, sino también de factores asociados a la calidad, pertinencia y accesibilidad de los servicios educativos. La evidencia disponible señala que la educación intercultural bilingüe constituye un elemento fundamental para mejorar los resultados educativos en contextos indígenas, debido a que fortalece el aprendizaje, la permanencia escolar y la valoración de la identidad cultural de los estudiantes (UNESCO, 2021). En consecuencia, la efectividad de las inversiones educativas depende no solo de la infraestructura y equipamiento, sino también de la incorporación de contenidos,

metodologías y procesos pedagógicos acordes con la realidad lingüística y cultural de los pueblos indígenas.

En términos de política pública, los hallazgos sugieren la necesidad de avanzar hacia enfoques de desarrollo más pertinentes para los contextos indígenas amazónicos. Ello implica reconocer que el bienestar y el desarrollo humano no pueden evaluarse exclusivamente mediante indicadores universales, sino que requieren incorporar dimensiones asociadas al territorio, la identidad cultural, los conocimientos ancestrales y las formas propias de organización social. Asimismo, las inversiones públicas en salud y educación deberían diseñarse desde enfoques interculturales que reconozcan las necesidades, aspiraciones y visiones de desarrollo expresadas por los propios pueblos awajún y wampis. Solo de esta manera será posible incrementar la efectividad de las intervenciones estatales y contribuir de manera sostenible a la mejora de las condiciones de vida de estas poblaciones.

Referencias bibliográficas

Alvarado, J., Cruz, Y., Guevara, M., & Guevara, A. (2023). *Prospección etnobotánica y actividad antibacteriana de plantas medicinales de uso ancestral Awajún, en la amazonía peruana*. https://revista.unibagua.edu.pe/index.php/dekamuagropec/article/view/146/152

Banco Mundial. (2014). *Los pueblos indígenas de América Latina en el siglo XXI: la primera década*.

CEPAL. (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Síntesis*. CEPAL. https://www.cepal.org/es/publicaciones/37050-pueblos-indigenas-america-latina-avances-ultimo-decenio-retos-pendientes-la

Comexperu. (2024). *REPORTE EFICACIA DEL GASTO PÚBLICO*.

Defensoria del Pueblo. (2022, Julio 19). *Defensoría del Pueblo demanda acciones urgentes frente al incremento de la minería ilegal en la provincia de Condorcanqui (Comunicado N.° 029/DP/2022)*.

Gudynas. (2011). *Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo*.

Mayca, J., & Medina, A. (2019). *Conocimientos, percepciones y prácticas sobre el consumo de micronutrientes en niños Awajúny Wampis (Condorcanqui, Amazonas-Perú)*. https://www.researchgate.net/publication/339088139_Conocimientos_percepciones_y_practicas_sobre_el_consumo_de_micronutrientes_en_ninos_Awajun_y_Wampis_Condorcanqui_Amazonas-Peru

MINEDU. (2017). *Reducción de la deserción escolar en la secundaria rural en la Amazonía peruana*.

Ojo Publico. (2021, Agosto 26). *El oro ilegal se roba la infancia en la Amazonía peruana*. https://ojo-publico.com/5984/el-oro-ilegal-se-roba-la-infancia-la-amazonia-peruana

OPS. (2017). *CSP29.R3 - Política sobre etnicidad y salud*. Organizacion Panamericana de la Salud. https://www.paho.org/es/documentos/csp29r3-politica-sobre-etnicidad-salud

Sen, A. (1999). *Desarrollo como Libertad*. Oxford.

UNESCO. (2021). *Políticas de educación intercultural bilingüe: estudios sobre políticas educativas en América Latina*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000379490?posInSet=1&queryId=198e1db0-a62a-4816-8d06-46fb9844611f

BDPI. (2023). Base de Datos de Pueblos Indígenas.

Espinoza, F. A. (2019, julio 3). El efecto de la Inversión Pública en el Índice de Desarrollo Humano según niveles de Gobierno durante el periodo 2007-2015. http://hdl.handle.net/10757/667798

García, N. (2023, May 3). Países por índice de desarrollo humano. Ayuda en Acción. https://ayudaenaccion.org/blog/derechos-humanos/paises-indice-desarrollo-humano/

Hernandez, J. L. (2010, diciembre). Inversión pública y crecimiento económico: Hacia una nueva perspectiva de la función del gobierno. https://www.scielo.org.mx/pdf/etp/n33/n33a3.pdf

Navarro. (2006). Modelos y regímenes de bienestar social en una perspectiva comparativa: Europa, Estados Unidos y América Latina. SciELO México. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2006000200008

Ordóñez, J. A. (2014). Teorías del desarrollo y el papel del Estado. https://www.scielo.org.mx/pdf/pyg/v21n2/v21n2a6.pdf

PNUD. (2019). Desarrollo humano [IDH departamental del Peru]. https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/migration/pe/IDH-2019.xlsx

PNUD. (2020). La próxima frontera: desarrollo humano y el Antropoceno. Nota informativa para los países acerca del Informe sobre Desarrollo Humano 2020. https://hdr.undp.org/sites/default/files/Country-Profiles/es/PER.pdf

Sen, A. (2010). La teoría del desarrollo humano y sustentable: hacia el reforzamiento de la salud como un derecho y libertad universal. SciELO

México. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-45572011000100010

UPC. (2010). Amazonia. http://upc-yarina-tours.org/?static5/amazonia

Ortegón, E., & Pacheco, J. F. (2004). Metodología general de identificación, preparación y evaluación de proyectos de inversión pública. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Stiglitz, J. E. (2000). La economía del sector público (3.ª ed.). Antoni Bosch Editor.

Lahera, E. (2004). Política y políticas públicas (Serie Políticas Sociales N.° 95). Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). https://repositorio.cepal.org/handle/11362/6077

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 415-433
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/593wxw96

INCIDENCIA DESDE EL TERRITORIO: APORTES DE LA RED ECLESIAL PANAMAZÓNICA PARA EL ACTIVISMO POLÍTICO INDÍGENA TRANSNACIONAL DESDE LA RESISTENCIA

ADVOCACY FROM TERRITORY: CONTRIBUTIONS OF THE PAN-AMAZONIAN ECCLESIAL NETWORK TO TRANSNATIONAL INDIGENOUS POLITICAL ACTIVISM FROM RESISTANCE

Irene Isabelle Sofía Quezada Cáceres
Pontificia Universidad Católica del Perú
quezada.ii@pucp.edu.pe
https://orcid.org/0009-0006-9134-4651

Envío: 22 de marzo de 2026 *Aceptación: 12 de junio 2026* *Publicación: 31 de julio 2026*

Resumen

Frente a las amenazas y vulneraciones de la Amazonía, la Iglesia católica ha estado presente en la defensa y promoción de los derechos de los pueblos indígenas mediante nuevos mecanismos de incidencia política, con la finalidad de fortalecer su propia agencia. Se plantea así la formación de la red socioeclesial como nueva estructura transnacional a través de la

CC BY

Red Eclesial Panamazónica (REPAM), plataforma que articula a grupos religiosos y pueblos indígenas de los países amazónicos para la politización de los problemas indígenas desde los propios territorios e insertarse así en el debate público. En ese sentido, el artículo analiza a esta organización a través de uno de sus instrumentos centrales para su labor, la Escuela de Derechos Humanos, y muestra cómo la configuración de esta iniciativa promotora de la agencia de los pueblos indígenas amazónicos establece un modelo organizacional novedoso que transforma el activismo transnacional asociado tradicionalmente al orden y la jerarquía hacia la horizontalidad y el respeto a la autonomía. Se muestra así que la REPAM se establece como espacio institucional de fortalecimiento de las resistencias indígenas que busca constituirse como alternativa frente al extractivismo desde los territorios.

Palabras clave: iglesia católica, Red Eclesial Panamazónica, liderazgo indígena, redes transnacionales, incidencia política

Abstract

In the face of threats and violations against the Amazon, the Catholic Church has been present in the defense and promotion of the rights of Indigenous peoples through new mechanisms of political advocacy, to strengthen its own capacity for action. This has fostered the formation of a socio-ecclesial network as a new transnational structure through the founding of the Pan-Amazonian Ecclesial Network (REPAM), a platform that connects religious groups and Indigenous people from Amazonian countries to politicize Indigenous issues from within their own territories and thus participate in the public debate. In this sense, the article analyzes this organization through one of its central instruments, the School of Human Rights, and shows how the configuration of this initiative, which promotes the capacity for action of amazonian indigenous peoples, establishes a new organizational model that transforms transnational activism, traditionally associated with order and hierarchy, toward horizontality and respect for autonomy. It demonstrates that the Panamazonic eclessial network (REPAM) establishes as an institutional space to strengthen Indigenous resistance, seeking to constitute itself as an alternative to extractivism from the territories.

Keywords: catholic church, Pan-amazonic eclessial network, indigenous leadership, transnational network, political advocacy

1. Introducción

Durante los últimos años, la intensificación de las actividades extractivas ha causado daños irreparables en el territorio amazónico y graves violaciones a los derechos humanos de las comunidades indígenas que habitan en él. En este contexto de amenaza a sus condiciones de vida y supervivencia, se construye un proceso de acción colectiva desde la sociedad civil liderado por los propios afectados, para trasladar una serie de demandas de protección y defensa al sistema político institucional (Chiriff, 2022; Lucero, 2006; Yashar, 2005). En ese sentido, los actores indígenas se constituyen en sujetos históricos políticos con presencia activa en el debate público. Para ello, impulsaron diversos mecanismos de incidencia a lo largo de los años, lo que les permitió adquirir experiencia y relevancia como actores sociales.

Con el auge de la globalización, la reforma del sistema internacional y la visibilización de las demandas de los pueblos indígenas, se establecen nuevas herramientas para la defensa de sus derechos. Así, el proceso de institucionalización de la "causa indígena" ha generado una serie de instancias internacionales conformada por diversos foros e instituciones, en las que interactúan agentes sociales, elementos simbólicos, recursos jurídicos y estructuras de poder que sostienen su funcionamiento. El fortalecimiento de la organización de los pueblos indígenas como fuerza social y política permite consolidar un espacio de participación en estos organismos globales, lo que impulsa la creación de redes internacionales para sostener este trabajo de defensa y protección de sus derechos. De esta manera, se constituye un proceso de transnacionalización del movimiento indígena que adquiere visibilidad y genera incidencia a nivel internacional en estos nuevos espacios.

Este proceso ha marcado una nueva configuración de las formas de organización indígena, con la emergencia de nuevos discursos que abren oportunidades y nuevos actores que les apoyan y les otorgan nuevas herramientas para su acción. Entre ellos, uno de los que destaca es el rol de la Iglesia católica como aliada central de los pueblos indígenas. Inspirada en la 5ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe del 2007 en Aparecida, Brasil, la reflexión eclesial católica ha mantenido una preocupación ecológica y un llamado a la praxis desde el involucramiento eclesial en la causa indígena, desde iniciativas de acompañamiento realizado por comunidades de base hasta la participación institucional del Vaticano en las Conferencia de las Partes de la Convención de las Naciones Unidas

sobre el Cambio Climático (COP) con adhesión formal desde el 2022. Como fruto de este compromiso histórico eclesial, nace en el 2014 la Red Eclesial Panamazónica (REPAM), un espacio con una nueva forma de organización institucional: la red socioeclesial. Esta estructura busca articular diversos organismos sociales y eclesiales de la región panamazónica, en torno a una problemática común que se construye desde su presencia e interlocución con los pueblos originarios amazónicos en sus territorios, la cual trasciende las divisiones nacionales. A través de esta red, se ha consolidado una plataforma de acción transversal a nivel local, regional e internacional, y se ha constituido como eje central articulador del trabajo de la Iglesia católica para abordar la realidad de ocho países con territorio de ultramar que abarcan la selva amazónica de la región: Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Guyana, Guayana Francesa y Surinam.

En este marco de emergencia y fortalecimiento de las redes transnacionales indígenas, el artículo propone analizar el funcionamiento de la REPAM con la finalidad de identificar las dinámicas de continuidad y cambio en la organización del activismo político indígena transnacional y sus consecuencias en la práctica política indígena. En ese sentido, el estudio examina el proceso de formación de la red eclesial y los instrumentos para su funcionamiento. Para ello, se ha realizado un proceso de reconstrucción de hechos mediante entrevistas personales a dirigentes clave y miembros de la organización de la red, así como la revisión de documentos oficiales y memorias de encuentros internacionales producidos en el marco de las actividades de la propia red.

El artículo se divide en cuatro partes. La primera sección se enfoca en la reconstrucción del proceso de formación de la REPAM. La segunda parte desarrolla los principales resultados de estos procesos y profundiza en la práctica de los agentes sociales involucrados. La tercera analiza los resultados de la praxis de la REPAM y sus implicancias para la organización de los pueblos amazónicos. Finalmente, se presentan las conclusiones.

2. Constitución y estructura de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM)

La Red Eclesial Panamazónica busca recoger un proceso histórico de enraizamiento eclesial en la realidad amazónica, identificando las problemáticas centrales del territorio mediante el diálogo y la escucha con los pobladores indígenas. Se articula así un "proceso de construcción eclesial que se sustenta en la encarnación de la experiencia y de la vida entregada

desde el territorio, para poder fortalecerse y tener capacidades de incidir en ámbitos superiores. Es decir, es un proceso de abajo hacia arriba." (REPAM, 2014, p. 42). La formación de esta red transnacional nace entonces como una plataforma de articulación para conectar las diversas iniciativas locales de protección del territorio amazónico y defensa de los derechos de las comunidades indígenas con la práctica pastoral que diversos organismos y agentes eclesiales venían ya acompañando por muchos años, pero de forma dispersa a lo largo de toda la panamazonía. A partir de estas vivencias, se identifican los problemas centrales de amenaza y violencia que afectan directamente a las comunidades amazónicas y los territorios que habitan, así como la insuficiencia y fragilidad de estas iniciativas implementadas. Por ello, surge la necesidad de fortalecerlas para sostenerlas y enfrentar este desafío de manera efectiva. En ese sentido, al identificar en este diagnóstico el grave estado de los derechos humanos en la Amazonía y la aceleración de estos desafíos con el auge del neoliberalismo, se reconoce la necesidad de definir una estrategia de acción conjunta de defensa y protección, propuesta directamente por los pueblos originarios afectados.

Así, en septiembre de 2014 nace oficialmente la REPAM en un encuentro en Brasilia. Esta iniciativa ya se había propuesto anteriormente, impulsada desde el 2013 por el Departamento de Justicia y Solidaridad (DEJUSOL) de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), el cardenal Claudio Hummes, presidente de la Comisión para la Amazonía de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) y el Secretariado Latinoamericano y del Caribe de Cáritas –SELACC (REPAM, 2014). Sin embargo, dada la concordancia con el mensaje del Papa Francisco y su interés por impulsar el cuidado de la Amazonía; manifestado posteriormente en documentos eclesiales como la encíclica Laudato Si en el 2015 o Querida Amazonía en el 2020, y la convocatoria en el 2018 al Sínodo de la Amazonía; la REPAM encuentra en el inicio de su pontificado una ventana de oportunidad para su creación, e inclusive para su sostenimiento en el tiempo.

La REPAM construye un modelo organizacional que parte de la diversidad de experiencias pastorales de la iglesia en la Amazonía y responde a las particularidades de cada una de ellas mediante la articulación conjunta presente en la fundación de la red. Ello resulta fundamental para el planteamiento de acciones comunes viables y eficaces, unificando las diversas acciones dispersas ya existentes en el territorio, para una acción conjunta más sólida. Para este fin, se plantea como tarea principal el recojo de información

de las bases con los pueblos indígenas, con el objetivo de generar estrategias específicas de incidencia. Es decir, se busca conocer en profundidad la realidad amazónica para actuar de acuerdo con sus necesidades y problemáticas.

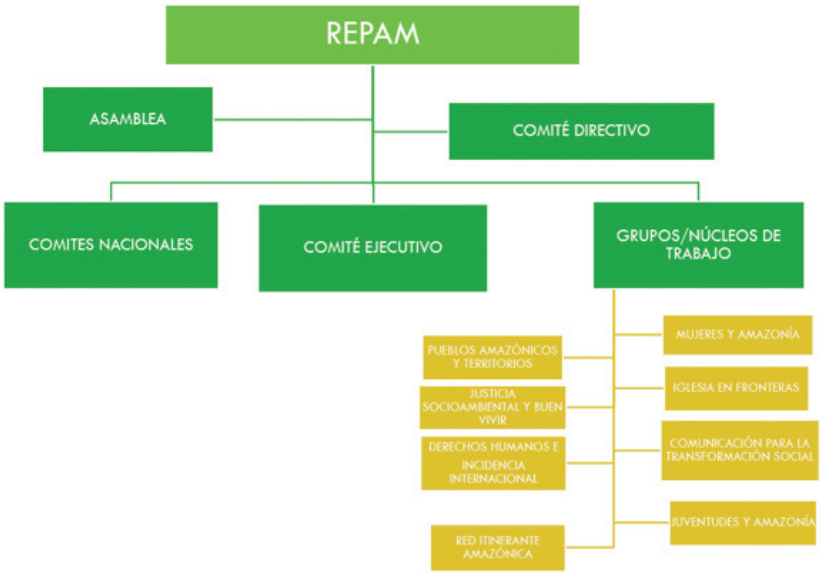
La red propone una estructura organizativa que busca promover la participación y un funcionamiento dinámico. Para ello, se establecen los siguientes organismos: la Asamblea, el Comité Directivo, los Comités Nacionales, el Comité Ejecutivo y los núcleos temáticos. La asamblea es el órgano máximo de autoridad y se compone de las diversas instancias eclesiales de la red y aliados. El Comité Directivo está conformado por los representantes de las cuatro instituciones impulsoras de la red, los responsables de la REPAM en cada país y la Secretaría Ejecutiva. Es el órgano encargado de la coordinación general de la red. Por su parte, los Comités Nacionales representan a sus respectivos países en los ámbitos regional e internacional y dinamizan el trabajo territorial en cada uno de ellos.

El Comité Ejecutivo está integrado por los secretarios ejecutivos de las cuatro instituciones eclesiales coordinadoras, asesores especializados y delegados especiales. Entre sus principales funciones se encuentran la representación de la red ante otras instancias institucionales, la gestión de recursos y el diseño de su plan de actividades.

Finalmente, los núcleos temáticos son equipos de trabajo conformados por miembros de la REPAM de acuerdo con sus áreas de interés o experiencia. Estos desarrollan acciones especializadas, proponen iniciativas vinculadas al quehacer de la red y contribuyen al cumplimiento de sus objetivos.

En la actualidad existen ocho núcleos temáticos: Comunicación para la transformación social, Derechos humanos e incidencia internacional, Iglesia en fronteras, Justicia socioambiental y buen vivir, Juventudes y Amazonía, Mujeres y Amazonía, Pueblos amazónicos y territorios y Red itinerante amazónica. Se presenta a continuación el organigrama de la REPAM.

Figura 1. Organigrama de la REPAM



Fuente: Elaboración propia, a partir de la Memoria del Encuentro Fundacional (2014)

La estructura de la REPAM busca desarrollar la capacidad de tender puentes con diversos espacios eclesiales y otros ámbitos civiles o políticos, articular procesos conjuntos y trazar horizontes comunes. Ello genera una nueva praxis de trabajo y organización en la Amazonía. Esta propuesta integradora aterriza los espacios de colaboración para incluir y no deshacer las acciones de trabajo previas que ya se vienen realizando, y además genera una dinámica horizontal y simétrica en su funcionamiento.

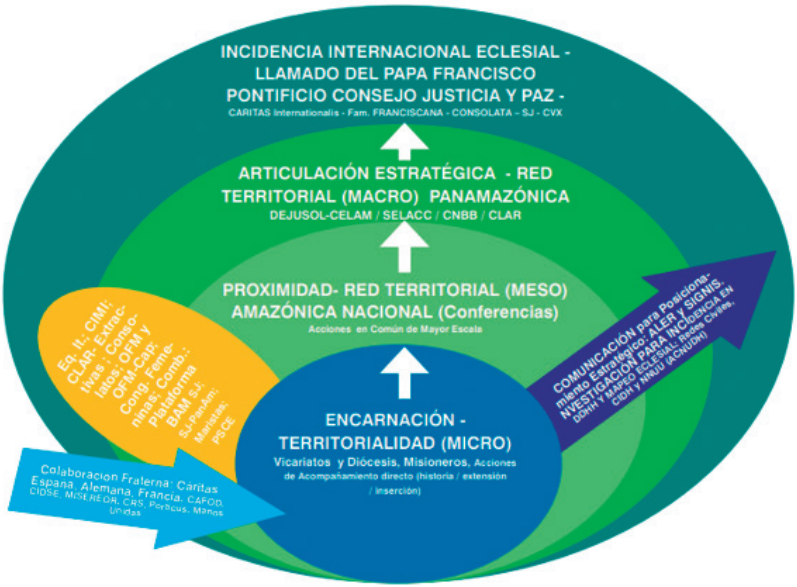
Otro aspecto importante de la organización de la red es su composición (véase fig. 2). Como se mencionó anteriormente, la REPAM está formada principalmente por actores pertenecientes a la iglesia, quienes le otorgan una impronta eclesial marcada por una lectura de la realidad basada en una serie de valores presentes en la doctrina social de la iglesia. No obstante, en la red también se incorpora a otros actores no eclesiales que comparten la misión y los valores fundacionales de la red, comprometidos a contribuir y fortalecer esta tarea de defensa. En la REPAM participan diversos miembros actores locales e internacionales de diversos ámbitos (academia, política, sociedad civil) que tienen presencia en el espacio público y trayectoria reconocida: ONG, universidades, organizaciones sociales, instituciones de cooperación

internacional y otros organismos que asumen la causa indígena desde la sociedad civil.

Asimismo, destaca la presencia de actores indígenas y no indígenas en la red. Si bien la iniciativa es impulsada inicialmente por agentes eclesiales no indígenas, el reconocimiento del liderazgo indígena y la lucha histórica sostenida por ellos integra a estos actores a la red como protagonistas de la misión y centro de su acción. Así, la revisión de la composición de la REPAM evidencia la pluralidad de sus miembros, marca la identidad de la red y establece un vínculo entre la espiritualidad cristiana y el cuidado ecológico. Ello define su línea de acción.

La visión de la red articula tres niveles que parten de lo local y culminan en la dimensión internacional. Ello surge del interés por visibilizar la cuestión indígena desde su posición de influencia en el sistema internacional como organización eclesial. Por ello, esta red se constituye en puente de intermediación entre la institucionalidad internacional, nacional y los diversos grupos de la sociedad civil presentes en la Amazonía, como se observa en el siguiente gráfico.

Figura 2. Composición de la REPAM



Fuente: REPAM (2014)

Para aterrizar la acción de la red, se plantean 4 ejes de acción que consolidan su actividad: la comunicación política estratégica, los pueblos indígenas y vulnerables, la investigación y la incidencia internacional desde los derechos humanos. Desde estos ejes, la REPAM enfoca su acción en la visibilización y consolidación de los pueblos indígenas como agentes políticos, identificando sus problemáticas y buscando posicionar sus demandas, necesidades y propuestas en la agenda pública. Así, se establece como centro la protección de los derechos de los pueblos indígenas como principales protectores ambientales y defensores de sus territorios.

3. Funcionamiento e instrumentos de acción de la REPAM

La propuesta organizativa constituye la defensa de los derechos indígenas en el núcleo transversal de toda la acción de la red y se posiciona como tema central de toda su estructura organizativa, para transformar la realidad amazónica mediante la acción ciudadana y la defensa de los derechos humanos. Se reconoce la importancia jurídica del derecho como herramienta y mecanismo de protección, así como el manejo y uso de estos conocimientos para generar incidencia. Además, se identifica como requerimiento el fortalecimiento de la formación política y el apoyo a la sociedad civil organizada.

Tras este análisis, se crea al año siguiente la Escuela de Derechos Humanos (EDH), una herramienta formativa que busca generar un espacio de compartir de experiencias para el acompañamiento y la formación de estrategias conjuntas de protección ante la vulneración de derechos humanos en las comunidades amazónicas. Debido a este elemento articulador que presenta la EDH, para adentrarse en el funcionamiento de la REPAM, el estudio se enfoca en la EDH como instrumento de acción principal de la red.

La EDH establece una propuesta formativa basada en 4 pilares centrales: la narración de la realidad, la interrelación de los DDHH, el análisis jurídico y propuestas de políticas públicas y normativas. Así, se parte desde la escucha de la vivencia comunitaria de la vulneración de sus derechos y culmina en un ejercicio propositivo para la transformación de la realidad y reparar los daños que se viven en ella (REPAM, 2018). Se establece para ello una metodología participativa que propone un proceso analítico de la realidad desde los mismos actores, evaluando sus posibilidades de transformar esta realidad y fortalecer sus capacidades para conseguirlo.

Respecto a los aspectos técnicos y logísticos de la Escuela relacionados con los actores involucrados en el proceso de implementación, se puede decir

lo siguiente. En primer lugar, es importante mencionar que la Escuela presenta una convocatoria dirigida a personas con un perfil específico, un nivel de legitimidad y capital social a nivel local ya adquirido, y que presentan un caso concreto de vulneración de derechos que buscan denunciar. Para ello, la convocatoria se realiza mediante la formación de duplas compuestas por el líder comunitario amazónico y un agente pastoral que lo convoca a participar de la escuela y lo acompaña durante todo el desarrollo del proceso de defensa en el territorio. Esta propuesta permite realizar un seguimiento personalizado a cada participante, desarrollando cada caso presentado desde su raíz. Asimismo, con representatividad local, el participante cuenta con apoyo en todo el proceso de denuncia al cual se busca llegar al final de la etapa formativa y permite replicar todo el conocimiento y herramientas prácticas con los demás miembros de su comunidad, generando un proceso de aprendizaje colectivo.

Otro eje de la EDH es la generación de alianzas entre los actores eclesiales y otros actores políticos con un fuerte peso institucional. Una de estas vinculaciones clave es el convenio de la red con la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). La coordinación con este actor institucional genera un canal de acceso directo y con influencia de los pueblos indígenas para la atención de sus necesidades. De igual manera, esta articulación brinda acceso a diversos recursos que complementan y potencian las estrategias y la organización desarrolladas colectivamente en las mismas comunidades para hacer frente a estos agravios sistemáticos a los que se enfrentan cotidianamente.

Como producto final, la Escuela elabora un Informe Regional sobre las Violaciones de Derechos Humanos que recoge todos los casos desarrollados durante el programa formativo. A partir de ello, se presentan una serie de recomendaciones para proceder en cada caso concreto. Se realiza entonces una sistematización de las experiencias, junto con una propuesta de solución. Así, se establece un proyecto de acción concreto orientado hacia las estructuras institucionales para transformar su realidad desde su propia experiencia ciudadana, siendo protagonistas de este proceso.

4. Contribuciones de la EDH desde la experiencia práctica de los actores

A través de sus 4 ediciones, la EDH ha logrado establecer espacios de formación, articulación y participación que ha permitido generar incidencia a distintos niveles: internacional, nacional y local. Estos procesos han contribuido al cumplimiento de los compromisos de la REPAM en su conjunto con

el cuidado de la casa común y transformar las prácticas pastorales y sociales panamazónicas desde la ecología integral. A continuación, se muestran los frutos de esta propuesta de la red para la acción e incidencia.

El programa formativo de la escuela ha permitido, en primer lugar, construir un proceso de reconocimiento y fortalecimiento del elemento comunitario mediante recursos simbólicos. Laura Milagros, participante de la tercera edición de la EDH del Vicariato de Puerto Maldonado, Perú, afirma: "Al conocer los casos pude comprobar lo difícil que es la realidad a la que se enfrenta cada uno aquí, una realidad que a veces sólo imaginamos. Espacios como éste ayudan a fortalecer los grupos humanos y a que nuestras voces sean escuchadas". En ese sentido, el enfoque colectivo para el aprendizaje ha permitido a los líderes indígenas identificar aspectos comunes que no se dan únicamente en su territorio o en su país, y reconocer y tomar conciencia de una visión regional y global. Como enfatiza la coordinadora de Incidencia Internacional de la REPAM: "[...] no es el caso de Perú, Ecuador o Bolivia, sino que los casos que van a la escuela son uno ya, entonces los indígenas ya ven el caso de todos como propio". El intercambio de experiencias que construye este espacio permite consolidar una identidad panamazónica con una visión común y afín, al observar que los desafíos a los que se enfrentan cotidianamente no son sólo individuales, sino compartidos como amenazas presentes en toda la Amazonía. Ello impulsa la urgencia de actuar frente a estas amenazas de manera conjunta. Se reconoce así que la colectividad permite generar una respuesta con mayor fuerza, superando la dispersión geográfica que generan acciones debilitadas.

Otro de los aportes de la REPAM ha sido la participación en espacios internacionales tanto en la Organización de las Naciones Unidas (ONU) como en la Organización de los Estados Americanos (OEA). La REPAM ha participado durante los últimos 6 años del Foro de Naciones Unidas para la Cuestión Indígena en Washington, donde grupos de entre 5 y 6 representantes líderes han podido entablar diálogos con figuras internacionales de alto nivel como el Relator Especial para las Cuestiones Indígenas. Todos los años, al finalizar la etapa formativa de la Escuela desde el 2017, una delegación de la REPAM protagonizada por los líderes indígenas asiste a este espacio para presentar y denunciar sus casos de vulneración ante los Estados de la ONU.

Un grupo de líderes egresados de la EDH ha presentado sus casos acordes con las temáticas establecidas en cada sesión anual del Foro. Entre

ellas se encuentran Jeremías Mura, del pueblo Mura (Brasil); Verónica Grefa, del pueblo kichwa, y Elvira de Jesús Arévalo Ordóñez, de la comunidad de Tundayme (Ecuador); así como Alberto Ynuma, del pueblo amahuaca, y Augustina Mayán Apikai, del pueblo awajún, en representación del Perú (REPAM, 2021).

Se ha contado además con la participación de los Relatores Especiales de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: Victoria Tauli-Corpuz (2018-2020) y Francisco Cali (2020-2024). Desde el equipo técnico de la REPAM, se han podido entablar audiencias especiales con esta figura de gran relevancia, para presentarles la gravedad de la situación e impulsar desde estos organismos internacionales intervenciones, garantizar la implementación de los derechos indígenas establecidos en la ley y la participación de los líderes indígenas en los espacios de decisión.

Así también, se han llevado a cabo audiencias ante la CIDH para el traslado de demandas de las comunidades amazónicas. Con los informes y sistematización de los casos se construyen procesos de denuncia para ser presentados ante la CIDH. Se busca así el fortalecimiento de denuncias de los pueblos indígenas acompañando en el proceso jurídico de las mismas, y presentar las recomendaciones propuestas por ellos como resultado del proceso formativo.

Asimismo, otro elemento fundamental posibilitado por la REPAM es la promoción de liderazgos inclusivos y representativos a partir de todos los conocimientos técnicos y herramientas prácticas promovidas con todos los participantes. Desde la coordinación de la EDH se indica lo siguiente: "Algunos líderes que han pasado por la Escuela tienen ahora cargos interesantes en distintos espacios: están a cargo de áreas de derechos humanos en espacios muy fuertes de la Iglesia. Por ejemplo, en el CELAM tenemos una compañera que es parte del área de derechos humanos. En otros países también son responsables de áreas de derechos humanos. (La formación) les ha ayudado mucho a nivel profesional para asumir responsabilidades [...]. La escuela les ha ayudado a hacerse visibles, manteniendo contactos con otros agentes." Se establece en ese sentido un ejercicio de autorrepresentación que posiciona a los pueblos indígenas como actores que influencian el debate público y que están presentes en la toma de decisiones. En este proceso, el papel de los agentes pastorales es clave, pues identifican que su rol acompañante permite a las comunidades ser sus propios portavoces. Así lo afirma uno de los miembros de las duplas que participa en el programa

formativo: "Somos personas que empoderamos a las comunidades para que ellas puedan presentar sus casos. Los acompañamos en este proceso como parte técnica, y ellos son los voceros de sus propias comunidades. Demanda más tiempo, pero cuando se presentan ante una institución, ya tienen un esquema de cuáles son sus prioridades". De esta manera, se evidencia que la formación recibida contribuye a los líderes indígenas al desarrollo de sus capacidades de representación, negociación y liderazgo, fortaleciendo el ejercicio de su agencia política.

Este resultado también ha impulsado el fortalecimiento de la autonomía indígena. El comité directivo que lidera esta iniciativa ha incorporado a los propios líderes indígenas en esta tarea, buscando en el mediano plazo transferir completamente esas funciones a ellos. La coordinadora del equipo de incidencia internacional explica: "Yo he participado en todas las escuelas dando el módulo de incidencia política. En la tercera y en la cuarta escuela, la idea es que alguna de las personas egresadas de la escuela sea la que imparta; en la cuarta escuela, ya no estaría impartiendo el módulo, sino una persona que ha sido formada por las escuelas". La coordinadora actual de la escuela añade: "Yo he sido parte de la primera edición de la escuela". Esta asunción de funciones constituye a la EDH en un instrumento de autogestión indígena. En ese sentido, la REPAM se convierte en una herramienta de organización y acción protagonizada y liderada por los indígenas para la defensa de sus propios intereses, en colaboración con los agentes eclesiales en el territorio panamazónico.

5. Aportes de la REPAM para el activismo político indígena transnacional

A partir de los frutos visibles de la REPAM destacados en el apartado anterior, se analiza la labor de la red y la relevancia de sus aportes para el activismo político indígena transnacional.

Como red transnacional, siguiendo a Keck y Sikkink (1998), a partir de la vinculación de actores internacionales y nacionales con valores compartidos centrados en la defensa de los pueblos amazónicos, la REPAM configura un acceso a canales con amplia capacidad de influencia que no podrían obtener por sí solos, para presionar y garantizar su cumplimiento en el territorio panamazónico, tanto a nivel internacional como en sus repercusiones nacionales. Para ello, se establece un relacionamiento conjunto entre todos los actores de la red, quienes, excluidos del sistema formal, construyen estrategias de cooperación para el ingreso de sus demandas al

sistema y defienden estos intereses comunes para ser atendidos y obtener respuestas a sus problemáticas.

En el espacio de intercambio y articulación que promueve la red, destaca la relación de los pueblos amazónicos con los agentes eclesiales. A partir de la experiencia compartida y el acompañamiento a los procesos de luchas por la defensa del territorio, los actores eclesiales reconocen y cuestionan el rol de subordinación de los pueblos indígenas en el sistema político. Además, reconocen la fuerza institucional que provee la iglesia para fortalecer su acción política. Por ello, se establece un relacionamiento basado en el diálogo y horizontalidad, donde los miembros eclesiales ponen a disposición sus recursos, estrategias y discursos de la causa indígena para fortalecer la acción política de los actores indígenas en defensa de sus derechos y cumplimiento de la normativa internacional de sus estados nacionales. Siguiendo el anuncio profético de la Iglesia y el llamado a promover la igualdad y la dignidad humana, propio de su identidad cristiana, los actores eclesiales se constituyen en agentes intermediarios y asumen un rol de enlace que conecta los liderazgos indígenas y los tomadores de decisiones. Frente a estas disparidades de poder que se reproducen en algunos casos entre estos agentes mediadores (Cheng et al., 2021), estas nuevas prácticas de los agentes eclesiales transforman las dinámicas tradicionales en la Amazonía, marcadas por el colonialismo y las relaciones de poder asimétricas, hacia nuevas formas de ejercicio de poder desde el servicio.

En ese sentido, este modelo de red socioeclesial genera nuevas instituciones y prácticas políticas en la Amazonía que rompen con el ciclo de reproducción de las prácticas coloniales que persisten en la actualidad. Este cambio es fundamental para el activismo transnacional indígena pues permite establecer una vía para el ejercicio pleno de sus derechos formales, con herramientas que fortalecen sus capacidades de liderazgo e incidencia para sostener su organización. Esta estructura permite a los pueblos indígenas fortalecer su posicionamiento en el espacio público global e insertarse como actores protagonistas en la toma de decisiones. Así, la configuración de la REPAM establece un modelo institucional que genera implicancias no solo a nivel organizacional sino también a nivel político, pues rompe con jerarquías de poder y abre posibilidades de una distribución más equitativa y horizontal a través de nuevas dinámicas y relacionamiento entre los actores sociales de la red. Estos aportes impactan a nivel eclesial, enriqueciendo la reflexión teológica y pastoral con las experiencias y cosmovisiones amazónicas (López,

2025). La reconfiguración de estructuras y el cambio de relacionamiento hacia una dinámica horizontal plantea una recomprensión de la cuestión de la autoridad en la iglesia. Estos alcances y reflexiones nutren la comprensión del proceso sinodal de la iglesia y el camino de conversión eclesial, y permiten asumir su compromiso profético en el mundo.

Siguiendo el paradigma eclesial de encarnación territorial, la iglesia asume la agenda panamazónica y adquiere una presencia activa para posicionar estas demandas en la esfera pública (Lucar, 2022). La REPAM surge como resultado de la formalización de estas dinámicas de articulación tejidas en el territorio ya existentes, que recogen y construyen una agenda y ruta de acción.

Al construir una dinámica organizacional que parte de un enfoque territorial y comunitario, la praxis de la REPAM pone en el centro a los pueblos indígenas como actores políticos vulnerados. Este aspecto distingue el trabajo de la REPAM de otras redes transnacionales. Esta red no se constituye como portavoz de los pueblos indígenas, sino como canal de visibilización en la esfera global de las demandas que nacen de los mismos pueblos indígenas. En ese sentido, se establece como una institución para la incidencia política de las demandas de defensa de los derechos de los líderes indígenas, donde se colocan como actores protagonistas con poder de decisión. La novedad de esta forma de organización es la constitución de un espacio que potencia a los actores indígenas para actuar globalmente, respetando su cosmovisión y epistemologías como elementos centrales de esta praxis. Así, se logra superar "la invisibilización de los propios dirigentes" (Morillo, 2018, p. 69), ampliando su marco de acción y fortaleciendo su nivel de agencia, es decir, su capacidad de autodeterminación.

La REPAM entonces se consolida como una herramienta que brinda fuerza organizacional provista por una institucionalidad eclesial ya consolidada para la movilización e incidencia indígena. Este aporte es fundamental para la constitución de los pueblos indígenas como sujetos políticos, brindándoles una serie de herramientas prácticas que promueven su incidencia política en el espacio público. Esto permite fortalecer, por un lado, su participación, y por el otro, su protagonismo en las tomas de decisiones, asumiendo cargos y adquiriendo derecho a voto en algunas instancias internacionales. Este proceso facilita el acceso a los pueblos indígenas al marco institucional legal y político necesario para la resolución de sus demandas como ciudadanos, pero al que se encuentran limitados debido a las brechas existentes para su ejercicio político. Por ello, el desarrollo de esta nueva estructura abre una

ventana de oportunidad a los pueblos amazónicos que permite posicionar sus capacidades de negociación y amplía sus mecanismos de acción dentro de las dinámicas institucionales del sistema.

Asimismo, el establecimiento de esta nueva forma de organización impulsa nuevas formas de representación en el activismo transnacional. La dimensión formativa que impulsa la estructura permite el desarrollo de una representación de los liderazgos indígenas en clave de capacidades y autonomía. Las herramientas técnicas y prácticas que se les brindan a los liderazgos indígenas fortalecen el ejercicio de su agencia política para elegir su propio camino de vida, influir en su entorno y ser agentes de cambio, siguiendo el enfoque de capacidades de Amartya Sen (2000). La aplicación de este enfoque de desarrollo humano aterrizado en una estructura organizacional como la REPAM permite operativizar estos elementos abstractos y pasar del plano metafísico a lo concreto, impactando directamente en el proceso de organización de las comunidades amazónicas y sus condiciones de vida.

6. Conclusiones

A partir del estudio del caso, se presentan las siguientes conclusiones. En primer lugar, se muestra que la REPAM se posiciona como un nuevo modelo organizacional que recoge las diversas experiencias de lucha por el territorio y las institucionaliza en un espacio. La praxis de la REPAM impulsa una estructura que busca superar la lógica de poder que invisibiliza a las comunidades amazónicas y lo redistribuye en beneficio suyo, descentraliza la autoridad y permite recuperar la presencia de los movimientos sociales indígenas con nuevos mecanismos de incidencia a una mayor escala. Este proceso transforma la dinámica tradicional de transnacionalización del activismo político indígena mediante una nueva estructura gubernamental basada en un poder alternativo que incentiva nuevos liderazgos y promueve su capacidad de agencia. Se promueve así una transformación del orden internacional con la participación de los pueblos originarios amazónicos y el reconocimiento de su liderazgo, sus saberes y sus propias formas de organización local. Partiendo de este proceso, las REPAM de cada país permiten conectar las realidades locales particulares y traer esas especificidades al nivel internacional para que se tomen en cuenta y puedan responder a esta diversidad.

La constitución de la REPAM además muestra la relevancia de la participación de las bases en un proceso de formación institucional. El punto

de partida de la realidad concreta de los territorios, el diagnóstico de las prioridades y la escucha de los actores locales han permitido sostener esta organización en el tiempo y generar sus resultados positivos. El proceso de construcción de abajo hacia arriba no sólo genera una inversión en las dinámicas de poder, sino que al dialogar con la realidad social permite establecer una institucionalidad y normatividad eficaz que responde a sus desafíos. Esto brinda a la estructura formal herramientas para el cumplimiento y seguimiento de sus objetivos y superar la formalidad de papel.

La dimensión transformativa y estructural que se propone desde este instrumento institucional coloca a la REPAM como una corriente de resistencia desde la rama eclesial frente al sistema extractivista que opera en la Amazonía, brindando apoyo político a los pueblos indígenas como actores políticos centrales en la defensa de sus territorios y estableciendo un modelo alternativo a partir de las experiencias locales de resistencia. Esta misión responde a los procesos eclesiales en los que el servicio y la construcción de una iglesia con rostro amazónico cobran una centralidad en el debate eclesial, en sintonía con la Encíclica "Laudato Si" y la exhortación apostólica "Querida Amazonia"

La construcción de esta plataforma ha permitido generar conexiones entre actores con el mismo propósito y fortalecer la acción colectiva organizada por la defensa de derechos indígenas y cuidado del territorio amazónico mediante el compartir de recursos. La base organizativa del proceso ha permitido generar avances progresivos significativos que se han destacado como resultado de las acciones de incidencia. En definitiva, este modelo organizacional reconfigura el activismo transnacional tradicional con nuevos mecanismos de incidencia, formas de organización desde la autorrepresentación indígena y una recomprensión del poder como servicio que establece nuevas formas de relacionamiento y transforma el orden social vigente.

Estos aportes sociales también inciden en la comunidad eclesial. La REPAM ha desempeñado un papel fundamental en la respuesta eclesial al clamor de la tierra y, como se detalló anteriormente, ha sido la imagen visible de la Iglesia amazónica en su territorio. Desde la perspectiva de la territorialidad amazónica, se desarrolla una identidad eclesial panamazónica que refleja la riqueza cultural, étnica y geográfica de la región.

Desde la perspectiva eclesial, la praxis de la REPAM ha contribuido significativamente al quehacer sinodal de la Iglesia. El modelo estructural que propone la REPAM promueve una distribución más equitativa del poder

y la consolidación de una autoridad descentralizada en la Iglesia. Asimismo, la transformación de estructuras impulsada por la red pone en el centro la superación del clericalismo y ruptura de jerarquías, así como la necesidad de estructuras eclesiales flexibles y colaborativas que permitan una mayor adaptabilidad a las realidades locales, y por ende una acción pastoral más efectiva.

Esta propuesta de trabajo muestra el potencial transformador de la Iglesia. Al estar presente en los territorios más olvidados y vulnerables, como la Amazonía, la Iglesia se convierte en un agente de cambio, promoviendo la justicia social, la dignidad humana y el respeto a la creación. Este modelo ha impulsado la formación de otras redes de la Iglesia católica en diversas partes del mundo, como la Red Eclesial Ecológica Mesoamericana (REMAM) y la Red Eclesial Gran Chaco y Acuífero Guaraní (REGCHAG), ambas presentes en la zona centroamericana del continente. Así, esta propuesta eclesial brinda un nuevo modo de ser iglesia y nuevos marcos de acción para comprender y realizar la misión de la iglesia, respondiendo a los desafíos que enfrentamos en la actualidad. En ese sentido, este modelo eclesial abre nuevos signos de esperanza para el mundo de hoy.

Referencias bibliograficas

Cheng, H., Wang, Y., Ma, P., & Murdie, A. (2021). Communities and brokers: How the transnational advocacy network simultaneously provides social power and exacerbates global inequalities. *International Studies Quarterly*, *65*(3), 724–738. https://doi.org/10.1093/isq/sqab037

Chiriff, A. (2022). Gobernanza y territorios indígenas: Cambios, permanencias y redefiniciones. En A. Castro & M. I. Merino-Gómez (Eds.), *Desafíos y perspectivas de la situación ambiental en el Perú: En el marco de la conmemoración de los 200 años de vida republicana* (pp. 46-61). INTE-PUCP. https://doi.org/10.18800/978-9972-674-30-3.002

Keck, M., & Sikkink, K. (1998). *Activists beyond borders: Advocacy networks in international politics*. Cornell University Press. https://web.stanford.edu/class/polisci243b/readings/v0002555.pdf

López, M. (2025). La sinodalidad en la práctica: La experiencia de la REPAM como camino profético de escucha y transformación territorial. *Revista Iglesia Viva, 303*(3), 79-86. https://observatoriosinodalidad.org/wp-content/uploads/2026/02/La-sinodalidad-en-practica.La-experiencia-REPAM.IglesiaViva2025.pdf

Lucar, L. (2022). *Iglesia con rostro amazónico: Presencia pública de la Iglesia católica peruana mediante la agenda panamazónica desde la conferencia de Aparecida hasta "Querida Amazonía" (2007-2020*) [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú]. https://tesis.pucp.edu.pe/server/api/core/bitstreams/3d745a1a-fc98-46a1-b9b2-825e232d6184/content

Morillo, A. (2018, 14 de mayo). *La REPAM afina estrategias para la defensa de los derechos humanos en la Amazonía*. Vida Nueva Digital. https://www.vidanuevadigital.com/2018/05/14/la-repam-afina-estrategias-para-la-defensa-de-los-derechos-humanos-en-la-amazonia/

REPAM. (2014). *Memoria del encuentro fundacional*. https://www.repam.net/es/wp-content/uploads/2021/08/Memoria.Encuentro.Fundacional.REPAM_.Sept_.2014.pdf

REPAM. (2018). *Primer informe regional de vulneración de derechos humanos en la Panamazonía*. [https://www.repam.net/es/wp-content/uploads/2021/08/Memoria.Encuentro.Fundacional.REPAM_.Sept_.2014.pdf]

REPAM. (2021, 19 de abril). *Pueblos indígenas de la Amazonía en el Foro de Naciones Unidas*. https://redamazonica.org/2021/04/pueblos-indigenas-de-la-amazonia-en-el-foro-de-naciones-unidas/

Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Planeta Editorial. https://indigenasdelperu.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/09/desarrollo_y_libertad_-_amartya_sen.pdf

Yashar, D. (2005). *Contesting citizenship in Latin America: The rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. Cambridge Universityhttps://pestuge.iliauni.edu.ge/wp-content/uploads/2017/12/Yashar-Deborah-Contesting-Citizenship-in-Latin-America.pdf

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 435-443
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/zgscfd57

RESEÑAS

Pita Zilbert, Renato. *El sueño del tigre achuar. Testimonio y recuerdos del líder indígena Tomás Maynas Carijano*. Lima: Grupo Internacional del Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), 2024.

Es innegable el reciente interés por publicar testimonios biográficos o autobiográficos de personajes vinculados a pueblos originarios de la Amazonía (Tabo 2008, Díaz Peña, H. L.*et al* 2017, Chanchari y Badani 2020, Casanto *et al*. 2022, Tuesta y Cárdenas 2022). Uno de los principales objetivos de estos textos es dar a conocer la voz de los verdaderos protagonistas de una historia indígena que se está develando recientemente. Las estrategias discursivas son variadas, no siempre hay una sola; unas predominan más que otras y utilizan un enfoque interdisciplinario (historia, etnografía, etnohistoria, literatura), siempre con la ayuda de intermediarios que provienen de las ciencias sociales o de la literatura.

El surgimiento de estos textos inicia cuando Wroughton (1953) relató la vida de un kakataibo en *Bolívar Odicio, el cashibo civilizador*. Posteriormente Eakin (1980) publicaría *Nuevo destino: The life story of a Shipibo bilingual*, la biografía sobre un profesor bilingüe shipibo, el antropólogo Fernández (1986) aportó *Para que nuestra historia no se pierda: testimonio de los ashaninca y nomatsigenka sobre la colonización de la región Satipo-Panago* donde la historia de estos pueblos arawak es el centro de la obra seguido de *War of Shadows* (1993) junto con

CC BY

Michael Brown, en una versión inglesa, que recientemente ha visto una segunda edición, ahora en castellano (2024).

Una serie de autobiografías de líderes asháninka y nomatsigenka apareció editada por Hanne Veber (2009). Sin embargo, no hay trabajos sobre historias de vida de mujeres, salvo *Koshi Shinaya Ainbo, El testimonio de una mujer shipiba* de Valera y Valenzuela (2005). Luego, quien, junto con su hijo, el sociólogo Héctor Sueyo (2018), dan a luz a uno de los documentos autobiográficos más notables sobre el pueblo harakbut: *Soy Sontone. Memorias de una vida en aislamiento*. Es en el marco de esta tradición testimonial amazónica donde se sitúa Pita Zilbert quien cuenta con una experiencia sostenida en el contexto de las luchas indígenas en esa zona en la Amazonía, a las que ha acompañado en los últimos años desde diferentes plataformas con *El sueño del tigre achuar. Testimonio y recuerdos del líder indígena Tomás Maynas Carijano* (Pita Zilbert, 2024), obra que continúa el esfuerzo por registrar las memorias indígenas desde la voz de sus propios protagonistas.

A modo de crónica histórica la obra aborda la vida de Tomas Maynas Carijano, líder achuar, con base en entrevistas hechas a quienes conocieron al líder: parientes, colegas o solo comuneros, el libro se organiza en diecisiete breves secciones. Está precedido por una introducción escrita por Alberto Chirif, un prólogo del autor, glosario, álbum fotográfico y bibliografía.

Tomás Maynas Carijano desempeñó un papel fundamental en la resistencia del pueblo achuar frente a la explotación petrolera iniciada en sus territorios desde la década de 1970. Participó activamente en la defensa de los derechos territoriales de su pueblo y contribuyó a la formación de nuevas generaciones de líderes que continúan esta lucha en la actualidad. Su trayectoria es especialmente recordada por haber encabezado las movilizaciones achuar en los lotes 1AB y 8, las cuales culminaron con la firma del Acta de Dorissa en 2006, un hito en las negociaciones entre las organizaciones indígenas, el Estado y las empresas petroleras.

El autor organiza los testimonios a través de varias voces: hijas o hijos del apu, nietos, y destacados miembros de la comunidad achuar

e incluso la voz del mismo líder en una breve entrevista. Muchos aspectos de su vida son recordados por familiares cercanos o dirigentes. Algunos testimonios han sido tomados en la lengua original, con la mediación de traductores. Hombres y mujeres prestan su voz y sus recuerdos para preservar la memoria de quien defendió a su pueblo y quien diera al mundo una muestra del valor del *ethos* achuar.

La importancia de los sueños es uno de los ejes articuladores en esta crónica donde aparecen innumerables veces. El libro podría ser catalogado como una crónica testimonial, pues los discursos provienen de la memoria personal de los entrevistados que luego se complementan con el valioso archivo fotográfico que aparece al final del libro. Los achuar ubican sus territorios en la provincia Datem del Marañon, región de Loreto en el Perú. Son conocidos como *Shuar* en el Ecuador. Se reconocen a sí mismos como 'gente de la palmera aguaje'. Viven en las orillas de los ríos Huansaga, Manchari, Huitoyacu, Pastaza y sus afluentes; sin embargo, aquellos que viven en las orillas del río Corrientes también se autodenominan *shiwiar*. Ellos hablan una lengua que lingüísticamente es clasificada en la familia jíbaro. Es preciso notar que el vocablo "jíbaro" es una voz ajena al pueblo y que más bien tiene una connotación negativa que ha sido desterrada del uso en distintos congresos indígenas. Esta lengua originaria presenta variedades regionales: *achuar* del río Pastaza y *shiwiar* del río Corrientes o *achuar* del río Corrientes (MINEDU, 2013). La lengua *achuar* (ISO: acu), cuenta con alfabeto oficializado en el 2015.

El libro se abre con un extenso texto introductorio de Alberto Chirif, en el que se ofrece un recuento histórico del pueblo achuar sustentada en abundante información documental. Chirif llama al pueblo *achuar* o "achuares", esta última es la voz castellanizada, cuyo uso es discutible pues, por ejemplo, los *awajun* no se pluraliza.

Inicia con la llegada de los españoles en el siglo XVI, los misioneros y su posterior fracaso en la región. Continúa con el relato en el periodo republicano, donde se describe como los Achuar fueron usados como mano de obra barata en actividades extractivistas lideradas por colonos que arrasaron con los recursos naturales de la región. Seguidamente, destacan tres periodos: otra fase extractivista llevada a cabo por colonos, el conflicto con el Ecuador en la cuenca

del Napo y del Pastaza y en la década del 70, el descubrimiento del petróleo en la zona de los ríos Corrientes y Pastaza.

El apu Maynas fue actor importante de toda la lucha hecha por los Achuar para que las empresas OXY y PetroPerú reconozcan los daños ambientales hechos a su territorio después de tantos años de explotación. Es conocido el hecho de que Maynas Carijano en el 2007 viajó juntamente con nueve líderes miembros de la FECONACO (Federación de Comunidades Nativas del Corrientes) a los Estados Unidos para denunciar a la Occidental Petroleum Corporation y a la Occidental Peruana Inc.

Cada una de las diecisiete secciones del libro lleva subtítulos sugerentes, poco frecuentes en este tipo de publicaciones. Los capítulos son breves y están escritos en un estilo narrativo sencillo que conserva la oralidad de los testimonios recopilados, uno de los principales aciertos de la obra.

Uno de los objetivos de la publicación era ser entregado a comunidades, escuelas, bibliotecas regionales y también a centros de educación superior como la Universidad de la Amazonía Peruana. Según señala el autor, la presentación del libro, realizada en agosto de 2024, tuvo lugar en Nueva Jerusalén, la comunidad de origen de Tomás Maynas.

Si bien el libro reúne la trayectoria del apu Maynas, no todos poseen el mismo peso dentro de la economía argumentativa de la obra. A continuación, se comentan aquellos capítulos que resultan más significativos para comprender el aporte central de este testimonio: la articulación entre la actividad onírica, la defensa territorial y la construcción de una memoria colectiva achuar.

"La lucha, la visión y el sueño", relata la toma de un yacimiento de la empresa Pluspetrol Norte por cerca de doscientos indígenas *achuar* en 2015. Su decidida presencia, comandando a sus paisanos, estaba siempre presidido por sueños premonitorios, así lo recuerda el comunero Nicolás Kukush. El apu le había contado un sueño en el que se le presenta el jaguar, más conocido como "tigre" en el castellano amazónico y le anuncia que le va a trasmitir su fuerza para que camine mucho en defensa de los territorios de su pueblo. De

ahí proviene el título del libro. Los sueños presentan contenidos que metafóricamente son interpretados por Tomás para reforzar su espíritu y para luchar contra los que invaden el territorio achuar. Él mismo se ve como tigre en otro sueño, en la memoria de otro comunero de Nueva Jerusalén: Omar Saquiray Chimboraz.

"El río, el apellido y la memoria" recuerda que los ríos junto con el territorio constituyen el paisaje amazónico. Por lo tanto, la mención de los ríos Morona, Huitoyacu, Manchari, Huasaga, parte del Pastaza, Macusari, Corrientes y parte del Tigre son el escenario de la vida de Tomás, incluso su apellido Maynas viene ser la forma castellanizada de *Main* para los habitantes del Macusari.

"La familia es la comunidad" en este apartado, se presenta a los parientes de Tomás, cuyo nombre en su lengua originaria es *Kiakua*. Es un hecho notable que Pita Zilbert mantenga los nombres genuinos a lo largo del texto y evite usar las formas castellanas. A través de la memoria de los parientes, se reconstruye los primeros asentamientos donde vivió Tomás, desde 1940 hasta hoy en día.

"Nueva Jerusalén y los dos respetos", recuerda la intervención del paisaje achuar a lo largo de esos primeros años en el siglo xx, dio lugar a la comunidad de Nueva Jerusalén, de la que él mismo fue fundador y donde el apu habría residido más tiempo.

"Kunchukui y Nankitar" presenta a dos personajes que han conocido al apu Maynas. *Kunchuikui* había caminado mucho con Tomás y da su versión de cómo conoció al líder. Recuerda las faenas de caza, los sueños y los consejos que recibía para ser un buen dirigente. Refiere cómo las empresas petroleras pretendieron sobornar al apu Tomás, intentos que fueron totalmente fallidos y cómo éste trató de impedir que las empresas empezaran a perforar los primeros pozos. Otro personaje entrevistado es el hijo mayor del apu, Héctor Maynas o *Nankitar*.

"Cara a cara con el abuelo", *Juin,* la nieta de Tomás Maynas, fue escogida por el autor para conocer más detalles sobre la vida de su abuelo. Ella cuenta que Tomás hablaba bien, sabía aconsejar a la audiencia. Aun cuando no sabía escribir ni firmar decía: "Pero yo tengo más experiencia, hasta al Estado le gano hablando" (Pita Zilbert,

2024, p. 59). La crítica de Tomás Maynas a los cambios alimentarios introducidos por los mestizos se expresa con humor: "Comen huevo de isula los mestizos" para referirse al arroz. Los saberes achuar se expresan con sencillez: "Mestizos comen sopa, pero no saben montear, no saben anzuelear. Yo sé hacer *cullo*, hacer casa, hacer *pucuna*, sé hacer cesta, montear, asar".

"Aurelio y la bocina", Aurelio, un líder achuar que conoció a Tomás Maynas, recuerda las reuniones que tenían lugar de madrugada para "guayusear", es decir, consumir una bebida purgativa preparada con hojas de guayusa. Esta práctica colectiva convocaba a distintos miembros de la comunidad mediante el sonido de una bocina, posiblemente elaborada a partir de un cuerno.

"Las seis comunidades, la vida importante", presenta la historia de seis comunidades —Pampa Hermosa, Antioquía y José Olaya, en el río Corrientes; Sauki, Nueva Jerusalén y su anexo Nueva Nazareth, en el río Macusari— y reconstruye los desplazamientos de sus primeros habitantes. Asimismo, el capítulo documenta la instalación de la actividad petrolera en estos territorios a inicios de la década de 1970 y la contaminación derivada de ella. Los derrames no solo afectaron a los achuar del Corrientes, sino también a los pueblos kichwa del río Tigre y a las poblaciones quechua y achuar del río Pastaza.

"Hijos e hijas de Tomás", los recuerdos familiares permiten reconstruir diversas prácticas culturales achuar, entre ellas el tejido, el arte plumario, la elaboración de la indumentaria tradicional, la pintura facial y corporal, así como sus significados. Particular atención recibe la descripción de la vestimenta de Tomás Maynas y del proceso de confección de su *tawásam* o corona tradicional se describen minuciosamente en este apartado.

"Maynas Carijano versus…" aborda los impactos ambientales ocasionados por décadas de actividad petrolera y sus consecuencias sobre la salud de las comunidades indígenas. A partir de diversos testimonios, se reconstruyen algunas de las acciones más importantes emprendidas por el pueblo achuar frente a las empresas extractivas, especialmente el proceso judicial conocido como Maynas Carijano vs. Occidental Petroleum. El capítulo también destaca el papel des-

empeñado por la Federación de Comunidades Nativas del Corrientes (FECONACO), cuya importancia histórica resulta fundamental para comprender este proceso.

"El sueño no es para cualquiera", la actividad onírica es fundamental para este pueblo pues tienen que ver la praxis diaria. Tradicionalmente, los Achuar despiertan de madrugada y recuerdan sus sueños, saben compartirlos, decodificarlos, discutirlos. Mantener esta práctica que caracteriza su filosofía de vida es un requisito para mantener su identidad y planear su futuro.

"Yo tengo un gran sueño no estoy por gusto", recoge la entrevista realizada por Renato Pita a Tomás Maynas en la comunidad de Nueva Jerusalén. En ella, el líder recuerda su infancia y explica la importancia que tuvo el consumo de toé (Brugmansia suaveolens) durante su juventud para fortalecer la visión y adquirir el valor que posteriormente demostraría en la defensa de su pueblo. Sus recuerdos articulan experiencias personales, conflictos petroleros, viajes al extranjero y los sueños mediante los cuales el tigre le otorgó la fuerza necesaria para conducir la lucha achuar.

"El padre que se aclara". El repertorio de sueños de Tomás era muy variado. Aquí Gerardo Maynas cuenta uno en donde se avizora el futuro de una comunidad moderna, una Nueva Jerusalén.

"Canto". Esta es una transcripción de un canto recopilado por Siro Pellirazo, sacerdote salesiano, donde quien canta invoca a sus antepasados para tener el poder de la visión, pide que el jaguar y la boa se manifiesten, que el *arutam* o 'espíritu de los antepasados' le trasmita la sabiduría.

"El don de un apu mayor." En la entrevista concedida al autor en 2015, Tomás explica que el sueño que se menciona en el canto no le sucede a cualquiera. A él se le ha presentado el tigre.

"No es camposanto es el bosque". La gran movilización del 2015, cuando la comunidad Jerusalén se desplaza en el kilómetro 34 de la carretera del lote 1AB sirvió para que el Gobierno Regional de Loreto le entregara a Tomás un reconocimiento: Caballero del Amazonas. En esos momentos, el apu se encontraba enfermo. Luego, sufrió un

derrame que lo dejó semiparalítico. Su hija menor Aurora lo cuidó hasta sus últimos momentos. Su mensaje final fue que todos cuiden sus territorios para sus hijos y los hijos de sus hijos.

"Coda." Aquí se da cuenta, de manera resumida, como la lucha por el territorio ha continuado para los Achuar del Alto Corrientes. Después de la movilización de 2015, la OXY hizo un pago a estas comunidades por un acuerdo extrajudicial. La Pluspetrol no pagó ninguna indemnización a las comunidades por los daños que cometió durante sus operaciones en los años 2000 y 2015. Pero otros atropellos se sucedieron, hubo un nuevo derrame en el 2018 en territorio de la comunidad Jerusalén, ahora por responsabilidad de una nueva empresa, Frontera Energy. Luego de Tomás, en el lote 192 continuaron las movilizaciones, hubo otras tomas de locales petroleros y más derrames petroleros. El desastre ambiental subsiste y la lucha continúa.

"Álbum fotográfico". Esta sección nos muestra una selección de fotos que documenta escenas de la vida achuar en la cuenca del río Corrientes. Se muestra fotografías del levantamiento de la comunidad Jerusalén, la protesta en el 2015.

"Glosario". Esta sección que permite conocer aquellas palabras achuar o quechuas que aparecen en el texto, aunque merecen un tratamiento más cuidoso para una futura edición y recurrir también a las voces registradas en DIPERU. Los agradecimientos y la bibliografía cierran el libro. Esta última requiere de un trabajo más cuidadoso, con un formato actualizado, pues se ve algo descuidada.

En conclusión, un valioso documento sobre la vida de un gran líder que vive en la memoria de sus paisanos quienes todavía luchan por la defensa del gran territorio achuar. La voz de Tomás Maynas es un registro invalorable del pueblo Achuar.

Chavarría Mendoza María C.
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
chava001@yahoo.com
https://orcid.org/0000-0002-7684-1514

Referencias bibliográficas

Badini, R. y Chanchari Pizuri, N. (2020) *Las dos mitades de Rafael Chanchari Pizuri*. Lima: Editorial Horizonte.

Casanto Shingari, R. (2022). *Doctor en su propio pueblo: Historia de vida de un intelectual asháninka / Iritake yotanentzinkari inampitsiteki: Ikantakotaiyenkthare yotaneri ashaninka*. (A. Napurí, L. Andrade Ciudad, E. Delgado Ramos, S. Frisancho, Eds.; B. Vicente, Trad.). Lima, Fondo Editorial de la PUCP.

Chavarría Mendoza, M. C. (2023). "Voces y memoria de la floresta: Tabo, Sontone y Chanchari". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.* Año XLIX, N.º 98, pp. 113-131.

Díaz Peña, H. L. et al. (2017). *No estoy viajando callado. Historia de vida de un maestro bora- Tsá cúúvéhulléré o péhikyaaatúne: Bóórámú uwáábooóbé ijkyá uubálle.* Lima, Fondo Editorial de la PUCP.

Eakin, L. (1980). *Nuevo destino: The life story of a Shipibo bilingual educator*. SIL Museum of Anthropology.

Fernández, E. (1986). *Para que nuestra historia no se pierda: Testimonio de los Asháninca y Nomatsigenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa* (Documento 7). CIPA.

Fernández, E. y Brown, M. (2024). *Guerra de sueños*. Lima: CAAAP.

MINEDU (2013). *Documento Nacional de Lenguas Originarias del Peru.* Lima: MINEDU.

Pita Zilbert, R. (2024). El sueño del tigre achuar: Testimonio y recuerdos del líder indígena Tomás Maynas Carijano. IWGIA.

Sueyo, A., y Sueyo, H. (2018). *Soy Sontone. Memorias de una vida en aislamiento*. Lima: IEP, 2018. 2ª edición.

Tabo, A. (2008) *El eco de las voces olvidadas. Una autoetnografía y etnohistoria de los Cavineños de la Amazonía Boliviana*. Mickaël Brohan & Enrique Herrera editores. Copenhague: IWGIA.

Tuesta, N. y Cárdenas, C. (2022). *Kaja Atiamu. Desatando la visión. Poder y conocimiento awajún*. Lima: UNMSM- JNE.

Valenzuela, P. y Valera, A. (2005). *Koshi shinanya ainbo: el testimonio de una mujer shipiba*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.

Veber, H, compiladora. (2009) *Yotantsi ashi otsipaniki. Historias para nuestro futuro (asháninka y nomatsigenka).* Copenhague: IWGIA.

Wroughton, G. (1953). Bolívar Odicio, el cashibo civilizador. *Perú Indígena*, *4*, 146–154. http://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/1084

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 445-462
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/6db6kn60

Santos Granero, Fernando y Fabiano, Emanuele (eds.). *Imaginarios urbanos en la Amazonía indígena: historias de alteridad, poder y desafío.* Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Ediciones Abya-Yala y Smithsonian Tropical Research Institute (STRI), 2025

Hablar de "urbano" y "ciudad" no remite necesariamente a lo mismo, sostienen los antropólogos Fernando Santos Granero y Emanuele Fabiano. El término ciudad refiere a la dimensión material —el escenario— de las grandes aglomeraciones residenciales donde viven los humanos, mientras que el vocablo urbano alude a una determinada forma de vida —una condición—, característica de aquel tipo de asentamientos grandes y socialmente complejos. Por ello, es posible que ciudades en declive ya no tengan una forma de vida urbana, así como que ciertos extensos establecimientos que no califican como ciudades puedan tener atributos y prácticas urbanas. Sin embargo, a modo de ampliación de ambas definiciones, por "ciudad" se entiende una gran aglomeración de personas no emparentadas que viven en un espacio estructurado jerárquicamente, articulado por una autoridad central, que depende para su subsistencia de su relación con personas que viven en sus periferias rurales bajo arreglos de asentamiento menos densos. Por su lado, por "urbano" se comprende las interacciones sociales complejas y los estilos de vida propios de la vida en las ciudades.

Pero ¿quiénes son los mencionados antropólogos? Fernando Santos Granero ha realizado trabajo de campo extenso entre los

CC BY

Yánesha de la selva central peruana. Sus investigaciones se han centrado en la organización social, el liderazgo político, el chamanismo, el mito, el ritual y la historia yánesha. Asimismo, ha hecho importantes contribuciones en torno a temas de creación de personas y paisajes corporales, cultura y lenguaje, parentesco y amistad, conocimiento y corporeidad, así como hechicería y modernidad. Por su parte, Emanuele Fabiano ha trabajado intensamente en el territorio de los urarina de la Amazonía peruana. Ha investigado los efectos antropológicos, sociales y políticos de los procesos extractivos vinculados a la actividad maderera y petrolera, así como sus consecuencias a nivel ritual y cosmográfico. Además, ha contribuido al estudio de las comunidades indígenas amazónicas contemporáneas y su relación con el Estado y los mercados locales e internacionales. Ambos profesionales destacan en la investigación histórica de las sociedades indígenas de la Amazonía peruana, y juntos han editado *Imaginarios urbanos en la Amazonía indígena: historias de alteridad, poder y desafío*.

El volumen pretende analizar la dimensión ideacional de los procesos de urbanización indígena amazónica, tal como encuentra expresión en sus "imaginarios urbanos". Sobre dichos procesos, por ejemplo, Alberto Chirif y Pedro García Hierro señalaron en su libro *Marcando territorio*[1], publicado en 2007, que en contraste con la importancia central que la lucha por la tierra tuvo para el movimiento indígena a partir de la década de 1960, ahora se producen importantes procesos de "desterritorialización" por los cuales muchos indígenas han estado abandonando sus tierras de origen para irse a vivir a la ciudad. Por otro lado, los geógrafos Kendra McSweeney y Brad Jokisch sostienen en su texto, también de 2007, *Beyond rainforests: Urbanisation and emigration among lowland indigenous societies in Latin America*, que los procesos de urbanización no deben ser vistos como opuestos a las luchas indígenas por la tierra o la preservación de las identidades indígenas. Por el contrario, afirman, a través de la acción política de los indígenas urbanos en coordinación con los líderes locales y regionales, que estos procesos pueden significar una oportunidad única para promover objetivos colectivos tales como la lucha por la tierra, el desarrollo autónomo y el fortalecimiento de las identidades étnicas.

A su vez, se entiende por "imaginarios urbanos" las representaciones colectivas o construcciones mentales informadas por la experiencia y las percepciones individuales que se refieren a las ciudades y los modos de vida urbanos, y que sirven como herramientas cognitivas y modelos para la acción social. En el caso de la Amazonía indígena, dichos imaginarios consisten en imágenes y entendimientos sobre la realidad urbana de Otros extraordinarios y potencialmente peligrosos, desde espíritus terrestres, acuáticos y celestiales hasta pueblos urbanos pre- y poscoloniales. En este punto es difícil dejar de fijarse en la noción de alteridad, ya que como indica Krotz (1994), "[…] también los elementos no humanos reciben su calidad característicamente extraña" (p. 8). Sin embargo, más que observar lo extraño, lo ajeno, lo diferente, se enfatiza en el Otro y en los Otros *per se*.

En este universo de posibilidades entra la metáfora del 'juego de los espejos' propuesta por Sylvia Caiuby Novaes. En ella se busca explorar la representación del yo reflejado en el Otro, para eso, la antropóloga brasilera aplica dicha figura en la sociedad bororo, etnia de su país. En detalle, indica que cuando una sociedad se enfoca en otra parte de la población, enseguida forma una autoimagen basada en cómo se percibe a sí misma a través de los ojos de dicha sección. Es como si el observador (la población original) transformara al Otro (el segmento de la población) en un espejo en el que puede verse reflejado. Cada uno es un espejo diferente que refleja una imagen distinta del espectador original (Caiuby Novaes, 1997). En pocas palabras, la manera en que una sociedad se autopercibe se encuentra influenciada por cómo se ve reflejada en los ojos de otros grupos, proyectando cada uno de estos una representación diferente.

Si bien es cierto que de aquella manera se crean varias autoimágenes distintas de la sociedad observadora, es importante resaltar más aún las 'alter-imágenes' construidas a lo largo de la historia a partir de los contactos generados por las sociedades indígenas amazónicas con pueblos de carácter urbano. Es por eso que los imaginarios urbanos indígenas aparentemente engloban diversas capas de auto y alterimágenes. Frente a ello, el libro presenta el siguiente objetivo: analizar y explorar la naturaleza ambivalente de los imaginarios urbanos de los pueblos indígenas amazónicos y en qué medida estos

reflejan e influyen en sus experiencias urbanas. Santos Granero y Fabiano ofrecen una serie de historias indígenas amazónicas vinculadas al poder, alteridad, dominación y desafío, entre las cuales emergen temas como la naturaleza urbana de los mundos no humanos, las ciudades como lugares de jerarquía y coerción, los centros urbanos como fuentes de poder, la dimensión transformadora de los modos de vida urbanos, la indigenización de la ciudad y la urbanización del bosque, y la ambivalencia con respecto a la vida en la ciudad. Pero en general, los autores del volumen, mediante perspectivas históricas, etnológicas y filosóficas, intentan explicar la amplia difusión de los imaginarios urbanos, así como su influencia en la migración y la urbanización actuales.

Cabe añadir que la publicación se divide en tres partes que se completan con una introducción extensa. La primera parte, "Ciudades encantadas y cosmopolíticas urbanas", contiene tres textos que analizan la manera en que los pueblos indígenas amazónicos han integrado la noción de "ciudad" en sus cosmologías y ontologías, usándola como una herramienta para reflexionar en torno al poder, la alteridad y la dominación. Se explora cómo las ciudades no solo son espacios físicos, sino además construcciones mentales y espirituales complejas.

En el primer escrito se examina cómo los baniwa y kuripako conciben la idea de ciudad a través de cuatro niveles interconectados. a) La ciudad actual (São Gabriel da Cachoeira) es vista como un lugar de oportunidades, pero también de peligros, habitada por espíritus depredadores invisibles denominados *Yoopinai*. Estos atacan a los humanos, específicamente a los jóvenes; los acechan con enfermedades o secuestros espirituales que provocan un "devenir en Otro" irreversible. Además, la ciudad contiene las huellas materiales de la dominación colonial (como el Fuerte) y de transformaciones primordiales (petroglifos). b) Las ciudades coloniales son recordadas en las historias de los clanes como espacios de pérdida de la identidad y transformación étnica, o asimilación a la sociedad de la "gente blanca" (*Yalanawinai*). Son espacios de violencia, peligro y enfermedad. Asimismo, estas ciudades son vistas como las fuentes del conocimiento y poder de los hombres blancos, así como se puede afirmar que surgieron posteriormente a los asentamientos indígenas,

información registrada en las narraciones sobre los ancestros clánicos. c) Las "ciudades chamánicas" son espacios sagrados en los planos verticales del cosmos que funcionan como fuentes de sanación. Los chamanes viajan a ellas (como en el caso de *Mapakwa Makakwe*, el "gran lugar de la miel", o "ciudad de los espíritus de las abejas") para buscar antídotos contra la hechicería y resucitar el alma de los enfermos. Son remedios infalibles que "curarán el mundo" (*ɟamat-chiatsa hekwapi*), restaurando la alegría y la salud colectivas. d) Las "ciudades cosmogónicas" son "eternas" (*midzakakwa*), lugares sagrados concebidos por muchos como "grandes ciudades". Son equivalentes a los "centros del mundo", como la "Antigua Ciudad" de Hipana. Asimismo, dichas ciudades, hechas de piedra, son las fuentes trascendentes de los poderes constitutivos y eternos de la vida y la muerte, donde las transformaciones que ocurrieron en el pasado primordial se convirtieron en condiciones permanentes para toda la humanidad.

En el segundo escrito se describe el imaginario urbano urarina en el que el bosque se encuentra ocupado por una red de "ciudades dendríticas" situadas dentro de los árboles. Estas "ciudades" tienen características sumamente opresivas y autoritarias. Por una parte, en el ámbito de la organización jerárquica, están gobernadas por un "espíritu presidente" (*ijniaeene*), con "capataces" (*letunu*) y ejércitos de soldados (*kumakuri*) que controlan la producción. Por otra parte, se facilita la explotación del trabajo cautivo; es decir, el trabajo de los espíritus humanos secuestrados (*rai kacha*). Estos son llevados a las "ciudades" en cuestión para laborar en fábricas y cultivos intensivos, perdiendo su subjetividad y convirtiéndose en "propiedad" del espíritu gobernante. Por otro lado, dentro de la lógica espacial que organiza la vida de estas ciudades-árbol, su arquitectura (calles ortogonales, plazas centrales y mansiones lujosas) es una parodia de la ciudad industrial que refleja la memoria histórica de la subordinación y dominación sufrida bajo los patrones mestizos y misioneros. Por otro lado, se destaca que uno de los temas más característicos en las sociedades amazónicas es la asociación entre las prósperas "ciudades invisibles" y la riqueza de la gente blanca. Estos lugares se sitúan en una geografía que reconoce mundos simultáneos y muchas veces interconectados, pero con regímenes espaciales y temporales diferentes al del mundo

ordinario. Por su parte, los mundos virtuales de los indígenas se saturan de mercancías occidentales a medida que la presencia europea es más intensa. La mediación con el mundo euroamericano ocurre principalmente en estos campos virtuales a través de la valoración de productos industriales y estilos corporales europeos, sin que esto implique necesariamente la adopción de ideologías o instituciones occidentales. Por otro lado, estos mundos virtuales funcionan como una forma de aprendizaje extremo y peligroso, donde el orden normativo no indígena se lleva al límite (paroxismo). Esta vivencia permite a los indígenas desnaturalizar los modelos de control social externos y fortalecer un comportamiento político propio. Finalmente, los imaginarios urbanos no son meros efectos secundarios del contacto con los blancos, sino un intento de las sociedades amazónicas de reflexionar y reconstruir en sus propios términos los significados de la subordinación y las relaciones de poder.

En el tercer escrito se muestra cómo una niña misteriosa en Puerto Maldonado (Madre de Dios) cobra protagonismo para ilustrar la interconexión entre tres tipos de ciudades. En otras palabras, se ve de qué manera los espacios indígenas amazónicos integran dichos diversos niveles de urbanidad y realidades enlazadas. En primer lugar, los espacios indígenas no son solo físicos, sino que abarcan grados de urbanidad que van desde los imaginarios mentales hasta los cánones de las historias de creación. Estos paisajes reflejan tiempos de transformación entre humanos y no humanos, así como procesos históricos de migración y despojo colonial. En segundo lugar, se identifican tres escenarios o metrópolis que representan distintos imaginarios: Sonene (la comunidad indígena donde se imagina la urbanidad), Puerto Maldonado (la capital regional y escenario urbano popular) y Kweijana (la tierra de los muertos donde la urbanidad se actualiza al estilo ese eja). En tercer lugar, la aparición de seres desde ciudades invisibles (como Dabicho y su hija Kwi'ao'coja'ta'ee) funciona como una forma de etnogénesis, ya que permite a los Ese Eja marcar sus territorios y unificar su conciencia étnica a través de estos espacios. En cuarto lugar, al igual que el acto de compartir comida (comensalidad), el compartir ciudades es una forma de devenir o transformar a las personas y a los parientes. Moverse entre

ciudades permite explorar nuevas formas de ser y estilos de vida. En quinto lugar, los imaginarios urbanos vinculan espacios geográficos y ontológicos. El acceso a estas realidades cruzadas simultáneas y sus potenciales conflictos o acercamientos se da mediante estados específicos del ser, como los sueños, la caza, los rituales o la enfermedad. En sexto lugar, los encuentros entre mundos diferentes, a menudo marcados por la vulnerabilidad, provocan el colapso de las oposiciones binarias. El caso de la niña *deja* -la niña misteriosa- desafió las nociones esencialistas de los ese eja sobre sus propias identidades y roles, así como acerca de los espacios que habitan los vivos y los muertos. En séptimo lugar, la aparición de la hija de los muertos (*emanokwana*), la misteriosa niña de la capital regional, forzó una transformación de las relaciones de poder tanto verticales como horizontales. Esto resultó en una inversión de espacios políticos conceptuales tradicionales, tales como las dicotomías policía/víctima, abundancia/hambruna y margen/centro. En octavo lugar, la mezcla de referentes en la mencionada niña fue percibida como una forma de hibridez que amenazaba tanto la autoridad colonial como la comprensión cultural de los propios Ese Eja sobre su identidad y lugar en el mundo. El encuentro se vincula con tensiones profundas sobre la economía política y el poscolonialismo en la Amazonía. Por último, aunque se abren pasajes entre realidades diversas, a menudo es difícil saber cómo actuar ante ellos. Este fenómeno se ilustra con una anécdota de autor en la que un pájaro choca contra la ventana, reforzando la idea de la presencia constante y a veces inquietante de estas conexiones entre mundos.

La primera parte del libro demuestra que los imaginarios urbanos indígenas no son simples copias de la realidad occidental, sino medios para experimentar y tratar de controlar el poder del "Otro". Las ciudades encantadas actúan como espejos que reflejan las preocupaciones sobre la dominación histórica, convirtiéndose en espacios de acción social y estrategias de resistencia ante los procesos de explotación actuales.

La segunda parte, "Tensiones e interacciones entre el bosque y la ciudad", consta de dos textos que profundizan en cómo los pueblos indígenas no solo imaginan la ciudad, sino que intentan "domesticarla"

o recrearla en sus propios términos dentro de la selva para obtener poder y bienestar sin perder su autonomía.

El primer estudio etnográfico analiza la ambivalente relación de los shuar de Makuma (Ecuador) con la urbanidad. Por un lado, existe un rechazo a la ciudad colonial. Los Shuar asocian las ciudades de los colonos (*apach*) con el sufrimiento, el debilitamiento físico, el hambre y la sumisión a autoridades impersonales como médicos o militares. Por otro lado, se habla de urbanizar la selva como acto de resistencia. En lugar de migrar a las ciudades, los Shuar buscan traer la ciudad al bosque. Desarrollan sus aldeas equipándolas con carreteras, enfermerías, escuelas, mercados, electricidad, etc., para capturar el poder tecnológico y la riqueza de los blancos, pero bajo control indígena. De la misma forma, la selva es el espacio vital de varios espíritus (*iwianch*), que personifican la alteridad colonial y urbana: los Jurijuri actúan como tropas con uniformes militares para devorar a sus víctimas shuar; los Tsunki son seres acuáticos que poseen anacondas - "cerdos" para ser enviados al ataque en señal de castigo; los Cortacabezas son Otros depredadores, son cazadores de cabezas shuar vinculados a las *tsantsa* (cabezas trofeo reducidas); y los Iwia son caníbales gigantes que secuestran a las esposas de los Shuar y comen los sesos de sus hijos; también comen carne cruda, incluida la de sus propias esposas. A su vez, selva y ciudad están mutuamente implicadas y coproducidas. Actualmente, los Shuar recurren al proceso de integración y diferenciación de los poderes urbanos que significa la construcción de sus aldeas como zonas de refugio semiautónomas de bienestar (desarrollo forestal). De esta manera, transforman el modelo de ciudad-explotación en uno de empoderamiento y abundancia para dar paso a las denominadas "ciudades encantadas" rebosantes de superpoderes que pueden tener connotaciones positivas o negativas. Actualmente, los shuar apoyan la urbanización y la construcción de carreteras, bajo la condición de controlar el proceso y a los contratistas mestizos. Al mismo tiempo, proyectan pueblos futuros capaces de atraer a los *apach* mediante el comercio y el turismo. Así, se busca invertir las relaciones de poder asimétricas y alcanzar una paridad con figuras de autoridad externas (médicos, oficiales, funcionarios del Estado). Por su parte, la relación

con los Otros urbanos no es solo de repulsión, los Shuar también sienten intriga y necesidad de acceso a bienes materiales a pesar de que reconozcan el riesgo de corromperse en el proceso. Así se afirma una ambivalencia frente a la alteridad urbana. Finalmente, si el desarrollo forestal consiste en dominar el poder de los *apach* para asegurar el bienestar interno, el desafío capitaliza esta nueva forma de poder —que crea una igualdad simbólica con los *apach*— a fin de establecer una especie de antagonismo diferenciador de cara a estos últimos, como nuevos blancos de enemistad. En ese sentido, el pueblo shuar sigue una actitud en particular con respecto a la alteridad: evitar convertirse en foráneos, apuntando en cambio a dominar las fuentes de poder de los *apach* y efectivamente competir con ellos en su propio juego.

El segundo estudio etnográfico explora cómo los jarawara (Brasil) integran la noción de ciudad en su relación con el mundo vegetal y espiritual. Primeramente, es importante señalar que los chamanes jarawara describen la capa superior o *neme* como un "mundo mejor" o un mundo *post mortem* habitado por gentes-plantas que viven en ciudades, que a su vez responde a un espacio eco/urbano/festivo donde el parentesco se establece principalmente a través de la crianza. El *neme* es similar a la ciudad de Lábrea (mundo de los blancos); es decir, algunos lugares de tal plano superior son parecidos a los centros urbanos de dicho mundo. Además, en el *neme* se presenta una doble estética: una "hiper-aldea-indígena", ordenada, limpia, hermosa y con constantes fiestas *marina*; y una "hiper-ciudad-blanca", con muchas mercancías y sin basura. En otras palabras, el *neme* es una lectura jarawara de las ciudades no indígenas, una interpretación de cómo estas podrían ser buenas si fueran concebidas mediante la imaginación indígena. Razón por la cual las ciudades en dicho nivel superior son ciudades sublimes. En segundo lugar, desde una perspectiva jarawara, las gentes-plantas o, dicho de otra manera, los seres vegetales, poseen apariencia humana. Prueba de esto es lo mismo que sucede con los *inamati*, las almas de las plantas, que emergen tras el cultivo de dichos vegetales en los huertos. Según los chamanes jarawara, aquellos tienen el aspecto de un bebé humano y son denominados específicamente *inamati* del *neme*. Esto se debe a

que son criados (*nayana*) "allá arriba", donde forjarán lazos de parentesco con sus padres "adoptivos". Asimismo, la persona que siembra la planta también se considera padre o madre del niño-planta criado en el *neme*. No obstante, él o ella no tendrá relaciones con él, sino que lo cuidará a través de acciones constantes de rozar, hablar con, cuidar de y limpiar el huerto. Aparte, es posible ver cómo el *neme* jarawara con sus seres vegetales, sus ciudades sublimes, su cuidado cotidiano y sus festivales, habla de seres híbridos y sus relaciones. Dichos seres compuestos, hechos de partes, rompen las fronteras epistemológicas como la propia dicotomía naturaleza/cultura. En esa línea, el imaginario urbano jarawara se vincula con un movimiento que puede ser definido como sublimación, pues lo urbano se vuelve indígena, lo que se traduce en ciudades limpias, ecológicas y alegres, caracterizadas por su calma y abundancia, donde se vive con los parientes, y que son, por tanto, más humanas. A diferencia de Lábrea —lugar inhóspito para los Jarawara, donde pueden sufrir racismo y agresiones basadas en el desprecio…—, el neme por los pueblos indígenas del Brasil. Por último, la noción de multiplicidad en el universo jarawara remite a la diversidad de mundos posibles donde coexisten muchos imaginarios urbanos. El imaginario urbano no es exclusivo, es simplemente uno más entre varios a los que tienen acceso y experimentan los chamanes jarawara en sus interacciones con diferentes pueblos *neme*. Algunos de estos "imaginarios" son los seres-cuchillo, seres-pijuayo, seres-pecarí, seres-bagres, seres-cielo, etc. Además, resalta la alerta que deben experimentar los propios chamanes jarawara cuando viajan a los lugares del *neme*, en particular al llegar a ciertos espacios diferentes que pueden ser peligrosos: la gente es capaz de ser salvaje y no querer que un chamán los visite.

La segunda parte del libro muestra que la urbanidad es una herramienta de apropiación de poder y un espacio de acción cosmopolítica donde el bosque y la ciudad no son opuestos, sino realidades que se influyen y transforman mutuamente. Por una parte, la urbanización de la selva es un acto de desafío político para competir con los colonos en igualdad de condiciones y asegurar la autodeterminación territorial. Por otra parte, el imaginario urbano jarawara desdibuja la frontera entre naturaleza y cultura, proponiendo un modelo de

"buen vivir" en el que la tecnología y la vida social indígena se fusionan perfectamente.

La tercera parte, "Los imaginarios urbanos a través del tiempo", está compuesta por tres textos que exploran la profundidad histórica y arqueológica de las concepciones indígenas sobre la ciudad, analizando procesos de migración, etnogénesis y el contacto de larga duración con civilizaciones urbanas no indígenas.

El primer documento analiza la reciente y masiva migración del pueblo chácobo (Bolivia) hacia centros urbanos como Riberalta. Para empezar, los mayores y líderes chácobo insisten con orgullo en que las ubicaciones de las actuales ciudades bolivianas o brasileñas, tales como Guayaramerín, Riberalta o Cobija, alguna vez fueron bastiones de su pueblo, dirigidos por antiguos cabecillas de gran renombre. Sin embargo, esto corresponde a una retórica que refuerza el imaginario urbano chácobo. Es una percepción que no solo se impone históricamente, sino también geográficamente. Por ejemplo, Riberalta se sitúa en la ribera sur elevada (y por lo tanto no inundable) del río Beni, donde se une con el río Madre de Dios. Seguidamente, es dura la experiencia de la vida urbana para los chácobo. Aunque llegan a la ciudad para recibir atención médica, ocupar cargos políticos y trabajar para el beneficio general, asegurar una mejor educación formal para sus hijos, entre otras actividades, no consideran la urbe como el locus por excelencia de la modernidad o un buen lugar para vivir. Para ellos, las ciudades parecen más bien representar un lugar de sufrimiento que uno debe soportar temporalmente con la esperanza de un futuro mejor, de la misma manera que la mayoría ve la metrópoli como un espacio de dificultades económicas más que uno de oportunidades económicas. Esto se explica en parte, por ejemplo, al no conseguir suficiente comida en un contexto en el que el trabajo (salario) es un factor determinante, según un testimonio. Y no solo se trata de uno mismo, sino también de la familia en muchos casos; es decir, más bocas que alimentar. Incluso, la vida social se ve empobrecida por desarrollarse una privación del consumo de masato, el cual es un alimento básico diario en Alto Ivón (comunidad nativa chácobo) y casi imposible de preparar en la ciudad debido a la falta de yuca y la

escasa cantidad de leña. Además, la falta de la bebida en mención, que sirve como lubricante social, también tiene repercusiones políticas. En tercer lugar, los chácobo urbanizan Alto Ivón, trayendo estéticas citadinas como pequeñas estructuras de ladrillo y bancas a imitación de las que se ubican en la plaza principal de Riberalta. Si bien este es un proyecto desarrollado parcialmente, los sueños y las intenciones chácobo están bien presentes, empezando a construir en el centro de la comunidad como se ha visto. Más adelante, la población de Alto Ivón contaría con servicios básicos como agua corriente, una antena repetidora de telefonía móvil, estructuras de ladrillo para la escuela y el centro médico, electrificación mínima, pequeñas casas de ladrillo, etc. Así, el ideal chácobo parece ser traer las comodidades de la vida urbana a sus propias comunidades, en lugar de emigrar a la ciudad. Esta estrategia de indigenización de la urbanidad busca reforzar perspectivas de progreso que mejoren la calidad de vida de las futuras generaciones de comuneros y comuneras sin perder su identidad ni forzarlas al desplazamiento. La propia agencia indígena para llevar "lo urbano" a casa permite que sus imaginarios urbanos aparezcan como plenamente compatibles con el acrecentamiento de la autonomía y el orgullo étnico. A todo esto, es crucial mencionar que los Chácobo tienen una experiencia de urbanidad de larga data. Durante generaciones han incorporado personas de afuera en sus comunidades, especialmente en Alto Ivón. Refugiados, fugitivos y carayana (hispanohablantes) bolivianos son algunos ejemplos. Todas estas interacciones han facilitado la circulación del conocimiento y la experiencia indirecta del mundo exterior. Finalmente, no debe pasar desapercibido el rol de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en su aporte a la educación de los jóvenes chácobo. El objetivo de los misioneros era cambiar las comunidades a través de la educación de sus futuros líderes. Para esto, hace medio siglo mediante una política educativa adoptada por dichos predicadores, un grupo de jóvenes prometedores fue enviado a un internado en el pueblo de Gonzalo Moreno donde aprendieron a hablar español perfectamente y completaron su educación, adquiriendo numerosas habilidades útiles. Más adelante, los referidos jóvenes ya siendo profesionales, en lugar de mudarse,

regresaron a vivir a sus comunidades con su gente, desempeñándose como maestros, paramédicos, intermediarios comerciales, líderes políticos, etc. No obstante, llegando a la edad de retiro, algunos de ellos (y algunos de sus hijos) han elegido instalarse más o menos permanentemente en la ciudad.

El segundo ensayo explora la imaginación indígena local sobre la urbanidad a largo plazo en la Amazonía suroccidental, en específico, el área del Alto Purús. Esta zona alberga numerosas construcciones de tierra precoloniales (geoglifos) y estructuras viales. En primer lugar, las investigaciones arqueológicas sobre las mencionadas formaciones geométricas sugieren que existieron sistemas urbanos de baja densidad basados en la generosidad de los líderes y los actos de ritualidad. Esto se traduce en la habitación temporal y las relaciones de intercambio entre la gente y dichos líderes, pues parece que los primeros habitaron y circularon por los conjuntos galácticos de geoglifos de manera efímera. Asimismo, es importante mencionar que las consideradas formas tempranas de urbanidad tomaron en serio no solo las nociones de reciprocidad, protección y poder, sino también los vínculos morales con agencias no humanas. Emergió el pensamiento compartido de un continuo entre humanos y no humanos. Entonces, es válido sostener que las construcciones de tierra geométricas lo que hace posible un estudio de la historia profunda de la urbanidad amazónica. De igual manera, se tiene que las historias y narraciones orales de los Apurinã y Manchineri comparten ideas acerca del carácter urbano de los espíritus maestros —jefes/dueños de animales y plantas—, los cuales suelen aparecérseles bajo forma humana en sueños y visiones. Y esto guarda relación con el consumo de *kamalampi* (ayahuasca), pues tras ello los indígenas son capaces de ver el mundo de los referidos espíritus, donde sus asentamientos aparecen como amplias plazas con numerosas viviendas a su alrededor. Por ejemplo, los Manchineri cuentan cómo se considera que ciertos árboles y el jefe de los pecaríes, entre otros seres, viven en sus propias ciudades. Así, los modelos indígenas para las ciudades pueden encontrarse en los mitos y otras narrativas. Sin embargo, conviene una precisión: en los imaginarios manchineri y apurinã, los mundos urbanos de diversos espíritus maestros tienen varias

ubicaciones, no solo en el inframundo. Una de ellas son los sitios habitados por humanos —donde dichos espíritus aparecen con sus cuerpos animales o vegetales—, mientras que en su propio mundo viven como humanos, característico del pensamiento perspectivista. Por otra parte, la domesticación de las áreas urbanas se ha convertido en un modo de resistencia indígena ante las instituciones políticas y relaciones sociales urbanas contemporáneas, cuyo principal objetivo es la producción de relaciones. Esto significa que las áreas urbanas representan un hogar; un proceso de domesticación que ocurre de diversas maneras en función de las prácticas indígenas de sociabilidad —las acciones de compartir e intercambio recíproco—, las cuales contribuyen a la creación de sociedad y comunidad. Además, no cabe duda de que las aldeas apurinã y manchineri de la región del Purús se han conectado estrechamente con las áreas urbanas modernas debido a prácticas centradas en el Estado (registro de nacimientos, cobro de pensiones, entre otros beneficios gubernamentales que involucran la negociación con funcionarios estatales). De la misma manera que con el acceso a nuevos medios de transporte. En general, los Apurinã y Manchineri pueden familiarizarse gradualmente con las ciudades a través de las actividades cotidianas y la experiencia vivida. No obstante, la mayoría de estos que habitan las aldeas, cualquiera que sea su edad o sexo, no desean vivir en la ciudad, aunque puedan frecuentar un centro urbano mensualmente para realizar compras. Así como también están los que solo visitan la ciudad una o dos veces al año, los que viajan allá con frecuencia y los que se han mudado a esta y pasan la mayor parte de su tiempo allí. Así mismo, dentro de la convivencia con habitantes urbanos no indígenas, las viviendas apurinã y manchineri pueden estar dispersas entre las de aquellos. Esto puede tener relación con que los indígenas del Alto y Medio Purús (re)territorializan elementos espaciales de las ciudades mediante sus ideas sobre el movimiento, lo cual se puede observar en las similitudes conceptuales que perciben entre las trochas selváticas y las calles pavimentadas urbanas (*kimapury*, caminos de circulación continua). Entonces, las unidades sociales manchineri, las mitades exógamas apurinã y otras jerarquías sociales internas también se reproducen en las ciudades, configurando la

vida social en las áreas urbanas. En otras palabras, las nociones de territorialidad prevalecientes en los indígenas aludidos son trasladadas a la ciudad.

El último trabajo utiliza un enfoque de "historia inversa" para rastrear y analizar los encuentros urbanos de los arahuacos preandinos (pueblos nomatsiguenga, asháninka, asháninka, yánesha y matsiguenga) desde la actualidad hasta hace dos mil años. Para empezar, la mayoría de los mitos de estas poblaciones sobre ciudades sobrenaturales o encantadas (subterráneas o subacuáticas) se relacionan con el origen de la gente blanca y/o andina (invasores o colonos), quienes a su vez son concebidos por aquellas como procedentes de las mencionadas urbes. Si bien es cierto que, de estas narraciones, es decir, contadas por los distintos arahuacos preandinos, las ciudades no dejan de ser vistas como lugares temibles por ellos. Son sitios superpoblados, ruidosos y contaminados, llenos de peatones ocupados y conductores agresivos. Entre muchas cosas, los habitantes de la ciudad son personas codiciosas, siempre en busca de ganancias materiales. Buscan imponer su dominio a través de la mentira y el engaño, y no dudan en enviar a sus soldados, policías e ingenieros a invadir, medir y colonizar las tierras indígenas. Las ciudades son, por lo tanto, lugares de poder despótico y abusivo que encuentra expresión en sus prisiones, bases militares y cuarteles de policía. Luego, la evidencia arqueológica indica la existencia de relaciones ininterrumpidas entre civilizaciones precolombinas como la de los Huari y los ancestros de los asháninka y matsiguenga que vivían a lo largo del río Apurímac en el piedemonte andino. Estas conexiones milenarias se sostienen en el argumento de ciertos autores que señalan que fue la expansión arahuaca hacia dicha región lo que propició el desarrollo en los Andes de estados prehistóricos tardíos, tales como el imperio Huari, al hacer accesibles productos tropicales de prestigio como las plumas de colores (aves exóticas) y la coca (cultivada en la zona altitudinal de la ceja de selva). Otros artículos traídos de la Amazonía fueron las maderas duras y el algodón, producidos por los Huari en los puestos de avanzada tropicales establecidos por ellos mismos en el río Apurímac. También hubo alucinógenos, monos y demás animales exóticos, que, sumados a las

mencionadas plumas, probablemente fueron obtenidos mediante el comercio con los ancestros de los Arahuacos preandinos. Esto habría implicado algún tipo de entendimiento o una interacción regular entre los Huari y sus vecinos amazónicos, pero sobre todo una gran influencia de estos últimos en los Andes centrales. Ahora bien, la arqueología ha demostrado que la conexión entre los pueblos proto-arahuacos preandinos y los centros urbanos andinos es incluso anterior al surgimiento del imperio Huari. Esto responde a dos importantes olas de migración arahuaca desde el Medio Amazonas hacia la Amazonía sur: los proto-Yánesha que llegaron al piedemonte andino por el eje de los ríos Ucayali-Pachitea; y los proto-asháninka, proto-nomatsiguenga y proto-matsiguenga que habrían hecho lo propio siguiendo los ejes de los ríos Ucayali-Tambo y Ucayali-Urubamba. Por su parte, con respecto a su carácter ambivalente, las ciudades también tienen un lado positivo para los arahuacos preandinos. En ellas no solo se busca privar a los indígenas de su fuerza vital robándoles a sus hijos, extrayéndoles la grasa y cortando las cabezas de sus dioses, sino que también son consideradas sitios de riqueza material, abundancia e innovaciones tecnológicas. Estas constituyen la expresión de la creatividad, la magia y la inventiva del *Otro*; capacidades que, según sus propios mitos, les pertenecieron originalmente a dichos nativos, pero fueron perdidas o robadas por la gente blanca o mestiza. No obstante, también y sobre todo es relevante referirse a la relación entre ciudades-estado y sociedades tribales —en el marco de la antigüedad de las relaciones rural-urbanas en el Perú central—, puesto que ambos sistemas no están desconectados, sino que coexisten y compiten "en un campo perpetuo de interacción". Se presuponen mutuamente en términos coevolutivos, o sea, afectando recíprocamente el desarrollo y la forma de cada uno de ellos. Esto sugiere que las ciudades-estado y las sociedades tribales no solo son mutuamente constitutivas entre sí, sino que modelan sus respectivas identidades por oposición a la de la otra. Entonces, no sorprende que las ciudades y los habitantes de las ciudades ocupen un lugar tan importante en la tradición oral de los Arahuacos preandinos. Representan al Otro extremo y, como tales, suscitan respuestas tanto positivas como negativas.

La tercera parte del libro concluye que los imaginarios urbanos indígenas no son una reacción simple a la modernidad reciente, sino construcciones históricas complejas. Estos imaginarios han permitido a los pueblos amazónicos reflexionar sobre su propia historia, asimilar tecnologías foráneas y desarrollar estrategias de resistencia frente a los procesos de dominación que han enfrentado durante siglos.

Para la finalidad de esta reseña, el trabajo de Santos Granero y Fabiano constituye una intervención teórica y etnográfica fundamental que logra desplazar el foco de los estudios sobre urbanización desde los aspectos puramente materiales o sociológicos hacia la dimensión ideacional y simbólica. El libro demuestra con sofisticación cómo los pueblos amazónicos han incorporado elementos de la urbanidad ajena a sus mundos espirituales para procesar la alteridad extrema y el poder de los Otros no indígenas. Asimismo, resulta especialmente valioso el esfuerzo de los autores por desmentir la visión simplista de que los imaginarios urbanos son meros productos recientes de la aculturación; por el contrario, la obra vincula estas visiones con civilizaciones andinas y asentamientos urbanos amazónicos prehistóricos. De este modo, el volumen no solo documenta estrategias contemporáneas de "urbanización del bosque" o "indigenización de la ciudad", sino que eleva los imaginarios urbanos a la categoría de instrumentos de subjetividad política y madurez ética. Por otro lado, si bien las mencionadas representaciones son definidas como realidades efectivas que moldean el comportamiento, las cosmologías y los deseos de las personas en las ciudades, o de quienes las visitan, las imaginan o las describen en narrativas o imágenes, no dejan de estar relacionadas con los procesos de urbanización indígena y migración que finalmente plantean la cuestión de la supervivencia y continuidad de los pueblos originarios amazónicos. Así, remitiendo a un carácter ontológico, es posible sostener que *Imaginarios urbanos en la Amazonía indígena: historias de alteridad, poder y desafío* abre al lector una ventana de conocimiento al mundo amazónico cuyo aprendizaje atraviesa a todos los seres de la Amazonía: humanos, animales, plantas, espíritus, etc. Por último —mención aparte—, la escritura del ejemplar es bastante pulcra y cuidadosa, cada ensayo viene acompañado de un aparato de notas explicativas que facilitan

la comprensión. Además, el libro cuenta con ilustraciones (mapas y figuras) y una sección biográfico-académica de cada uno de los autores y las autoras ubicada al final.

Piero Chiu Martínez

Grupo de Antropología Amazónica
Pontificia Universidad Católica del Perú
chiu.piero@pucp.edu.pe

Notas

1 El título completo es *Marcando territorio: progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*.

Referencias bibliográficas

Caiuby Novaes, S. (1997). *The play of mirrors. The representation of self mirrored in the Other*. University of Texas Press.

Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades, 4*(8), 5-11. https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/585/583

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 463-468
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/w0gm5r54

Cornejo Chaparro, Manuel. *El río infinito. La primera senda de Yaquichán Tapullima* Lima: Editorial Planeta, 2021; segunda edición, 2025.

El río infinito. La primera senda de Yaquichán Tapullima es la primera novela del estudioso Manuel Cornejo Chaparro (Lima, 1965), literato, director del CAAAP y miembro también de la Red de Creación Intercultural Mingas de la Imagen. Esta novela, que ya cuenta con una segunda edición, está enmarcada en el género policial latinoamericano y busca trascenderlo generando una compleja crítica social. Los 21 capítulos que componen la historia están ambientados entre 2011 y 2012 en la ciudad de Iquitos, cuando los desagües de la ciudad estaban abiertos. De este modo, la novela plantea una crítica al abandono y a la corrupción en la ciudad amazónica. Esta dimensión crítica se articula a través de un recurso significativo propio de ciertas novelas policiales latinoamericanas: la ciudad se convierte en un personaje más de la narración. Es decir, esta ciudad no es solo el espacio en el que transcurren los hechos, sino que es un paisaje cultural que dialoga con la propuesta narrativa del autor.

A propósito, esta propuesta se desarrolla en dos tramas. La primera, está vinculada intertextualmente —es decir, mantiene relaciones explícitas—, con la novela *Pantaleón y las visitadoras* de Mario Vargas Llosa. Mientras que la segunda trama está vinculada también intertextualmente al perspectivismo del pensador brasileño Eduardo Viveiros de Castro. A continuación, desarrollaré ambas tramas a partir de sus vínculos intertextuales para luego, explicar la propuesta central de esta excelente apuesta literaria.

CC BY

La primera trama versa sobre el asesinato de dos personajes curiosos: un peluquero y una mujer llamada —inicialmente— Efigenia, quienes aparentemente no tienen vínculo alguno, aunque conforme atravesamos la historia encontramos que tenían un pasado común. Para resolver este misterio aparecen dos protagonistas: un policía limeño que reside en Iquitos llamado Antonio Sifuentes y Eulogio Morel, un abogado nieto de un abogado cercano a Julio César Arana, que intenta terminar de escribir una novela.

Las conversaciones entre estos dos amigos enmarcan la primera trama de la novela, desarrollando el asesinato señalado previamente y, a través de Morel, el asesinato de los indígenas en la época del caucho. Pero quiero subrayar que es a través de la historia del asesinato que Cornejo quiere articular una crítica social: no importa tanto quién los asesinó sino por qué. Las razones de los asesinatos se enmarcan en la problemática de la explotación sexual femenina en la Amazonía peruana.

Ahora bien, sabemos que, desde su descubrimiento, la Amazonía ha sido entendida como un espacio de caos y excesos, y que la mujer amazónica ha sido entendida bajo paradigmas de "sexualidad exuberante, capaz de satisfacer las más altas exigencias masculinas" (Paredes, 2005, 19), es decir, bajo representaciones colonialistas y, sobre todo, masculinas que han justificado su hipersexualización histórica (Chirif, 2004; Motta, 2011).

Esta crítica a la prostitución y a sus consecuencias en las jóvenes amazónicas es la segunda crítica social que esta obra visibiliza. No obstante, lo interesante no es solo que proponga esta problemática como motor de una trama policial, sino que utilice la literatura para hacerlo. Es decir, el autor utiliza la literatura para reflexionar sobre la propia literatura y para sugerir que los límites entre realidad y ficción pueden ser sumamente difusos. Así, coloca dos personajes literarios —el peluquero y Efigenia— como protagonistas de un escándalo que ha sido desarrollado ya en la anteriormente mencionada novela y, a su vez, en su recordada adaptación cinematográfica. Esto es interesante porque Morel y Sifuentes conocen la novela de Vargas Llosa y la aluden directamente.

Pero la novela no se queda en plantear un problema social tan grave como lo es la prostitución. La segunda trama es vital para entender la complejidad de esta historia en tanto plantea un constante contrapunto de representaciones. Como lo señala su título, esta es la historia de un personaje llamado Yaquichán Tapullima, un joven estudiante de la carrera de Derecho, descendiente del pueblo indígena amazónico kukama-kukamiria que, además de ser orgulloso de su ascendencia, está haciendo su tesis de licenciatura sobre la época del caucho —un tema en el que, además, Cornejo es autoridad—. Yaquichán, quien trabaja con Morel en su estudio de abogados, es un personaje que ha sido construido sobre la base de lo que se ha pensado y de cómo se ha representado a los indígenas amazónicos en diversos discursos, aunque con una variante: él desarticula lo construido sobre *ellos*. Desde su nombre, este personaje encarna una modernidad muy propia de la indigeneidad actual. Él construye un "nosotros", complejo que escapa a los paradigmas de buen o mal salvaje con los que se ha pensado a los indígenas amazónicos y más bien demuestra ser altamente consciente de lo que se piensa de él, visibilizando las fracturas en la construcción de la indigeneidad amazónica. Así, este joven de ojos achinados, piel bronceada, cabello lacio y grueso cayendo sobre la frente, piensa lo siguiente de Vanesa, la joven universitaria amante de las novelas policiales, de la que se enamora: "¿Lo buscaría solo por eso, o porque él era kukama y a ella le interesaban las culturas indígenas? *¿Lo estudiaría, analizaría, utilizaría?* [énfasis añadido]" (Cornejo, 2021, p.81,). Yaquichán cuestiona lo que se sabe de los indígenas amazónicos en tanto han sido vistos como objetos de estudio en vez de sujetos activos y partícipes de su propia historicidad. Cito un fragmento en el que se subraya la violencia que subyace a la identidad kukama: "Por décadas, el pueblo kukama había sido discriminado; en las escuelas de Nauta y del Marañón, los castigaban con látigo si hablaban su idioma. A la fuerza les habían impuesto el castellano, eso lo sabían todos. Hasta hace pocas décadas estaban prohibidos de sentarse en las bancas de la plaza de Nauta (…) Por eso muchos se habían cambiado sus apellidos y negaban, o no se acordaban de sus orígenes" (Cornejo, 2021, p. 42). Ser kukama entonces era signo

de vulnerabilidad, pobreza y exclusión. No obstante, consciente de lo citado, Yaquichán propone orgullo, conocimiento y modernidad. Serán él y Vanesa, junto con Morel y Sifuentes, quienes intentarán resolver el misterio de quién asesinó al peluquero y Efigenia, pero a la vez, quienes pondrán sobre la mesa el problema de la prostitución en la Amazonía. Este es el momento en el que narrativamente dialogan las dos críticas sociales: la primera es sobre cómo se han construido las representaciones sobre los indígenas kukama-kukamiria, y la segunda es la crítica a la prostitución.

La segunda trama, que excede el núcleo narrativo del asesinato, es la misión que tiene Yaquichán en la vida: convertirse en un *ipurukari*, es decir, en un gran cazador. A partir de este segundo núcleo narrativo es que ingresa un personaje importante en la obra: el abuelo de Yaquichán quien aparece en sueños y le narra la historia de sus orígenes, de su familia, de su pasado y de su presente desde una perspectiva mítica kukama. Lo que distingue a esta propuesta no es solo la narración el abuelo, sino la forma, ya que es él quien constantemente alude, sin decirlo directamente, a la noción de perspectivismo del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro.

Primeramente, el perspectivismo, según Viveiros de Castro es "la concepción indígena según la cual el mundo está poblado de otros *sujetos, agentes o personas* [énfasis añadido], más allá de los seres humanos, y que perciben la realidad de manera diferente a los seres humanos." (Viveiros de Castro, 2014, p. 16). Este concepto parte de una premisa general: la humanidad es el principio que engloba a todos los seres y a todas las realidades que son múltiples. A partir de esta idea, Viveiros de Castro intenta señalar que el cuerpo es como una vestimenta, como una posición, sobre la que podemos cambiar constantemente. De ese modo, algunos seres que son animales actualmente —o digamos, que están vestidos como animales— no han perdido el principio de humanidad. Por ello, desde el perspectivismo, o desde la filosofía amerindia, atentar contra la naturaleza es una forma de atentar contra la humanidad. Al respecto, el abuelo le explica lo siguiente a Yaquichán: "En las épocas primeras, y para que nunca te lo olvides, todos los animales del bosque, como el pajarito que vuela persiguiendo otros sueños,

como la sachavaca, con esa mirada tristona que parece predecir su futuro truncado, como las nutrias de las quebradas que fueron confundidas con dragones por los primeros barbudos que llegaron por estas tierras, así como el bufeo que es el primo desventurado de los delfines plateados y enamora a las mujeres y les hace el amor riquísimo, *todos ellos podían volverse personas. Nosotros entendíamos su lenguaje y ellos nos escuchaban y reían y llorábamos todos juntitos* [énfasis añadido]" (Cornejo, 2021, p. 27). A su manera, muy poéticamente, el abuelo ha expresado la médula del perspectivismo. Este concepto se repite y lúdicamente se poetiza a lo largo de la novela como cuando el abuelo le cuenta a Yaquichán que su madre ha sido tortuga. Frente a este concepto, la novela tiene el mérito de sopesar constantemente la primera trama: el asesinato y la consecuente búsqueda del asesino; con la segunda: la relación onírica de Yaquichán con su abuelo en la que este le intenta mostrar el camino que debe seguir un gran cazador kukama. Así, la estructura se complejiza conforme uno avanza en la lectura: los sueños narrados por el abuelo nos cuentan los mitos y creencias kukama, mientras que se intenta resolver quién fue el asesino.

Frente a esta compleja estructura narrativa que pone en cuestión más que tramas, también, como hemos visto, conceptos, estilísticamente la novela presenta dos importantes contribuciones a la literatura amazónica. De un lado, está escrita reivindicando la oralidad amazónica, y de otro lado, permite cuestionar constantemente cómo está siendo representada la Amazonía ahora como espacio emocional, histórico y político. Al respecto, se señala en los pensamientos de Morel: "*A veces pensaba que la selva era solo para ser pintada* [énfasis añadido]. Frente a él estaban esos cuadros de Calvo de Araujo, Bendayán, Ceccarelli y Brus Rubio que reflejaban la particularidad de la floresta: esa abundancia de colores, sensaciones y mitos donde las emociones se extraviaban y relumbraban, algo que, lamentablemente su escritura no podría alcanzar" (Cornejo, 2021, p.18). Este pensamiento que se repite de diversas maneras a lo largo de la novela es un gran aporte porque no solo acepta lo difícil de representar *de otro modo* a la Amazonía y a su gente, sino a su historia también. Cómo hacerlo con palabras, cuando los colores pueden ser más precisos,

parece preguntarse el narrador de este río infinito que es la historia moderna de los kukama y con ello, la historia también de la sociedad peruana amazónica que necesita conocerse a sí misma. Por todo esto, esta novela es un gran aporte a las representaciones de la identidad indígena amazónica y de la Amazonía en sí misma.

Andrea Cabel García
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
acabelg@unmsm.edu.pe
https://orcid.org/0000-0002-7419-8609

Referencias bibliográficas

Chirif, A. (2004). El imaginario sobre la mujer loretana. En E. Elías y E. Neira (Eds.), *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura, el género y la comunicación* (pp. 59-80). Minga-Perú.

Motta, A. (2011). La «charapa ardiente» y la hipersexualización de las mujeres amazónicas en el Perú: perspectivas de mujeres locales. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, (9), 29–60.

Paredes, S. (2005). *Invisibles entre sus árboles*. Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Viveiros de Castro, E. (2014). *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio; entrevistas*. Tinta Limón.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 469-474
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/bcz2r934

Galeano, Juan Carlos. *Amazónicas*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2025.

Amazónicas, de Juan Carlos Galeano, es un singular libro que contiene ciento cincuenta aforismos, que también podrían ser sentencias breves, reflexiones o pensamientos que surgen a partir de la experiencia del ser humano con la naturaleza amazónica. Estas breves disquisiciones se encuentran acompañadas de cincuenta imágenes que no son sino elementos paratextuales: o bien complementan a los aforismos o bien los traducen en la visualidad. Sin embargo, habría que advertir que también se podría tratar de una práctica ecfrástica, ya que las imágenes pudieron haber sido el punto de partida para la creación verbal o quizá primero fueron creados los textos y luego se eligió un acompañamiento visual. Sea como fuere, *Amazónicas*, por momentos, nos interpela para que reacomodemos los lentes y las capas sensibles con que interactuamos con el mundo.

Ahora bien, entre las diversas cuestiones abordadas en los aforismos, me interesa realizar un recorrido por aquellas que resultan más urgentes y que, a su vez, nos podrían ofrecer ciertas rutas críticas a fin de recalibrar nuestras maneras de andar. En ese sentido, pongo de relieve los siguientes aspectos: (i) el hecho de habitar otros cuerpos, (ii) la conversión como posibilidad ontológica, (iii) la continuidad existencial y (iv) la suspensión de las dicotomías. Para abordar cada punto en función de los textos de *Amazónicas*, es necesario recuperar el primer aforismo: «Antes de que reinaran los hombres, el sol y las nubes eran la medida de todas las cosas» (p. 8), el cual, sin duda, alude a la famosa aseveración de Protágoras, a saber, «El hombre es la medida de todas las cosas». ¿Qué significa que el ser humano sea

CC BY

la medida de todas las cosas? ¿Acaso aquel debe ser el centro del mundo? En absoluto, y así también se muestra en el libro.

En primer lugar, un elemento interesante es el hecho de tener la posibilidad de habitar otros cuerpos y asumir que, en paralelo, somos los recipientes de otras materialidades. Esta forma de concebir las cosas no es propia de Juan Carlos Galeano, sino de las colectividades que no están regidas por patrones de un consumismo masivo y depredador ni tampoco atenazadas por las lógicas del capitalismo salvaje. Por el contrario, las dinámicas de vida, en distintos puntos de la Amazonía, se encuentran articuladas por otras concepciones. Una de ellas, por ejemplo, es la capacidad de relacionarse con los demás seres que pueblan el planeta: plantas, entidades líquidas, animales, piedras, montañas, objetos, etc. Esto se condice con lo que el antropólogo brasileño, Eduardo Viveiros de Castro (2010) denomina «cosmopolítica». Algunos aforismos interesantes que nos ilustran este habitar otros cuerpos son los siguientes:

> 6. La mejor manera de conocer un río es sintiéndolo, como lo hacen las palizadas y los jacintos en las orillas (p. 10)
>
> 9. Ser humano es pura casualidad. Yo hubiera podido ser un peñasco, una garza ceniza o un árbol de lluvia (p. 12)
>
> 11. Para que sea verdad lo que escribo sobre los colibrís, lo digo con la mente de un barranco (p. 14)
>
> 112. Las personas son diferentes porque en sus cuerpos habitan tigres, arroyos, ventarrones, lianas y rocas. (p. 82)

Abrir el cuerpo y abrazar otros (palizadas, jacintos, peñasco, garza, árbol, colibrís, barranco, tigres o ventarrones) supone, más que nada, una responsabilidad sensorial. Es cierto que nosotros (en tanto seres humanos) no podemos transformar nuestros cuerpos en un peñasco o en una garza, pero sí tenemos la capacidad de habitar otros espacios y que estos también nos habiten. O como diría Vinciane Despret: «otras maneras de habitar, por lo tanto, de hacer mundo» (Despret, 2022, p. 66). En su escritura, el propio Galeano pareciera decirnos que no hay una cristalización de las identidades —si es que acaso estas existen—, sino, más bien, una ductilidad de los cuerpos. La inestabilidad y el

movimiento, habitar un barranco o dejarnos habitar por él, al fin y al cabo, son dinámicas que nos ayudan a comprender un poco mejor la heterogeneidad del mundo. Asimismo, cabe subrayar el conocimiento que se advierte en todo aquello que no es monopolio de lo humano.

En segundo lugar, resulta interesante la conversión como posibilidad ontológica. Al respecto, solo si nos alejamos de aquellos juicios que dicen que una transformación es un mero juego ficticio o una simple cuestión fantástica, podremos reparar en otras modalidades de entender la complejidad del mundo. Estas transformaciones, muchas veces, están permeadas por sustratos míticos y por pensamientos y experiencias colectivas que reorganizan la vida de las personas y de sus territorios. En el caso de *Amazónicas* se expresan esas motivaciones de forma explícita, aunque quizá hubiese sido importante seguir ahondando sobre al respecto; sin embargo, ello es comprensible habida cuenta de la naturaleza sintética de los textos. Algunos casos sobre este segundo eje son estos aforismos:

> 46. Algunas estrellas se bañan por las noches en el río. Al amanecer se convierten en peces. (p. 38)
>
> 48. Unos sapos se comen a las luciérnagas para convertirse en estrellas. (p. 38)
>
> 57. Cuando mueren las ceibas pentandras se convierten en ríos, y sus hojas en peces con cara de gentes que regresan a las selvas (p. 44)

Esta situación del «convertirse» nunca ocurre de manera aislada; por el contrario, lo que prima siempre son las relaciones, las interacciones o las fricciones entre distintas entidades del cosmos (en este caso, el amazónico). Así, los nexos inesperados estrellas-río o sapos-luciérnagas siempre *producen* algo o alguien, pero no se trata de una producción masiva ni serial, mucho menos automática, sino de una henchida de vitalidad. En ambos casos, respectivamente, se habla de una conversión en peces y en estrellas; no obstante, aquí debemos tener en cuenta que dicha conversión, desde una racionalidad mítica, es factible, al tiempo que también asistimos a una conversión que presupone contacto de distintos regímenes que exceden siempre lo humano. Todo ello, sin duda, no clausura ni cierra otras posibilidades.

En suma, la conversión es solo una puerta de entrada para que un cuerpo pueda seguir modificando (afectando) o modificándose (dejándose afectar).

Este hecho de la no-clausura tiene que ver con el tercer aspecto que vertebra al libro: la continuidad existencial. Si bien en *Amazónicas* no se menciona con dichos términos, en estas líneas solo procuro dar forma a algunas ideas que se desprenden del texto. ¿Qué implica, entonces, la continuidad? No se confunda continuidad con una suerte de mismidad o de mantener siempre una línea horizontal y sin baches. La vida —y el libro así nos lo sugiere— no fluye de esa manera. Por eso, la continuidad hay que comprenderla sin perder de vista los dos puntos anteriores que el libro nos muestra. Si es que resulta coherente habitar otros cuerpos (y también que estos nos habiten) y que la conversión se erija como posibilidad ontológica, entonces la continuidad radica en hacerse cuerpos con otras materialidades del mundo. Sobre esto, quizá hay ciertos aforismos que nos pueden aclarar lo expuesto:

> 83. Como si supieran que la tierra vive en ellos, ni los peces ni las hormigas se preocupan por ser diferentes. (p. 62)
>
> 87. Pocos saben que las carcajadas de los amazónicos están hechas de relámpagos y truenos de las nubes. (p. 64)
>
> 91. Logran tranquilidad quienes son capaces de sentir la vida como las algas que viven en los raudales. (p. 68)

Por ejemplo, de estos textos citados, es posible recuperar algunas ideas que dan luces sobre la continuidad existencial: hay una tierra que permanece en las corporalidades de los peces y las hormigas; las carcajadas de quienes viven en la Amazonía —gracias a una impronta metonímica antes que metafórica— están irrigadas (o, mejor dicho, se dejan afectar) por los relámpagos y los truenos; y, por último, las algas y los raudales ponen en evidencia procesos de cohabitación. Ahora bien, si la vida, entre otras cosas, es una cuestión energética vibratoria que se instaura en una determinada materialidad (animal, cuerpo líquido, ser humano u otra), la continuidad existencial nos invita a pensar que lo que existe es una redistribución de aquello que

occidentalmente llamamos «alma». Sumado a ello, no hay que perder de vista un hecho troncal: sentir. En *Amazónicas* se desliza de forma constante dicha idea. A fin de cuentas, somos cuerpos en el mundo.

El cuarto y último aspecto es la suspensión de las dicotomías que rigen el entendimiento del cosmos. Me refiero a parejas conceptuales como naturaleza/cultura, animalidad/humanidad, cuerpo/alma, instinto/razón, sentimiento/pensamiento, sujeto/objeto, entre otras. Solo debemos tener cuidado con asumir que dicha suspensión implica una homogenización. En absoluto. Este pensamiento dualístico —heredado en buena parte de Occidente— nos ha conducido a desandar el mundo, esto es, a descarrilarnos e ingresar a una ruta que no es ni progreso ni avance, sino muerte y devastación. ¿Por qué insistir, entonces, en la escisión de lo que la vida nos ha enseñado que habita en *con*junto y no siempre en armonía? A continuación, hay ciertos aforismos del libro que insisten sobre este cuarto aspecto:

> 76. Nadie puede decir si un árbol piensa con el alma o con el cuerpo (p. 58)

> 138. Árboles, nubes, pájaros, nacieron para sentir, no para pensar. Los que piensan les hacen daño (p. 98)

El alma es una idea abstracta que Occidente ha fabricado a partir de innumerables disquisiciones; por ello, los distintos pensamientos amazónicos —y también andinos— apelan más al cuerpo, a lo sensorial, a lo terrestre y a todo el espacio. Mientras Occidente se preocupó de cartografiar los territorios durante sus invasiones y violaciones, las comunidades amazónicas, por su lado, se ocuparon de cartografiar los cuerpos como mecanismos de resistencia. Cuando Galeano sostiene que los árboles, las nubes o los pájaros no nacieron para pensar, es cierto que hay cierta disputa entre pensar/sentir. Sin embargo, el hecho de suspender (o de desactivar) las dicotomías no es instalarnos en uno de los pares, sino señalar que no existe el cuerpo sin el «alma», que es necesario pensar y sentir para construir conocimiento, que tanto una anaconda como nosotros estamos habitados por la animalidad, que compartimos elementos atomizados desde el inicio del universo con una piedra o una montaña, y así sucesivamente. En este punto,

todo resquicio romántico o ideas sobre el grado cero de la cultura no tienen cabida. Todo ha sido siempre contacto y mezcla (que no homogeneidad ni armonía).

En conclusión, el libro *Amazónicas*, de Juan Carlos Galeano, bebe de la experiencia que le brindan no solo quienes viven en los diversos territorios amazónicos, sino también el propio espacio y todos los cuerpos que lo componen. Por ello, desterremos la idea de que el espacio es solo un telón de fondo o un agente pasivo; incluso en ciertos textos literarios. Dicho esto, el mérito del autor radica en no dejar de lado las diversas entidades (humanas y no humanas) que le permiten cuestionar y reflexionar acerca de la posición del hombre en el mundo. Es cierto que, al ser un texto breve, hay muchos aspectos que quedan al aire y que hubiera sido interesante seguir explorando a fin de que el libro se encarne más con el mundo que late en sus páginas. Así y todo, como dijimos, la lectura de *Amazónicas* nos ayuda a recalibrar y a reenfocar tanto la forma en que pensamos como el modo en que nos aproximamos al mundo.

Sergio Luján Sandoval
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
sergio.lujan@unmsm.edu.pe
https://orcid.org/0000-0002-4612-4899

Referencias bibliográficas

Despret, V. (2022). *Habitar como un pájaro: modos de hacer y de pensar los territorios*. Cactus.

Galeano, J. C. (2025). *Amazónicas*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 475-482
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/8g494948

TESTIMONIO

CENTRO DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE LA AMAZONÍA Y BIBLIOTECA AMAZÓNICA, DOS ESPACIOS CULTURALES EN IQUITOS, PERÚ

María Victoria Fernández Herlan
I.S.P. Dr. Joaquín V. González; Centro de Investigaciones Precolombinas
vickyfernandez2162@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9803-4326

Resumen

El Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) fue creado el 20 de mayo de 1972 por el Vicario Apostólico de Iquitos, el obispo Gabino Peral de la Torre. Desde sus inicios, el CETA buscó recuperar la memoria y la historia de los pueblos del oriente peruano, objetivo que concretó mediante la creación, ese mismo año, de la Biblioteca Amazónica (BA). Así, en un período no menor de diez años, esta se convirtió en uno de los repositorios más consultados por investigadores, estudiantes y el público en general. El propósito de este trabajo es reconocer la labor editorial desarrollada por el CETA, la cual se encuentra resguardada en la Biblioteca Amazónica.

Palabras Clave: historia, memoria, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, Biblioteca Amazónica

CC BY

Abstract

The Center for Theological Studies of the Amazon (CETA) was created on May 20, 1972, by the Apostolic Vicar of Iquitos, Bishop Gabino Peral de la Torre. From its inception, CETA sought to recover the memory and history of the peoples of eastern Peru, and achieved this through the creation, in the same year, of the Amazonian Library (AL). Thus, within a period of no less than ten years, it became one of the most consulted repositories for researchers, students, and the general public. The purpose of this paper is to acknowledge the editorial work carried out by CETA, which is housed in the AL.

Keywords: History, Memory, Center for Theological Studies of the Amazon, Amazonian Library

1. Introducción

En el presente trabajo presentaremos dos espacios culturales en Iquitos, Perú. Uno, es el CETA y el otro la BA, ambos se fundaron en la década de 1970. El objetivo principal del primero mencionado fue recobrar y resguardar la identidad amazónica, y por extensión el segundo espacio.

Arribamos a Iquitos por primera vez en 1998 como parte del Seminario "Los Andes antes de los Inka". Por recomendación de nuestros coordinadores Augusto Cárdenas Greffa y Julissa Rondón Campana, nos dirigimos a la BA.

Este fue el punto de partida, para conocer al P. Joaquín García Sánchez (OSA), director del CETA, a su secretaria la Sra. Alejandra Schindler, que además era directora de la BA, y comenzar a investigar sobre la Orden Agustina. Hicimos trabajo de campo entre 1998-1999, 2001-2002 y 2022-2024. El objetivo de este escrito es dar a conocer qué fue el CETA, y qué sigue siendo la BA.

2. El CETA, una usina cultural en Iquitos

El CETA, sito en Putumayo 355, Iquitos, Provincia de Maynas, Departamento de Loreto, Perú, fue uno de los centros más importantes a nivel cultural en todo el territorio amazónico. Fue fundado por el P. Joaquín García Sánchez (OSA), con el aval del Vicario Apostólico de Iquitos, Mons. Gabino Peral de la Torre, el 20 de mayo de 1972, como una institución sin fines de lucro, regida por un estatuto, y fue disuelto en agosto de 2018.

El P. Joaquín García Sánchez fue su director, arribó a Iquitos en 1968 y a los pocos días de haber llegado estaba escribiendo sus primeros artículos sobre esa ciudad. En 1969 fue nombrado párroco de la Iglesia Matriz, y se dedicó a promover la vida intelectual y cultural de la Amazonía Peruana, hasta su fallecimiento el 18 de enero de 2024.

Desde su inicio, el CETA emprendió una búsqueda para recuperarla memoria del pueblo amazónico. Lo logró por la intervención de contactos personales, comprando libros nuevos, buscando en librerías de viejo, recuperando audiovisuales, hemerotecas, mapas. De esta forma logró, en menos de diez años, poseer la colección sobre la temática amazónica más rica del Perú y una de las más importantes de Latinoamérica, y una editorial que editó libros y revistas.

Mons. García Centeno, en Kanatari, en conmemoración de los 25 años del CETA, escribió al respecto:

> Nació de urgencias pastorales y quiso ser respuesta a necesidades e inquietudes que en los años del posconcilio eran evidencia en toda la Iglesia y muy particularmente en la de la selva, despierta y atenta siempre a los signos de los tiempos y al soplo del Espíritu. Era preciso reavivar y estimular la reflexión teológica y ponerla al servicio de la pastoral, para que esta fuera más dinámica y adecuada a las realidades y circunstancias de los pueblos y las gentes de la Amazonía (García Centeno, 1998, p. 3)

Siguiendo lo afirmado por García Centeno, podemos decir que el CETA hace su aparición cuando nuevos aires se reflejan en la Iglesia. Debemos tener en cuenta que en el período colonial podemos hablar de evangelización. En el postcolonial de un proceso de renovación y cristianización (Fernández Herlan, 2022). Y después del Concilio Vaticano II (1962-1965), y la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Medellín (1968) y del Primer Encuentro Pastoral de Misiones en el Alto Amazonas (1971), podemos permitirnos expresar que se abre a una evangelización de la cultura.

Ahora bien, poniéndonos en contexto histórico, Rumrill (1998) afirmaba que al surgir el CETA en la década de 1970, en el Perú se instalaba el ciclo del narcotráfico, cuyo impacto sociocultural y económico fue y sigue siendo devastador. En la década de 1980, otro tipo de violencia se imponía, la subversiva en el Alto Huallaga y que se expandió por toda la Amazonia. Y en la década de 1990, aplicó un programa ultraliberal muy duro. En este

escenario complejo y difícil, el CETA construyó su obra que es su mayor logro que es el desarrollo cultural y la revalorización de la identidad amazónica.

Para hablar de la actividad editorial del CETA, no nos alcanzarían las páginas. No obstante, podemos decir que el departamento de impresiones fue un espacio muy importante. En 1972, el CETA contaba con un mimeógrafo manual, los trabajos de impresión eran en blanco y negro y luego las carátulas eran coloreadas a pluma. Luego de tres años, se adquirió un mimeógrafo eléctrico, con lo cual se pudo trabajar más eficazmente; y al final de la década de 1970, se adquirió una impresora Gestetner 211, una impresora con sistema offset, la cual producía trabajos en tamaño oficio y a color. En 1982, el CETA compró una máquina de impresión Heidelberg GTO, formato 32x46. El salto del sistema offset a uno de impresión húmeda, fue significativo para el desarrollo cultural de Iquitos, ya que, hacia 1987 se convirtió en la ciudad provinciana que producía más libros (Flores Vargas, M., 1998 y 2012).

El CETA, tiene libros editados sobre los siguientes temas: Realidad Amazónica, Indigenismo, Lingüística, Educación, Educación Popular, Teológicos Pastorales, Revistas (Bushisapillo, Shupihui, Kanatari, Omagua –suplemento infantil de la anterior mencionada, Amerindia, Antisuyu), Discos. Calendarios; y el Proyecto especial de investigación y edición de las fuentes históricas de la Amazonía "Monumenta Amazónica" (Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, s.f.; Kanatari, 1998).

Y, para terminar, no podemos dejar de mencionar los cursos que llevó a cabo a partir del año 1973, que tiene su culminación con la Maestría en Altos Estudios Amazónicos propuesta en el año 2000 por el P. Joaquín García Sánchez al entonces Rector Salomón Lemer de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Kanatari, 1998; Gómez Panduro, 2012).

Por toda esta acción desplegada afirmamos que el CETA fue una usina cultural, quedando actualmente apagada; no dudamos de que perdurará en la memoria y en la historia del pueblo loretano, porque pervive en otro espacio que describiremos a continuación.

3. La Biblioteca Amazónica (BA)

La Biblioteca se convirtió en una necesidad a partir de la fundación del CETA, así que, en el mismo año en que surgió aquél, la BA, comenzó a funcionar, cambiando su domicilio a medida que iba acrecentándose su

contenido, y desde el 26 de mayo de 1992, se encuentra ubicada en el Malecón Tarapacacá 354.Una biblioteca es importante para un pueblo, porque allí se guarda la memoria del pasado, la interpretación del presente y su proyecto hacia el futuro.

El edificio donde funciona la BA fue construido en 1873, es de estilo neoclásico, de acuerdo con lo que indica el margesí de bienes patrimoniales para su primer piso. La primera restauración se realizó en 1887 con el fin de que la construcción no siguiera deteriorándose. En 1903, el edificio volvió a repararse, y se adecuó el mismo como guarnición militar (García Sánchez & Schindler Catalao, 1993).

Yrivarren (2015) dice que el autor de la obra de pintura, artesanía y decoración fue el P. Maximino Cerezo (claretiano), y la profesora Alejandra Schindler ocupó la dirección de la BA. Ellos dos junto al P. Joaquín García Sánchez, conformarían un equipo de trabajo que dirigiría una de las bibliotecas más destacadas de la Amazonía.

La BA cuenta con varias salas, las cuales reciben el nombre de un personaje ilustre, a saber:

- Antonio Wong Rengifo, director de cine, fotógrafo, guionista y productor. Este lugar está destinado a exposiciones, consultas y recepción.
- Sala Jesús San Román, sociólogo e historiador de la Amazonía Peruana. Es un salón de lectura.
- Sala Jenaro Herrera Torres, escritor y literato. La misma es la Dirección de la biblioteca.
- Sala Alfonso Navarro Cauper, periodista y cronista. El espacio integra los procesos históricos.
- Sala Avencio Villarejo, doctor en geografía. El recinto es para audiovisuales.
- Sala Carlos Larraburre, diplomático. Se utiliza como depósito y hemeroteca.

Bardales (2012) dice que este lugar, debe ser visitado alguna vez, nosotros decimos que debemos ir, cada vez que visitemos Iquitos. Agrega el mismo autor, que siempre estuvo amenazado con cerrar sus puertas, y en el año 2010 debido al déficit presupuestal, tuvo que cortar servicio telefónico y de luz, y reducir personal. Tuvo que cerrar temporalmente. Ante esta contingencia y con el fin de evitar su cierre definitivo, se llevaron a cabo campañas de apoyo, y se logró que la misma tenga una atención parcial, que es con la

que continúa. Y aunque sea acotado el lapso en que se encuentra abierta, esto es importante porque este espacio está considerado como el segundo reservorio más importante en América Latina después de la Biblioteca de Manaos, Brasil.

Su fondo bibliográfico así lo demuestra y lo podemos sintetizar en los siguientes ítems:

- Libros: títulos de diferentes áreas especializadas en ciencias sociales, ciencias filosóficas y de pensamiento, ciencias teológicas y bíblicas, ciencias aplicadas, lingüística, literatura y otras.
- Hemeroteca: cuenta con colecciones de revistas que recibe de diferentes centros, nacionales e internacionales. Además, podemos encontrar los periódicos locales actuales: *El Oriente*, *El Matutino*, *La Región*, *Kanatari*.
- Cinemateca: cortometrajes y largometrajes de temática amazónica.
- Mapoteca: hay aproximadamente 200 cartas geográficas y planos de la Amazonía (antiguos, actuales y reproducciones).
- Pinacoteca y exposiciones fotográficas: colección de pinturas y grabados de artistas loretanos, y también exposiciones fotográficas.
- Libros antiguos: la biblioteca no cuenta con incunables, es decir aquellos libros que se hayan impreso desde el descubrimiento de la imprenta hasta el año 1500. Sí están inventariados una serie de aproximadamente 50 primeras ediciones de libros sobre la Amazonía.
- Tesoros: la primera edición de la obra completa de Jean Marie La Condamine (siglo XVIII); la edición Príncipe de la Real Academia de la *Historia de la Historia General y Natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo (siglo XIX), la primera edición de *El Perú* publicada por Antonio Raimondi (1874), encuadernación lujosa de piel repujada en oro y con canto dorado, dedicada al presidente Nicolás de Piérola; la reproducción facsimilar de la Carta Mapamundi de Juan de la Cosa y del mapa de Samuel Fritz del siglo XVII y copias de revistas y diarios amazónicos desde 1890.
- Colección de ediciones de la Biblia: posee una colección de biblias en distintos idiomas. Hasta el momento hay acumuladas 300 ediciones diferentes en otras lenguas.
- Videoteca.

- Servicios: tiene sistema computarizado que incluye bases de datos referidos a diferentes temas, y también archivo de CD-ROM.

La BA posee un corpus bibliográfico que aporta los puntos necesarios para la reflexión teológica, y de ahí éstos se abren hacia otras temáticas. Por eso es importante relevar su información, que radica en la sistematización, que esta institución hace de su bibliografía

La BA presentó su nueva plataforma digital, de acuerdo a lo que decía el periódico Pro y Contra el 03 de julio de 2025, de acuerdo con un proyecto impulsado por el CETA, digitalizando revistas como por ejemplo Kanatari, así como también, fotografías, mapas y periódicos editados en Iquitos entre los años 1900 y 1960. Esta propuesta aspira a preservar y facilitar el acceso a documentos patrimoniales mediante internet (Pro y Contra, 2025).

No obstante, desde el año 2012, la BA cuenta con una base de datos en línea referencial, tiene página de Facebook, también posee cuenta de Instagram y desde el 11 julio de 2025 se puede acceder a una plataforma digital, que para aquellos investigadores que nos encontramos a la distancia y trabajan, la temática amazónica es de gran utilidad (Fernández, 2012, 2016).

El CETA fue una usina cultural y como tal irradió energía para que se abrieran otros espacios, uno de ellos fue la BA, y logró su objetivo de salvaguardar la memoria y la historia de un pueblo, ejerciendo la capacidad de recuperar determinadas informaciones (Le Goff, 1991). Y, por otro lado, el hecho de recordar el pasado y escribir sobre él, no es un ejercicio inocente ni una construcción individual (Burke, 1991). Es colectiva.

4. A modo de conclusión

El fin principal del CETA fue recuperar y resguardar la memoria del pueblo loretano. Pensamos que esto fue posible por todo el desarrollo cultural que desplegó, y además por haber creado la BA. Si bien el CETA cerró sus puertas en agosto de 2018, su objetivo fue cumplido, porque memoria e historia van juntas, y la información que recibimos del pasado no nos debe encerrar en él, lo importante es ponerlo al servicio del presente, y la BA ejerce esa función actualmente.

Referencias bibliográficas

Bardales, F. (2012). Biblioteca Amazónica: el CETA y la recuperación de la memoria. *Kanatari*, *27*(1444), 7960.

Burke, P. (1991). *Formas de hacer historia cultural*. Alianza.

Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía. (s.f.). *Memoria del CETA* [Documento institucional no publicado]. Archivo de la Biblioteca Amazónica, Iquitos, Perú.

Fernández Herlan, M. V. (2012). Descripción de la biblioteca Amazónica y Archivo del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, su relación con el patrimonio cultural, y la labor misional agustiniana en Iquitos, Perú. *Archivum*, *29*, 225–229.

Fernández Herlan, M. V. (2016). *Misceláneas amazónicas*. Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González.

Fernández Herlan, M. V. (2022). La Iglesia Latinoamericana, siglo XX. *Cultura en Red*, *12*, 101–113.

Flores Vargas, M. (1998). La actividad gráfica del CETA. *Kanatari*, *15*(700), 55–56.

Flores Vargas, M. (2012). Lo que olvidaron las máquinas. *Kanatari*, *27*(1444), 7971.

García Centeno, J. (1998). CETA: misión cumplida. *Kanatari*, *15*(700), 3.

García Sánchez, J., & Schindler Catalao, A. (1993). *Biblioteca Amazónica: memoria de un pueblo*. CETA.

Gómez Panduro, C. (2012). Maestría en Altos Estudios Amazónicos: un acercamiento profesionalizado hacia la Amazonía. *Kanatari*, *27*(1444), 7954–7955.

Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria: el tiempo imaginario*. Paidós.

Pro y Contra. (2025, 3 de julio). Historia amazónica digitalizada en Biblioteca Amazónica. https://proycontra.com.pe/historia-amazonica-digitalizada-en-biblioteca-amazonica/

Rumrill, R. (1998). El CETA como movilizador de la conciencia nacional en favor de la Amazonía. *Kanatari*, *15*(700), 18–22.

Yrivarren, I. (2015). *Paraísos del saber: 50 bibliotecas emblemáticas del Perú*. Solar Central SAC.

AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XXI, N.°39, julio 2026; pp. 483-494
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi39

NOTA SOBRE LOS AUTORES

Tania Valenzuela Tipián

Antropóloga por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y maestranda en Género, Sociedad y Políticas por FLACSO Argentina. Se desempeña como investigadora y consultora en temas de género, pueblos indígenas, gobernanza socioambiental y cambio climático. Ha acompañado procesos con comunidades indígenas amazónicas en la región Ucayali, particularmente en la provincia de Atalaya, vinculados al fortalecimiento del liderazgo de mujeres indígenas y a la adaptación al cambio climático. Sus investigaciones se centran en las relaciones entre género, cuidado, territorio y justicia climática en la Amazonía peruana.

Maria Amalia Pesantes

Doctora en Antropología Médica por la Universidad de Pittsburgh (Estados Unidos) y magíster en Salud Pública por la misma universidad. Su trabajo se ha enfocado en aprender sobre la salud indígena en sus distintas dimensiones a fin de visibilizar las necesidades y luchas de los pueblos indígenas amazónicos en este tema. Sus investigaciones se centran en los retos en la implementación del enfoque intercultural en los servicios de salud estatales, y las iniciativas de los pueblos indígenas para lograr que sus tradiciones médicas y perspectivas en salud sean reconocidas como un elemento esencial para mejorar la calidad de los servicios de salud. Actualmente, es profesora asistente en el Departamento de Antropología y Arqueología de Dickinson College, Estados Unidos.

Mariella Bazán Maccera

Psicóloga social. Cuenta con una maestría en Gobierno y Gestión del Desarrollo por la Universidad de Birmingham (Reino Unido). Posee una amplia experiencia profesional en el diseño, la gestión y el seguimiento de políticas, programas y proyectos relacionados con la salud, la educación y los servicios sociales, con un enfoque en derechos humanos, participación ciudadana, interculturalidad, inclusión y equidad de género. Cuenta con experiencia en investigación cualitativa, procesos de fortalecimiento de capacidades y en la promoción y gestión de procesos participativos y de consulta. Actualmente, se desempeña como coordinadora del Área de Investigación de la ONG Salud Sin Límites Perú.

Israel Ortiz Rodríguez

Bachiller en Antropología por la Universidad Nacional Federico Villarreal (Perú). Se especializa en investigación cualitativa y etnografía, con experiencia en el diseño, ejecución y análisis de estudios en salud mental, salud intercultural, conservación de biodiversidad, manejo de recursos naturales, territorios indígenas e interculturalidad. Ha colaborado en diversos proyectos de investigación y se ha desempeñado como analista social en la Dirección de Pueblos en Situación de Aislamiento y Contacto Inicial (DACI) del Ministerio de Cultura del Perú. Actualmente desarrolla investigaciones sobre ecología política de las prácticas pesqueras y dinámicas socioecológicas entre comunidades shipibo-konibo de la cuenca del río Callería, región Ucayali.

Henrike "Kika" Neuhaus

Investigadora postdoctoral de antropología y arte en el Instituto de Recursos Naturales de la Universidad de Greenwich donde se enfoca en métodos creativos de investigación relacionados a temáticas de justicia ambiental, cuidado y relaciones con un mundo más que humano. A partir del reconocimiento de las diversas ontologías y mundos, en su trabajo, explora epistemologías que interpelan conocimientos que usualmente tomamos por sentado. Kika obtuvo su doctorado en Goldsmiths College, Universidad de Londres (Reino Unido), haciendo un mapa interactivo de taekwondo en Buenos Aires y describiendo como prácticas de cuidado se despliegan

dentro y entre las comunidades y clubes. Con experiencias como docente en antropología visual y producción audiovisual en el Reino Unido y Argentina, ahora está ampliando su reportorio con la cocreación de exhibiciones, documentales interactivos y museos digitales que surgen a través de los proyectos en los que trabaja.

Jorge Luis Atamain Guifin

Bachiller en Ingeniería Agroforestal Acuícola por la Universidad Nacional Intercultural de la Amazonia (Perú), y miembro del equipo técnico de la Organización Regional de Pueblos Indígenas de la Amazonía Norte del Perú (ORPIAN-P). Tiene más de diez años de experiencia en manejo forestal comunitario, elaboración de plan de manejo forestal, manejo de comité de vigilancia comunal y el fortalecimiento de capacidades de los actores locales vinculados a la conservación y mejoramiento de los bosques y la diversidad biológica de la Amazonía peruana. En los últimos años ha participado como coinvestigador awajún del proyecto "Justicia Hídrica y salud mental: cocreando soluciones artísticas".

Pamela Giselle Katic

Economista ecológica y profesora asociada del Instituto de Recursos Naturales de la Universidad de Greenwich (Reino Unido). Anteriormente, trabajó en el Instituto Internacional de Gestión del Agua, donde realizó investigaciones para el desarrollo desde su oficina en África Occidental. Lidera proyectos interdisciplinarios e interculturales sobre economía, justicia y gobernanza del agua; economía de la biodiversidad; valoración de los bosques y la naturaleza; sistemas alimentarios y patrimonio biocultural de los pueblos indígenas, y riesgos naturales y resiliencia. Gran parte de este trabajo se ha llevado a cabo en estrecha colaboración con gobiernos, comunidades, poseedores de conocimientos indígenas y organizaciones locales, y ha aportado constantemente estudios de alta calidad junto con perspectivas prácticas para las políticas de desarrollo. Más allá del ámbito académico, la Dra. Katic es miembro activo de redes internacionales de investigación y organismos de gobernanza.

José Santos Herrada-Torres

Interno de Obstetricia en el Hospital I Tingo María, EsSalud, y estudiante de obstetricia en la Universidad de Huánuco. Es colaborador internacional del Boston Medical Center (EE. UU.), miembro de Carroll Hub y de la Asociación Peruana de Astrobiología. Se centra en salud materna y neonatal, con líneas de investigación adicionales en salud pública, bioingeniería, medicina aeroespacial y cardiología. Ha participado en congresos internacionales y publicado en revistas científicas nacionales e internacionales, liderando actualmente un proyecto financiado sobre realidad virtual aplicada a la psicoprofilaxis en el trabajo de parto.

Lynn A. Quintana-Garcia

Médica investigadora con interés en salud pública. Su trabajo se centra en el desarrollo de estrategias basadas en evidencia para mejorar el acceso, la calidad y la equidad de los servicios de salud, con especial énfasis en la prevención de enfermedades, la salud digital y la aplicación de nuevas tecnologías para fortalecer los sistemas sanitarios. Ha participado en proyectos de investigación nacionales e internacionales, colaborando con equipos multidisciplinarios.

Valeria L. Maucaylli-Campos

Médico cirujano y estudiante becada en la Maestría de Saúde Coletiva de la Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasil. Es miembro del Grupo de Pesquisa em Epidemiologia e Vulnerabilidade em Saúde de la UECE y colabora como pasante de entrenamiento en Lancet Countdown Latinoamérica. Sus líneas de investigación se centran en la epidemiología aplicada, salud pública, salud ambiental y el análisis de desigualdades socioespaciales en salud.

Renzo Ramírez Roca

Estudiante de Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), con intereses en antropología crítica, género, religión y Amazonía. Es autor de publicaciones en revistas como *Anthropologica*, *Anthropía*, *La Colmena* y *Sudamérica (UNMdP)*, donde aborda temas de conversión religiosa, masculinidad, homosociabilidad y mercantilización del deseo en

Lima. Es tutor en ciencias sociales y letras, con experiencia en responsabilidad social y trabajo de campo en Lima, Pucallpa, Arequipa y Piura. Desarrolla investigaciones con enfoque crítico y vocación docente.

Natiniel Adonay Fernandez Lagos

Estudiante de Ciencia Política en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Se desempeña como ayudante de cátedra del curso Teoría del Poder Político y actualmente integra el equipo de Impacto de Crea + Perú, donde participa en la gestión de programas educativos y sociales. Ha sido becaria de diversos programas de formación académica orientados a políticas públicas, gestión pública, derechos humanos, educación y justicia climática. Asimismo, ha participado en iniciativas de impacto social vinculadas a la educación. Sus intereses de investigación se centran en las políticas públicas, educación, género e interculturalidad.

Fernando A. García Rivera

Posee un doctorado en investigaciones educativas por el Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional de México, con una disertación sobre el valor de la educación integral ancestral indígena de una comunidad andina, desde una perspectiva antropológica, educativa y lingüística. Magister en Educación Bilingüe Intercultural, Universidad Mayor de San Simón. Profesional con larga experiencia en el diseño, ejecución y evaluación de programas educativos en pueblos indígenas, especialmente en la Amazonía peruana. Ha sido jefe de área de Educación Intercultural Bilingüe de la Escuela de Educación Superior Pedagógica Loreto (Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana - FORMABIAP). Actualmente es profesor en la Facultad de Educación de la Universidad Peruana Cayetano Heredia.

Fabio Friso

Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de Padua, Italia. Es responsable del Área de Comunicación y Proyectos del Centro Takiwasi, donde lidera la formulación y coordinación de proyectos de desarrollo sostenible. Es coautor de diversos artículos científicos publicados en revistas académicas especializadas, centrados en las prácticas de

la medicina tradicional amazónica y su aplicación en el tratamiento de los trastornos por consumo de sustancias y la salud mental.

Giorgia Tresca

Magister en Antropología Ambiental por la Universidad de Kent, Reino Unido. Investigadora asociada en el Centro Takiwasi y etnobotánica aplicada en la empresa consultora l'Alberoteca en Suiza, recuperando las variedades frutales patrimoniales y los valores y prácticas ecológicas locales relacionadas. Su enfoque de investigación aborda la adaptación de prácticas de la medicina tradicional amazónicas a los entornos culturales y naturales europeos y la exploración de cómo el desarrollo de la relación con el medio ambiente puede desafiar nuestra comprensión y estimular nuestra experiencia de lo que significa ser humano.

Never Tuesta Cerrón

Educador indígena, profesor de Educación Técnica, egresado de la Escuela de Formación Magisterial - Centro de Chiclayo. Cofundador y coordinador del Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana, FORMABIAP, iniciativa de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP). Desde hace cuatro décadas impulsa la formación de docentes en Educación Intercultural Bilingüe y la promoción de los derechos, las lenguas y los conocimientos de los pueblos indígenas amazónicos. En el 2018. fue reconocido por el Ministerio de Cultura como Personalidad Meritoria de la Cultura.

Matteo Politi

Doctor en Química y Tecnologías de Sustancias Bioactivas por la Facultad de Farmacia de la Universidad de Pisa, Italia. Es gerente de investigación y desarrollo del Centro Takiwasi. Su labor abarca la investigación científica en análisis fitoquímico de laboratorio y trabajo de campo etnobotánico, así como la docencia y la práctica clínica en los sectores público, privado y sin fines de lucro. Es autor de artículos científicos, publicaciones educativas y ponencias en congresos. Su enfoque interdisciplinario integra los sistemas médicos tradicionales, la etnobotánica, la ecología profunda y la salud planetaria.

Yaneli C. Cabrera Silva

Es licenciada en Educación Intercultural Bilingüe de la Universidad Católica Sedes Sapientiae, sede Atalaya, UCSS Nopoki. Actualmente, cursa la Maestría en Educación Intercultural Bilingüe en la misma institución de educación superior. Sus temas de investigación han sido el aprendizaje de matemáticas mediante el empleo del idioma materno y el material concreto del contexto sociocultural del pueblo matsigenka del Manu.

Junior Metaki Yoveni

Bachiller en Educación Intercultural Bilingüe de la Universidad Católica Sedes Sapientiae, sede Atalaya, UCSS Nopoki. Actualmente, cursa la Maestría en Educación Intercultural Bilingüe en la misma institución de educación superior. Sus temas de investigación han sido la revalorización de las plantas medicinales como un mecanismo de transmisión intergeneracional de la cosmovisión del pueblo matsigenka del Manu.

Diego A. Navarro Trujillo

Bachiller en Ciencias Sociales con mención en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), y cuenta con estudios en gobernanza territorial, así como en género y decolonialidad del Sur por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM). Tiene más de diez años de experiencia en investigación aplicada, evaluación de políticas públicas, y diseño y diagnóstico participativos con enfoque interseccional. Actualmente, es investigador independiente en temas de pueblos indígenas amazónicos: además, busca explorar la gobernanza educativa indígena del Perú a partir de las experiencias educativas.

Mary Casa Salazar

Mary Casa Salazar es economista por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), con experiencia en monitoreo y evaluación, análisis de datos, sostenibilidad, gobernanza ambiental y cambio climático. Ha participado en proyectos desarrollados por organismos internacionales, organizaciones no gubernamentales y el sector público, contribuyendo al diseño de líneas de base, evaluación de programas, análisis geoespacial e investigación aplicada para la gestión ambiental y el desarrollo sostenible.

Sus principales líneas de investigación incluyen la transición verde, la gobernanza climática, los mercados de carbono, los sistemas de monitoreo y evaluación, y la aplicación de herramientas de análisis espacial para la toma de decisiones.

Linsday Estrella Maldonado

Licenciada en Derecho por la Universidad Continental. Exbecaria del Programa Nacional de Becas y Crédito Educativo (PRONABEC), su línea de investigación se enfoca en los derechos de los pueblos indígenas y la intangibilidad territorial en la Amazonía. Cuenta con experiencia en voluntariado dentro de programas de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y posee dos diplomados de especialización, uno en Derecho Penal y otro en Gestión Pública. Actualmente se desempeña profesionalmente en el Ministerio Público.

Andrea Marcelo Mayta

Abogada por la Universidad Continental y licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Nacional del Centro del Perú. Exbecaria del Programa Nacional de Becas y Crédito Educativo (PRONABEC). Miembro de la Clínica de Litigación Ambiental Científica (CLAC), con intereses de investigación enfocados en los derechos humanos, el derecho ambiental y los derechos de los pueblos indígenas en el ámbito jurídico peruano e internacional.

Judith Hernández Rodríguez

Licenciada en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú y egresada de la Maestría en Filosofía con mención en Ética y Política de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Ha desarrollado su trayectoria profesional en investigación social aplicada, gobernanza ambiental y trabajo con organizaciones indígenas y comunidades amazónicas, participando en iniciativas vinculadas a conservación, gestión pública y desarrollo territorial. Actualmente, se desempeña como especialista en Relaciones Comunitarias del Programa de Gestión de Finanzas Públicas a nivel Subnacional, financiado por la Cooperación Económica Suiza (SECO) e implementado por el Basel Institute on Governance.

Gustavo A. Martin Castillo

Licenciado en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú y candidato a magíster en Bosques y Gestión Forestal por la Universidad Nacional Agraria La Molina (UNALM). Actualmente, lidera el equipo de Relaciones Comunitarias del Programa de Gestión de Finanzas Públicas a nivel subnacional, financiado por la Cooperación Económica Suiza (SECO) e implementado por el Basel Institute on Governance. Su trabajo se centra en el fortalecimiento de la gestión de Áreas de Conservación Regional, con énfasis en gobernanza ambiental, vigilancia comunitaria y sostenibilidad financiera.

Eduardo A. Morales Ramírez

Licenciado en Ecología por la Universidad Científica del Perú y candidato a Magíster en Ciencias con mención en Ecología y Desarrollo Sostenible por la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana. Ha desarrollado su trayectoria profesional en la gestión de Áreas Naturales Protegidas, incluyendo la Reserva Nacional Matsés, el Parque Nacional Alto Purús, la Reserva Comunal Purús y el Área de Conservación Regional Maijuna Kichwa. Su experiencia comprende vigilancia comunitaria, gestión participativa y aprovechamiento sostenible de recursos en áreas protegidas. Actualmente, se desempeña como Especialista en Relaciones Comunitarias del Programa de Gestión de Finanzas Públicas a nivel Subnacional, financiado por la Cooperación Económica Suiza (SECO) e implementado por el Basel Institute on Governance.

Lia Pinedo Liao

Ingeniera forestal por la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana y egresada de la Maestría en Gestión Pública de la misma universidad. Ha desarrollado su trayectoria profesional en la gestión territorial y conservación de los recursos naturales en la Amazonía peruana. Durante más de cuatro años trabajó en el Área de Conservación Regional Maijuna Kichwa, donde lideró y acompañó procesos de fortalecimiento de la gobernanza, la vigilancia comunitaria, el aprovechamiento sostenible de recursos naturales, promoviendo el trabajo articulado con comunidades indígenas para la conservación y gestión del territorio. Actualmente, se desempeña como especialista en Relaciones Comunitarias del Programa de Gestión de Finanzas Públicas a

nivel Subnacional, financiado por la Cooperación Económica Suiza (SECO) e implementado por el Basel Institute on Governance.

Thaís Armengol Artés

Criminóloga y periodista de investigación. Es doctoranda en Comunicación y Periodismo en la Universitat Ramon Llull–Blanquerna y beneficiaria de una beca predoctoral Joan Oró, cofinanciada por la Unión Europea. Es máster en Análisis de Inteligencia, Seguridad y Defensa por LISA Institute–UDIMA, máster en Periodismo Multimedia y graduada en Criminología y Ciencias de la Seguridad. Su investigación se centra en el crimen organizado, la violencia extrema, la seguridad de los periodistas y las narrativas criminales. Está especializada en el estudio criminológico de las unidades K9, temática a la que dedicó su trabajo de fin de grado y su trabajo de fin de máster, ambos calificados con sobresaliente. Colabora con medios de comunicación e instituciones académicas de España y América Latina.

Luciana Zunino Salinas

Comunicadora social. Bachiller en Comunicaciones y Periodismo por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Posee experiencia en la cobertura de temas ambientales, regionales y de pueblos indígenas, con enfoque intercultural. Ganadora del primer lugar en la categoría prensa escrita del Concurso Nacional de Periodistas "Periodismo de Investigación y Acción Climática", organizado por Asociación de Comunicadores Sociales Calandria, Tejiendo Sonrisas y la Unión Europea.

Richard O'Diana Rocca

Abogado por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y magíster en Comunicación Política e Institucional por la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Tiene una trayectoria marcada en la defensa de derechos humanos, con trabajos como asesor de la bancada del Frente Amplio en el Congreso de la República, asesor legal del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), coordinador del Proyecto de Ambición Climática en el Movimiento Ciudadano frente al Cambio Climático (MOCICC) y especialista de incidencia en Save The Children. Es docente universitario e investigador, habiendo dictado en la facultad

de Derecho y Estudios Generales Letras de la PUCP y en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Micaela Biamonte

Abogada y magíster en Derecho por la Universidad de Bolonia (Italia). Ha sido practicante en el Tribunal Penal y en la Fiscalía de la República de Bolonia, especializándose en derecho penal y en delitos ambientales. Antes de llegar a Lima, trabajó en un estudio de abogados que opera en diversos ámbitos del derecho. Actualmente, es cooperante por los derechos indígenas en Perú.

Paloma del Campo Tarmeño

Abogada por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Egresada del diplomado de Derechos Humanos y Ecología Integral de la Red Eclesial Panamazónica. Ha sido consultora legal en la Junta Nacional de Justicia, predocente en la PUCP y posee experiencia en la investigación académica.

Javier Rafael Quiñones Pantigoso

Bachiller en Ciencia Política por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM). Ha participado en voluntariados vinculados a investigación, derechos humanos e interculturalidad en instituciones como el Ministerio Público, la Casa de la Literatura y el Centro Loyola Ayacucho. Cuenta con formación complementaria en consulta previa, minería ilegal, integridad pública y en seguimiento y evaluación de políticas.

Sekut Erika Maniun Mayan

Técnica en Industrias Alimentarias por el Instituto de Educación Superior Tecnológico Público "Santa María de Nieva Fe y Alegría N.º 74" (Amazonas) y economista por la Universidad Nacional Agraria de la Selva, Tingo María (Huánuco). Integrante del pueblo awajún y joven activista comprometida con la defensa de los derechos de los pueblos indígenas. Cuenta con experiencia en procesos de investigación, fortalecimiento organizacional y desarrollo de iniciativas orientadas al bienestar de los pueblos amazónicos, promoviendo un enfoque de pertinencia cultural e interculturalidad.

Isabelle Quezada Cáceres

Licenciada en Ciencia Política por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) con un diplomado en Teología en la misma casa de estudios. Miembro del Equipo de Reflexión Política del Instituto Bartolomé de las Casas. Investigadora en temas de fe, sociedad, espacio público y desarrollo humano, con énfasis particular en los vínculos entre religión y política y el rol eclesial en la Amazonía. Forma parte del Grupo de Investigación en Filosofía Política, Crítica y Poder, adscrito al Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP, y del Grupo de Investigación en Desarrollo Humano e Iglesia, adscrito al Departamento de Teología de la misma universidad. Ha participado en diversos coloquios académicos con ponencias sobre movilización indígena, ecología política y filosofía de la liberación. Cuenta con experiencia profesional en la organización y ejecución de proyectos sociales con diversos organismos sociales para la incidencia política y defensa global de los derechos humanos desde la acción y la reflexión académica.

Tania Valenzuela Tipián	Sostener la vida, disputar el género: cuidado y agencia política de mujeres indígenas en proyectos socioambientales de la Amazonía peruana
Maria Amalia Pesantes, otro	Aprendiendo sobre el bienestar desde la pers-pectiva de jóvenes indígenas awajun
José Santos Herrada-Torres, otros	Impacto del COVID-19 en la salud de las gestantes de la Amazonía peruana: una revisión narrativa 2020 - 2025
Renzo Ramírez Roca	Las mujeres kukama ante el río Marañón: una historia de sujeción, resistencia y litigio ambiental
Natiniel Adonay Fernandez Lagos	Educación intercultural bilingüe en el Perú: desafíos de una deuda histórica con los pueblos originarios
Fernando Antonio García Rivera, otros	Diálogo de saberes y educación intercultural bilingüe en la Amazonía peruana: reflexiones desde FORMABIAP
Yaneli C. Cabrera Silva, otros	Los primeros docentes EIB matsigenka del Manu. Camino a la gobernanza educativa indígena
Mary Casa Salazar	Patrimonialización e interculturalidad en la representación museográfica de los pueblos indígenas amazónicos: un caso de estudio
Linsday Maldonado Andrea Marcelo Mayta	Reserva indígena de Murunahua: tutela de la intangibilidad territorial
Judith Hernández Rodríguez, otros	El bosque como herencia sagrada: la gobernanza compartida en el ACR maijuna kichwa
Thaís Armengol Artés	Desplazamiento de foco y silenciamiento mediático en los asesinatos de periodistas en la Amazonía peruana
Luciana Zunino Salinas	Prensa escrita y opinión pública en los conflictos amazónicos del siglo xx: el bombardeo al pueblo matsés (1964)
Richard O'Diana Rocca, otros	REINFO: ¿solución jurídica o desafío persistente para la Amazonía?: un análisis desde el derecho
Javier Rafael Quiñones Pantigoso	Madre de Dios, ruega por nosotros: capacidad estatal y políticas públicas frente a la minería ilegal y la protección de defensores ambientales
Sekut E. Manuin Mayan	Inversión pública y desarrollo humano en los pueblos awajún y wampis en la provincia de Condorcanqui, región Amazonas: 2004 - 2019
Irene Isabelle Sofía Quezada Cáceres	Incidencia desde el territorio: aportes de la Red Eclesial Panamazónica para el activismo político indígena transnacional desde la resistencia