

“Buscando un Camino” - Potenciales y Limitaciones en el Fortalecimiento de Innovaciones Locales del Pueblo Kampu Piyawi (Shawi)

El Caso de Santa María de Cahuapanas

Diplomarbeit

der Philosophisch-naturwissenschaftlichen Fakultät
der Universität Bern



vorgelegt von:
Andrea Maria Roth
2008

Leiter der Arbeit:
PD Dr. Stephan Rist, Prof. Dr. Urs Wiesmann
Centre for Development and Environment (CDE)
Geographisches Institut der Universität Bern

**Buscando un Camino” - Potenciales y Limitaciones en el Fortalecimiento de Innovaciones
Locales del Pueblo Kampu Piyawi (Shawi)**

El Caso de Santa María de Cahuapanas

Tesis de Diploma presentada a la Facultad de Filosofía-Ciencias Naturales
de la Universidad de Berna, Suiza
por Andrea Maria Roth, 2008

Supervisores: PD Dr. Stephan Rist y Prof. Dr. Urs Wiesmann
Centro de Desarrollo y Medioambiente (CDE)
Instituto Geográfico

Contacto: Andrea Maria Roth
Sonnhaldenstrasse 22
CH-6122 Menznau, Schweiz
E-mail: andrearo7@hotmail.com

Foto en la portada: La mudanza de una casa en Santa María de Cahuapanas,
Región Loreto, Perú. Fuente: Andrea Roth Perú 2007

PREFACIO

Esta tesis toma raíces en el marco de una colaboración entre el Centro para el Desarrollo y el Medio Ambiente (CDE) del Instituto de Geografía de la Universidad Berna y el proyecto 'Desarrollo con Identidad del Pueblo Shawi y Awajun en el Distrito de Cahuapanas' de la organización no gubernamental (ONG) italiana Terra Nuova. El objetivo del proyecto es el mejoramiento de la calidad de vida de los comunidades nativas del pueblo Kampu Piyawi (Shawi) y Awajun del distrito de Cahuapanas, el reforzamiento de su capacidad del uso sostenible de los recursos naturales del territorio como también el reforzamiento de las organizaciones indígenas para generar un proceso de réplicas de la experiencias para otros grupos indígenas.

Las comunidades indígenas del distrito Cahuapanas en el noroeste de la selva Peruana continuamente experimentan cambios rápidos de sus condiciones de vida. La degradación del medio ambiente les subtrae la base alimenticia y junto con las presiones externas sobre su territorio por parte de las empresas extractivas y el abandono por el parte del estado les hace muy vulnerable y erosiona su cultura tradicional. Con la erosión de la cultura tradicional se pierde el conocimiento endógeno que tiene un potencial de innovaciones para adaptarse a y tratar de influir sobre las condiciones externas. Este potencial endógeno les ayuda a enfrentar el cambio socio-cultural, político, económico y ecológico, a mejorar su calidad de vida, a desarrollar sus propias visiones y a negociar sus prioridades.

Con un financiamiento de la Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperación (COSUDE), el CDE ha elaborado una herramienta para promover estos potenciales endógenos de innovaciones. El taller 'Apoyando Innovaciones Locales' (AIL) trabaja con una metodología cualitativa y participativa y se basa el marco conceptual de los procesos de aprendizaje social que incluye diferentes grupos de actores en un contexto local. En mayo de 2007 se organizó un tal taller en Sta. María de Cahuapanas con el fin de integrar de manera participativa e interactiva los conocimientos y las visiones del los pueblos Shawi y Awajun en el proyecto de Terra Nuova.

La tarea de esta tesis consiste en la evaluación del taller AIL. Considerando los factores externos e internos involucrados en la construcción de la forma de vida actual de los Kampu Piyawi (Shawi) se analiza como las innovaciones locales identificadas en el taller AIL encajen con esta forma de vida y cuales son las potenciales y las limitaciones para un desarrollo del proceso de innovación. Un interés particular se pone en los procesos de aprendizaje social que tienen lugar antes, durante y después del taller AIL y el potencial de una revaloración cultural y un desarrollo más sostenible.

La estancia de siete meses en el Perú me dio la oportunidad de formarme una idea sobre la forma de vida del pueblo Kampu Piyawi (Shawi) y al mismo tiempo reflexionar sobre mi propia. He obtenido

II

una impresión sobre el trabajo de proyectos de desarrollo y he aprendido mucho sobre métodos de investigación, trabajo transdisciplinario e interculturalidad. A través de colaboración, pláticas y experiencias compartidas con los indígenas de la selva Peruana, los profesionales de Terra Nuova, antropólogos, autoridades locales, misioneras, petroleros etc. no solo me he apropiado conocimiento, sino también ha sido una experiencia personal valiosa e inolvidable.

La realización de esta tesis no hubiera sido posible sin el apoyo y la ayuda de muchas personas. Quiero dar las gracias a todas las personas en el Perú y Suiza que contribuyeron al éxito de este trabajo: Quiero agradecer por el apoyo durante mi estancia en el Perú antes que nada a Terra Nuova, especialmente a Isabel Duran Fons y Piero Calonfieri por la buena acogida en su organización, la ayuda logística, el establecimiento de los contactos, la facilitación de un puesto de trabajo en Lima, el acceso a su biblioteca, el acompañamiento en muchos de mis viajes a la selva, y el tiempo que se tomaron para contarme de sus experiencia valiosa en su trabajo y darme muchos consejos prácticos. Quiero dar las gracias a todo el equipo técnico de Terra Nuova en San Lorenzo por el gran apoyo y la compañía durante mis estancias en la zona.

Después quiero agradecer a los comuneros de las comunidades nativas del distrito de Cahuapanas por su enorme hospitalidad, sus consejos y valiosas informaciones y para darme conocimiento sobre su vida y su cultura. Especialmente quiero mencionar la familia de Don Eulogio y Doña Nelly en Palmiche que me recibieron con mucho cariño en su casa y me familiarizaron con la cultura Kampu Piyawi (Shawi), a la municipalidad de Sta. Maria de Cahuapanas que me proporcionó alojamiento en el municipio y a la familia de Don Gil y Doña Matilde en Sta. Maria de Cahuapanas que siempre me recibieron para cenar en su casa.

Además quiero dar las gracias a Sarah-Lan Mathez Stiefel del CDE por la asesoría, los consejos y recomendaciones en todas las fases de mi trabajo.

Finalmente quiero dar mis gracias a todas las personas que me apoyaron desde Suiza: Al CDE de la Universidad de Berna, especialmente a Stephan Rist por hacer posible esta tesis, por su asesoría y los comentarios importantes en cada fase del trabajo, a la COSUDE por su apoyo financiero y finalmente quiero agradecer a mis queridos padres que me posibilitaron este estudio y siempre me apoyaron en mis decisiones.

Andrea Maria Roth

Berna, julio 2008

RESUMEN

El pueblo ‘Kampu Piyawi’ - también conocido como ‘Shawi’ o ‘Chayahuita’ - es un pueblo indígena establecido en el noroeste de la Amazonía Peruana. Con una población de aproximadamente 15'000 habitantes constituyen uno de los ocho pueblos indígenas más grandes de la Amazonía Peruana. Desde la conquista española en el siglo 16 su relación con la cultura moderna está marcada de la subyugación e intentos de asimilación. Bajo condiciones parecidas a la esclavitud el boom de caucho a finales del siglo 20 inició el saqueo de los recursos naturales de la selva amazónica. En el distrito de Cahuapanas - un valle al costado del río Marañón en la región Loreto donde la mayoría de los Kampu Piyawi esta establecida – los recursos naturales con valores comerciales casi han desaparecido. El ecosistema de los Kampu Piyawi esta degradado y su identidad cultural y su conocimiento endógeno se encuentre en un proceso de erosión a causa de los intentos de asimilación del mundo occidental. El sedentarismo forzado por los patrones y los misioneros - que hoy día esta fijado legalmente por las leyes de las Comunidades Nativas que caracteriza la política de minorías del gobierno peruano - condujo al aumento de la población lo que aumenta la presión sobre los recursos naturales y con ello su base de la vida. Para adaptarse a las nuevas condiciones de vida, los Kampu Piyawi se ven confrontado con un proceso de transformación del ‘cazador y recolector’ al ‘productor’. Abandonados del estado y amenazados por las empresas extractivas, las ONG italiana Terra Nuova trata de mitigar los efectos negativos de esta relación desequilibrada entre las dos culturas y promueve un desarrollo con identidad que se basa en la ‘cooperación al desarrollo’ que considera las condiciones locales y las formas de de vida en el diseño del proyecto y trata de incluir de manera participativa al actor local dentro del proceso de diseño y ejecución del proyecto.

En mayo de 2007 se realizó un taller de ‘Apoyando Innovaciones Locales’ (AIL) en el marco de una colaboración entre Terra Nuova, el proyecto ‘Pueblos Indígenas y Desarrollo Sostenible’ de la Universidad San Marcos y el CDE en el capital distrital Sta. Maria de Cahuapanas. El taller AIL es una herramienta elaborado por el CDE que usa esta base de confianza establecida entre los comuneros y Terra Nuova para identificar innovaciones locales mediante la facilitación de procesos de aprendizaje social entre representantes de distintos grupos de actores, tanto locales como también externos. Innovaciones locales se definen en este estudio mediante su adopción al contexto local y las formas de vida de los comuneros como también mediante la potenciación del conocimiento endógeno que se complementa con el conocimiento moderno. En el taller AIL los participantes seleccionaron y analizaron las siguientes innovaciones locales:

IV

- La construcción de piscigranjas familiares y chacras integrales
- El uso y la conservación del conocimiento endógeno de las plantas medicinales
- La revaloración de la artesanía
- La integración de la capacitación tecnológico en el currículo de la secundaria
- El mejoramiento del manejo de la reforestación

El presente estudio analiza los potenciales y las limitaciones del taller AIL como herramienta para promover innovaciones locales en el contexto amazónico, considerando su inclusión en los factores externos e internos involucrados en la construcción de las formas de vida actuales de los Kampu Piyawi. Un interés particular se pone en los procesos de aprendizaje social que tienen lugar antes, durante y después del taller AIL y el potencial de una revaloración cultural y un desarrollo más sostenible. Los procesos de aprendizaje social se definen según Rist [2006] como cambios en las competencias cognitivas, emocionales y sociales y el capital social que surgen mediante el dialogo entre diferentes actores sociales.

El estudio se basa en los datos que se colectaron con métodos cualitativos durante una estadía de investigación de siete meses en el Perú. Aparte de las observaciones participativas durante el taller AIL, ha sido sobre todo la participación activa en la vida cotidiana de los comuneros que aportó a la familiarización con las formas de vida de los Kampu Piyawi y construir una base de confianza. Además se realizaron entrevistas de expertas, entrevistas semiestructuradas y dibujos sobre sus visiones con comuneros de Sta. María de Cahuapanas. Para la complementación de los datos el trabajo se orienta a la literatura existente sobre la historia y las formas de vida tradicional de los Kampu Piyawi.

Los resultados demuestran que el taller AIL logró de intensificar los procesos de aprendizaje social a lo largo del taller lo que daba pie a un dialogo más allá de jerarquías y permitió concertar e integrar de manera participativa e interactiva las prioridades de los comuneros en el proceso de desarrollo de innovaciones. Pero los logros en los procesos de aprendizaje desaparecen rápidamente después del taller y los participantes retoman su rol tradicional si no se logra establecer una plataforma que sigue incentivando estos procesos de aprendizaje social.

Las innovaciones locales identificadas en el taller son aptas a las condiciones locales y corresponden a las siguientes necesidades y visiones de los comuneros:

- La seguridad y el balance alimenticio

- La generación de un ingreso para mejorar la seguridad en formas de materia, mejorar las condiciones de vida y de la educación
- La mejoramiento de la sanidad
- La integración en la comunidad y el mejoramiento del estatus social
- La conservación de su conocimiento endógeno
- La relación armónica con el mundo natural

Las innovaciones locales les brinde a los Kampu Piyawi una oportunidad para desarrollar sus capacidades a base de su conocimiento endógeno lo que estimula su creatividad para mejorar su calidad de vida, aporta a una revaloración cultural y un fortalecimiento de la autoestima. De esta manera es posible conservar el conocimiento endógeno sin rechazar categóricamente lo moderno lo que estimula un desarrollo intercultural y facilita una relación armónica con la naturaleza que incluye un uso sostenible de los recursos naturales y la conservación de la biodiversidad. La opción de generar un de un ingreso mediante los productos de las innovaciones locales les hace menos dependientes y previene a posibles estafas de parte de empresas extractivas. La definición exacta de los actores y su rol en el diseño de innovación que se elabora en el taller AIL en forma del 'Plan de Acción' y la formación de un liderazgo organizacional local es imprescindible para el éxito de las innovaciones locales. El estudio confirma que la organización auspiciadora del taller – en este caso Terra Nuova - necesita asumir un rol importante en el seguimiento del taller. Tanto los comuneros como también las autoridades tienen la expectativa que una institución externa impulse la formación de un liderazgo organizacional. Además los comuneros necesitan un apoyo externo que transmitir el conocimiento y las técnicas modernas que se combinan con los el conocimiento endógeno.

Factores que obstan en el desarrollo de las innovaciones es la falta de concertación entre las familias extensas dentro de la comunidad. Una organización del proyecto al nivel de las familias extensas en vez de proyectos comunales se recomienda porque corresponde a la organización laboral habitual de los Kampu Piyawi. Además falta una plataforma que permite intercambiar información entre los comuneros y las autoridades para calmar/respaldar las tensiones y desconfianza existentes y activar sinergias que pueden surgir de la colaboración y de los proceso de negociación. Otro factor obstante al desarrollo de las innovaciones son los conflicto interétnicos entre el pueblo Kampu Piyawi y el pueblo Awajun que da pie a la desaparición de los curanderos en la zona que impide un intercambio de conocimiento endógeno acerca de la medicina tradicional y la cosmovisión como tal.

Por fin hay que tener en cuenta que el taller AIL es una herramienta de 'empoderamiento' de los actores locales y no llega a negociar al nivel nacional e internacional sobre las condiciones externas.

VI

El taller AIL aporta de refortalecer la identidad cultural de los Kampu Piyawi con lo cual se da un paso necesario para llegar a un dialogo equilibrado entre las dos culturas. Sin embargo se necesita un esfuerzo de ambos lados. El ejemplo del pueblo Kampu Piyawi del distrito de Cahuapanas demuestra que verdaderos esfuerzos e intentos honrados de buscar un camino de interculturalidad solo surgen de los grupos indígenas y las organizaciones no gubernamentales. El estado peruano en vez de promover un desarrollo sostenible e intercultural, se enfoca en es desarrollo económico cortoplacista que contamina y destruye el medio ambiente y que cuyo beneficio económico no logra a mitigar la divergencia entre los ricos y los pobres. Hasta que los representantes y defensores de la modernidad no lleguen reflexionar críticamente sobre su propia cultura no es posible de establecer un dialogo intercultural. Hasta que los representantes y defensores de la ‘modernidad’ no lleguen reflexionar críticamente sobre su propia cultura no es posible de establecer un diálogo intercultural. Y hasta que las condiciones externas no brinden una oportunidad justa para desarrollarse – es decir mejor acceso a información, comunicación y sanidad, educación de calidad, promoción de la interculturalidad y libre determinación sobre su territorio los Kampu Piyawi no tienen perspectivas para un desarrollo regional sostenible y solo pueden mitigar los síntomas de la promoción de un desarrollo unidireccional, injusta y no sostenible.

El taller AIL sirve como una herramienta para darles a los Kampu Piyawi una perspectiva como usar su conocimiento endógeno y sus recursos naturales para mejorar su calidad de vida con un mínimo apoyo externo. Mediante los procesos de aprendizaje social también se fortalece la identidad cultural y la autoestima de los Kampu Piyawi. Este ‘empoderamiento’ también contribuye con un grano de arena al proceso de procurar una voz en la negociación sobre las condiciones legales y políticas que les afecta.

ZUSAMMENFASSUNG

Die 'Kampu Piyawi' - auch bekannt unter dem Namen 'Shawi' oder 'Chayahuita' - sind ein indigenes Volk, das im amazonischen Tieflandgebiet von Peru angesiedelt ist. Mit einer Bevölkerungsanzahl von rund 15'000 Personen stellen sie eines der acht größten indigenen Völker des peruanischen Amazonasgebietes dar. Seit der spanischen Eroberung im 16. Jahrhundert ist ihr Verhältnis zur modernen Kultur geprägt von Unterdrückung und Assimilationsversuchen. Unter sklavenähnlichen Bedingungen leitete der Kautschukboom Ende des 20. Jahrhundert die unaufhaltbare Ausplünderung des Regenwaldes ein. Nach dem Kautschukboom waren besonders Edelhölzer und Tierfelle gefragt. Im Distrikt von Cahuapanas - einem Seitental im Oberlauf des Flusses Marañón in der Region Loreto - wo die Mehrheit der Kampu Piyawi leben, sind die natürlichen Ressourcen, die von wirtschaftlichem Interesse sind, fast gänzlich verschwunden. Das Ökosystem der Kampu Piyawi ist degradiert und ihre kulturelle Identität und ihr endogenes Wissen wird durch die Assimilierungsversuche der 'zivilisierten' Welt immer mehr erodiert. Die durch die 'Patrones' und Missionare aufgezwungene Sesshaftigkeit - die heute durch die peruanische Minderheitenpolitik der 'Comunidades Nativas' legal verankert ist - führte zu einem stetigen Anwachs der Gemeinschaften und erhöhte damit den Druck über die natürlichen Ressourcen und damit auch über ihre Lebensgrundlage. Um sich diesen neuen Bedingungen anzupassen, sehen sich die Kampu Piyawi mit dem Transformationsprozess vom 'Jäger und Sammler' zum 'Produzenten' konfrontiert. Vom peruanischen Staat vernachlässigt und bedroht durch die Erdöl- und Holzindustrie, versucht die italienische NGO 'Terra Nuova' mit ihren Entwicklungsprojekten die negativen Folgen dieses ungleichen Verhältnisses zwischen den zwei Kulturen zu glätten und eine nachhaltige Entwicklung mit Identität zu fördern, die sich an einer Entwicklungszusammenarbeit orientiert, welche die lokalen Gegebenheiten und Lebensformen im Projektdesign mitberücksichtigt und versucht die lokalen Akteure aktiv in die Projektentwicklung und -ausführung zu integrieren.

Im Rahmen einer partnerschaftlichen Zusammenarbeit zwischen Terra Nuova, dem Projekt 'Indigene Völker und Nachhaltige Entwicklung' der Universität San Marcos und dem Zentrum für Umwelt und Entwicklung (CDE) der Universität Bern wurde im Mai 2007 im Hauptort Santa María de Cahuapanas ein vom CDE entwickelter Workshop 'Promoting Local Innovations' (PLI) durchgeführt, welcher das zwischen Terra Nuova und den lokalen Bewohnern aufgebaute Vertrauen nutzte, um mittels der Förderung von sozialen Lernprozessen zwischen verschiedenen externen und lokalen Akteursgruppen lokale Innovationen zu identifizieren. Lokale Innovationen definieren sich in dieser Studie durch ihre Anpassung an die lokalen Gegebenheiten und Lebensformen, so wie auch durch die Aktivierung von endogenem Wissen, welches sich mit modernem Wissen ergänzen

VIII

lässt. Während dem Workshop wurden die folgenden lokalen Innovationen ausgewählt und analysiert:

- Integrierte Fischzucht
- Nutzung von Medizinpflanzen
- Wiederaufwertung des traditionellen Töpferhandwerkes
- Steigerung der Qualität und der technischen Orientierung der lokalen Sekundarschule
- Technische Verbesserung der Wiederaufforstung

Die hier präsentierte Studie analysiert die Potenziale und Limitationen des PLI-Workshop zur Förderung von lokalen Innovationen im amazonischen Kontext und betrachtet dabei, wie sie sich in die internen und externen Bedingungen, die in die Gestaltung der aktuellen Lebensformen der Kampu Piyawi einfließen, einfügen lassen. Ein besonderes Interesse kommt dabei den sozialen Lernprozessen zu, welche vor, während und nach dem PLI-Workshop stattfinden. Die sozialen Lernprozesse definieren sich gemäß Rist [2006] als Veränderungen der kognitiven, emotionalen und sozialen Kompetenzen sowie dem sozialen Kapital, welche durch Dialoge mit sozialen Akteuren entstehen. Zudem werden die ausgewählten lokalen Innovationen danach untersucht, inwiefern sie zu einer kulturellen Wiederaufwertung und einer nachhaltigeren Entwicklung beitragen können.

Die Studie basiert auf den Daten, welche im Rahmen eines siebenmonatigen Feldaufenthaltes in Peru qualitativ erhoben worden sind. Die teilnehmende Beobachtung am PLI-Workshop selbst, aber vor allem die aktive Teilnahme am Alltagsleben der Kampu Piyawi halfen, sich mit den Lebensformen der Kampu Piyawi bekannt zu machen und ein Vertrauensverhältnis aufzubauen. Zudem wurden Experteninterviews und halbstrukturierte Leitfadeninterviews mit Bewohnern aus Santa Maria de Cahuapanas geführt und Zeichnungen über ihre Zukunftsvisionen angefertigt. Fehlende Information wurde durch Literatur ergänzt.

Die Resultate der Studie zeigen, dass im Verlauf des PLI-Workshop die sozialen Lernprozesse verstärkt werden konnten, was Dialoge jenseits von Hierarchien ermöglichte und erlaubte, die Prioritäten der lokalen Teilnehmer zu beachten und auf partizipative und interaktive Weise in den Entwicklungsprozess zu integrieren. Aber die Erfolge der sozialen Lernprozesse verschwinden nach dem Workshop schnell wieder und Teilnehmer fallen in ihre gewohnten Muster zurück, wenn es nach dem Workshop nicht gelingt eine Plattform einzurichten, welche die sozialen Lernprozesse weiter anregt.

Des Weiteren zeigt die Studie, dass die im PLI-Workshop identifizierten Innovationen an die lokalen Bedingungen angepasst sind und den folgenden Bedürfnissen und Visionen der lokalen Bewohner entsprechen:

- Eine gesicherte und ausgewogene Ernährung
- Die Schaffung einer nachhaltigen Einkommensquelle, um die Beschaffung der materiellen Lebensgrundlagen zu sichern und die Möglichkeiten zu einer professionellen Ausbildung zu verbessern
- Verbesserung der Gesundheitsversorgung
- Soziale Zugehörigkeit und Anerkennung in der Gemeinde
- Die Erhaltung des endogenen Wissens
- Eine harmonische Beziehung mit der Natur

Die lokalen Innovationen bieten den Kampu Piyawi die Möglichkeit, ihre Fähigkeiten auf der Basis ihres endogenen Wissens zu entwickeln, was die Kreativität zur Verbesserung ihrer Lebensqualität fördert, ein Beitrag zur kulturellen Wiederaufwertung beisteuert und das Selbstwertgefühl steigert. Auf diese Weise ist es möglich, das endogene Wissen zu erhalten ohne das moderne Wissen kategorisch abzulehnen, was eine interkulturelle Entwicklung stimuliert und eine harmonische Beziehung mit der Natur fördert. Die Möglichkeit mit den Produkten, die aus den lokalen Innovationen entstehen, ein nachhaltiges Einkommen zu generieren, gibt den Kampu Piyawi mehr Unabhängigkeit und schützt sie vor betrügerischen und zerstörerischen Geschäften mit der Holz- und Erdölindustrie.

Die genaue Definition der Akteure und ihre Rolle im Innovationsdesign, das während dem PLI-Workshop in Form des 'Plan de Acción' ausgearbeitet wird, und die Gründung eines lokalen Organisationskomitees sind von größter Bedeutung für eine erfolgreiche Entwicklung der Innovationen. Die Studie bestätigt zudem, dass die Förderorganisation - in diesem Fall Terra Nuova - eine entscheidende Rolle im Follow-Up-Prozess übernehmen muss. Sowohl die Bewohner, wie auch die Autoritäten stellen die Erwartung, dass eine externe Institution den Impuls zur Gründung eines Organisationskomitees gibt. Zudem benötigen die Bewohner eine externe Hilfeleistung, welche das moderne Wissen und die Technik vermittelt, welche mit dem endogenen Wissen kombiniert werden sollen.

Ein Faktor, welcher der Entwicklung der Innovation im Weg steht, ist die fehlende Absprache zwischen den verwandtschaftlichen Gruppen innerhalb der Gemeinden. Eine Organisation der Projekte auf dem Niveau von verwandtschaftlichen Gruppen empfiehlt sich, weil es ihrer gewohnten Arbeitsorganisation entspricht. Zudem fehlt eine Plattform, die ermöglicht, Information zwischen den Bewohnern und den Autoritäten auszutauschen, Spannungen zu glätten, existierendes Misstrauen abzubauen und Synergien zu aktivieren, die aus der Zusammenarbeit und den Verhandlungsprozessen entstehen können. Ein weiterer limitierender Faktor sind die immer noch

existierenden interethnischen Konflikte zwischen den Kampu Piyawi und den Awajun – ein indigenes Volk das an den oberen Flussläufen im Distrikt von Cahuapanas ansässig ist. Die dadurch entstandene Verfolgung von traditionellen Heilern verhindert den Austausch von endogenem Wissen über traditionelle Medizin und Wissen über die Kosmvision der Kampu Piyawi.

Schließlich muss man beachten, dass der PLI-Workshop ein Werkzeug zum Empowerment der lokalen Bevölkerung ist und keinen direkten Einfluss auf die externen Konditionen ausüben vermag. Der Workshop trägt dazu bei, die Kampu Piyawi in ihrer kulturellen Identität zu stärken, womit ein erster notwendiger Schritt zum gleichberechtigten Dialog zwischen den Kulturen getan wird. Nichtsdestotrotz braucht es aber die Bemühung von beiden Seiten. Das Beispiel der Kampu Piyawi im Distrikt von Cahuapanas zeigt, dass wirkliche Bemühungen und ehrenhafte Absichten einen Weg der Interkulturalität zu suchen, bisher nur seitens der indigenen Völker und Nichtregierungsorganisationen unternommen wurden. Anstelle der Förderung einer nachhaltigen und interkulturellen Entwicklung, fördert die peruanische Regierung eine kurzfristige, wirtschaftliche Entwicklung, welche die Degradierung des Ökosystems vorantreibt und deren wirtschaftliche Erfolge die Schere zwischen Arm und Reich nicht zu schließen vermag. Solange die Vertreter der Moderne und besonders die peruanische Regierung nicht zu einer kritischen Reflexion über ihre eigene Kultur bereit sind, wird ein interkultureller Dialog nicht stattfinden können. Und solange die externen Bedingungen keine gerechte Chance auf Selbstentwicklung bieten - daher besserer Zugang zu Information, Kommunikation, Gesundheitsversorgung, Ausbildung mit Qualität, Förderung der Interkulturalität und Selbstbestimmung über ihr Territorium – haben die Kampu Piyawi keine Perspektive auf eine nachhaltige Regionalentwicklung und können höchstens die Symptome der einseitigen Entwicklungsförderung lindern.

Der PLI-Workshop dient als Mittel, um den Kampu Piyawi eine Perspektive aufzuzeigen, wie sie mittels ihrem endogenen Wissen und den lokal zur Verfügung stehenden Ressourcen ihre Lebensqualität verbessern können. Die sozialen Lernprozesse fördern zudem die kulturelle Identität und das persönliche Selbstwertgefühl der Kampu Piyawi. Diese Form von Empowerment leistet somit auch einen Beitrag zur Stärkung der indigenen Bewegung, die sich in den Verhandlungen über die sie betreffenden legalen und politischen Bedingungen eine Stimme verschaffen will.

TABLA DE CONTENIDO

INDICE DE ILUSTRACIONES _____	XVI
INDICE DE FOTOS _____	XVII
INDICE DE TABLAS _____	XVIII
ABREVIATURAS _____	XX
I. INTRODUCCIÓN _____	1
1. EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA _____	2
1.1 <i>El contexto de investigación</i> _____	2
1.2 <i>La estructura del estudio</i> _____	3
2. LOS OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN _____	4
2.1 <i>El objetivo general</i> _____	4
2.2 <i>Los objetivos particulares</i> _____	4
II. MARCO TEÓRICO Y METODOLOGÍA _____	5
3. MARCO TEÓRICO _____	6
3.1 <i>El desarrollo sostenible</i> _____	6
3.1.1 El desarrollo sostenible en su perspectiva histórica _____	6
3.1.2 El desarrollo sostenible como un proceso de negociación _____	7
3.1.3 El desarrollo sostenible desde adentro _____	9
3.2 <i>Los procesos de aprendizaje social</i> _____	9
3.2.1 El ser humano en el desarrollo sostenible _____	10
3.2.2 El aprendizaje interactivo _____	10
3.2.3 La reflexión _____	11
3.2.4 Las dimensiones del aprendizaje social _____	12
3.3 <i>La construcción de la interculturalidad</i> _____	14
3.3.1 La cultura _____	14
3.3.2 La identidad cultural _____	15
3.3.3 Las relaciones entre culturas _____	16
3.3.4 La revalorización cultural _____	16
3.3.5 El diálogo inter- e intracultural _____	17
3.4 <i>Las innovaciones locales</i> _____	17
3.4.1 Del modelo lineal al modelo evolucionista _____	17
3.4.2 El ambiente favorable para la generación de innovaciones _____	21
3.4.3 El proceso para el diseño de la innovación _____	22

XII

3.5 <i>El taller de 'Apoyando Innovaciones Locales' (AIL)</i>	24
3.5.1 La estructura del taller	24
3.5.2 El seguimiento del taller	26
3.5.3 La validación del taller	27
3.6 <i>Los conceptos de 'formas de vida' (livelihoods)</i>	29
3.6.1 Las 'formas de vida' en la política de desarrollo	29
3.6.2 Los criterios para un concepto de formas de vida	31
3.6.3 El marco conceptual de los medios sostenibles de DIFID ⁶	33
3.6.4 Sistema de formas de vidas rurales de Högger y Baumgartner	35
3.6.5 El concepto de los cuatro capitales de Pierre Bourdieu	36
3.6.6 El modelo estructural de una perspectiva de desarrollo regional con enfoque a los actores de Urs Wiesmann	37
4. MÉTODOLÓGÍA	40
4.1 <i>Los criterios para la elección de la metodología</i>	40
4.2 <i>El procedimiento metodológico</i>	40
4.2.1 El acceso al campo	42
4.2.2 La elección de la comunidad indígena	43
4.2.3 La elección de los entrevistados	43
4.2.4 La tramitación de las entrevistas	46
4.3 <i>Los métodos aplicados</i>	46
4.3.1 La observación participativa	47
4.3.2 La fotografía	47
4.3.3 Los dibujos	47
4.3.4 La entrevista semiestructuradas	48
4.3.5 La entrevista de experto y experta	48
4.4 <i>El procesamiento de los datos</i>	49
III. RESULTADOS	51
5. LA TRANSFORMACIÓN DE LAS FORMAS DE VIDA DE LOS KAMPU PIYAWI	52
5.1 <i>Ubicación geográfica de los Kampu Piyawi</i>	52
5.2 <i>Las condiciones ecológicas</i>	54
5.2.1 Las regiones naturales de la selva peruana	54
5.2.2 El territorio Kampu Piyawi	55
5.2.3 Los problemas ambientales en el distrito de Cahuapanas	57
5.3 <i>Historia e impactos de la colonización</i>	59
5.3.1 La época precolombina	59
5.3.1 La conquista española: encomiendas y reducciones	59

5.3.2 El gran saqueo de la selva y la evangelización moderna _____	63
5.3.3 La política de la protección de minorías y las organizaciones indígenas _	67
5.3.4 La relación interétnica entre los Kampu Piyawi y los Awajun _____	71
5.4 <i>La comunidad nativa de Santa María de Cahuapanas</i> _____	72
5.4.1 La demografía _____	72
5.4.2 La organización política _____	73
5.4.3 La infraestructura _____	77
5.4.4 El puesto de salud _____	79
5.4.5 El sistema de educación _____	81
5.5 <i>La vida cultural según la cosmovisión de los Kampu Piyawi</i> _____	83
5.5.1 La cosmovisión de los Kampu Piyawi _____	83
5.5.2 La concepción de la salud y la medicina tradicional de los Kampu Piyawi	85
5.5.3 La artesanía Kampu Piyawi _____	88
5.5.4 Redes sociales y jerarquías de los Kampu Piyawi _____	89
5.5.4 La vida socio-económico de los Kampu Piyawi _____	92
6. LAS ESTRATEGIAS DE VIDA DE LOS KAMPU PIAYWI – LOS ESTUDIOS DE CASO DE SANTA MARÍA DE CAHUAPANAS _____	94
6.1 <i>Redes sociales y estatus social</i> _____	94
6.1.1 El estatus social dentro de la comunidad _____	95
6.1.2 La red familiar y el rol social dentro de la familia _____	99
6.2 <i>Percepciones, valoración e interpretación de las condiciones externas</i> _____	101
6.2.1 Las amenazas principales _____	101
6.2.2 La educación _____	104
6.2.3 La salud _____	106
6.2.4 La piscicultura _____	110
6.2.5 El medio ambiente _____	112
6.3 <i>Las estrategias múltiples de las familias</i> _____	115
6.3.1 La producción agrícola _____	115
6.3.2 La pesca _____	120
6.3.3 La caza _____	121
6.3.4 La crianza de animales de corral _____	122
6.3.5 La recolección _____	124
6.3.6 Economía del hogar _____	125
6.3.7 Trabajo asalariado y comercial _____	126
6.4 <i>La identidad, la racionalidad de acción y la visión</i> _____	128
6.4.1 La identidad cultural y la autoestima _____	128

6.4.2	La racionalidad de acción	132
6.4.3	La visión del futuro	134
6.5	<i>El marco conceptual de las formas de vida</i>	141
6.5.1	La elaboración del marco conceptual	141
6.5.2	Los factores que guían las estrategias múltiples de las familias	143
6.5.3	La sostenibilidad de las estrategias múltiples de las familias	144
7.	EL TALLER AIL EN SANTA MARÍA DE CAHUAPANAS	147
7.1	<i>La organización del taller AIL</i>	147
7.2	<i>El desarrollo del taller</i>	148
7.2.1	Día 1: Introducción y concertación	148
7.2.2	Día 2: Identificación de innovaciones	149
7.2.3	Día 3: Reconocimiento de la innovación	151
7.2.4	Día 4: Plan de acción	151
7.2.5	Día 5: La feria de innovaciones locales	152
8.	LAS INNOVACIONES LOCALES IDENTIFICADAS EN EL TALLER AIL	157
8.1	<i>La construcción de piscigranjas familiares</i>	157
8.1.1	El desarrollo de la innovación	157
8.1.2	Limitaciones y potenciales	161
8.2	<i>El uso de plantas medicinales</i>	164
8.2.1	El desarrollo de la innovación	164
8.2.2	Limitaciones y potenciales	168
8.3	<i>La revalorización de la artesanía</i>	170
8.3.1	El desarrollo de la innovación	170
8.3.2	Limitaciones y potenciales	175
8.4	<i>El mejoramiento de la educación secundaria</i>	177
8.4.1	El desarrollo de la innovación	177
8.4.2	Limitaciones y potenciales	180
8.5	<i>La reforestación</i>	181
8.4.1	El desarrollo de la innovación	181
7.5.2	Limitaciones y potenciales	186
IV.	SÍNTESIS	188
9.	CONCLUSIONES	189
9.1	<i>La transformación de la forma de vida de los Kampu Piyawi</i>	189
9.2	<i>Las innovaciones locales</i>	191
BIBLIOGRAFÍA		196
ANEXO		200

<i>A: Entrevistas</i> _____	200
<i>B: Los Dibujos de la visión de los casos de ejemplo</i> _____	202
<i>C: El programa del taller AIL en Sta. María de Cahuapanas</i> _____	207
<i>D: Los planes de acción elaborados en el taller AIL</i> _____	208
<i>E: El uso de las plantas medicinales identificadas en el del taller AIL</i> _____	211
<i>F: El cuestionario para los casos de estudio</i> _____	212
<i>G: El cuestionario para las entrevistas de expertas</i> _____	221

INDICE DE ILUSTRACIONES

ILUSTRACIÓN 1: LOS TRES PILARES DEL DESARROLLO SOSTENIBLE. FUENTE: [WIESMANN 1998: 184].	8
ILUSTRACIÓN 2: "REFLECTIVE SPIRAL" DE CARR & KEMMIS. FUENTE: [CARR & KEMMIS: 1986: 186].	11
ILUSTRACIÓN 3: LAS DIMENSIONES DEL PROCESO DE APRENDIZAJE SEGÚN RIST ET AL. FUENTE: [RIST ET AL.2006: 230].	12
ILUSTRACIÓN 4: LOS RASGOS CARACTERÍSTICOS DEL PROCESO DE APRENDIZAJE SOCIAL QUE SURGEN A LO LARGO DEL TALLER AIL Y SU IMPORTANCIA RELATIVA EN DIFERENTES ETAPAS DEL PROCESO. FUENTE: [RIST ET AL. 2006: 226].	27
ILUSTRACIÓN 5: MARCO DE MEDIOS DE VIDA SOSTENIBLE DEL DIFD. FUENTE: [DIFD: 1999].	33
ILUSTRACIÓN 6: LA MANDALA DE FORMAS DE VIDAS RURALES. FUENTE: [NADEL: 26].	35
ILUSTRACIÓN 7: EL MODELO ESTRUCTURAL DE UNA PERSPECTIVA DE DESARROLLO REGIONAL CON ENFOQUE A LOS ACTORES. FUENTE: [WIESMANN: 1998].	39
ILUSTRACIÓN 8: EL ÁREA DE INVESTIGACIÓN EN EL CONTEXTO NACIONAL. FUENTE: [UNIVERSITY OF TEXAS AT AUSTIN (2007); PERRY-CASTAÑEDA LIBRARY MAP COLLECTION. PERÚ MAPS URL: HTTP://WWW.LIB.UTEXAS.EDU/MAPS/AMERICAS/PERU.GIF (ACCESO 28.04.2008)].	53
ILUSTRACIÓN 9: LAS REGIONES NATURALES DEL PERÚ. FUENTE: [UNIVERSITY OF TEXAS AT AUSTIN (2007); PERRY- CASTEÑA LIBRARY MAP COLECCION. PERU MAPS URL: HTTP://WWW.LIB.UTEXAS.EDU/MAPS/AMERICAS/PERU_VEG_1970.JPG (ACCESO 28.04.2008)].	54
ILUSTRACIÓN 10: EL DISTRITO DE CAHUAPANAS CON LOS ASENTAMIENTOS KAMPU PIYAWI EN ROJO Y AWAJUN EN AMARILLO. FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA.	71
ILUSTRACIÓN 11: HISTOGRAMA DE LA POBLACIÓN DE SANTA MARÍA DE CAHUAPANAS POR EDAD. FUENTE DE DATOS: MINISTERIO DE SALUD, DIRECCIÓN DE LORETO, HOSPITAL 'SAN GEMA' YURIMAGUAS, DATOS SEGÚN DNI, AÑO 2007. ELABORACIÓN PROPIA.	73
ILUSTRACIÓN 12: LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA OFICIAL DE SANTA MARÍA DE CAHUAPANAS. LOS CARGOS MARCADOS CON ESTRELLAS (*) SON CARGOS HONORADO DEL ESTADO. ELABORACIÓN PROPIA.	76
ILUSTRACIÓN 13: LOS ÁMBITOS DEL SER HUMANO, NATURALEZA Y EL MUNDO ESPIRITUAL FORMAN UNA ENTIDAD INTEGRAL. FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA.	83
ILUSTRACIÓN 14: LA ORGANIZACIÓN AL NIVEL DEL PATERNESCO. ILUSTRACIÓN PROPIA	89
ILUSTRACIÓN 15: EL SISTEMA JERÁRQUICO DEL PRESTIGIO AL NIVEL COMUNAL.	96
ILUSTRACIÓN 16: LOS ANIMALES MÁS FRECUENTES CAZADOS: (1) MAJAZ, (2) CERDO DEL MONTE, (3), AÑUJE (4) COTO FUENTE: [BRECKLING & BIRKENMEIER 2000: 108].	121
ILUSTRACIÓN 17: EL DIBUJO DE REGINA. FUENTE: REGINA 2007.	138
ILUSTRACIÓN 18: EL DIBUJO DE JULIO. FUENTE: JULIO 2007.	139
ILUSTRACIÓN 19: EL DIBUJO DE FELIZ. FUENTE: FELIZ 2007.	140
ILUSTRACIÓN 20: LOS FACTORES DE LA REALIDAD INTERNA Y LA REALIDAD EXTERNA QUE GUIAN LAS ESTRATEGIAS MÚLTIPLES DE LAS FAMILIAS KAMPU PIYAWI. ELABORACIÓN PROPIA.	143
ILUSTRACIÓN 21: EL DIBUJO DE LA VISIÓN DE AMÉRICO. FUENTE: AMÉRICO 2007.	202
ILUSTRACIÓN 22: EL DIBUJO DE LA VISIÓN DE MATILDE. FUENTE: MATILDE 2007.	203
ILUSTRACIÓN 23: EL DIBUJO DE LA VISIÓN DE JUAN. FUENTE JUAN 2007.	203
ILUSTRACIÓN 24: EL DIBUJO DE LA VISIÓN DE JESÚS. FUENTE JESÚS 2007.	204
ILUSTRACIÓN 25: EL DIBUJO DE LA VISIÓN DE MARTINA. FUENTE: MARTINA 2007.	204
ILUSTRACIÓN 26: EL DIBUJO DE LA VISIÓN DE CARLOS, PARTE 1. FUENTE: CARLOS 2007.	205
ILUSTRACIÓN 27: EL DIBUJO DE LA VISIÓN DE CARLOS, PARTE 2.FUENTE CARLOS 2007.	205
ILUSTRACIÓN 28: EL DIBUJO DE LA VISIÓN DE EDUARDO. FUENTE EDUARDO 2007.	206

INDICE DE FOTOS

FOTO 1: LA MUJER SE PINTÓ EL SÍMBOLO DE LA PERDIZ PARA QUE APAREZCA LINDA COMO ESTE PÁJARO. FUENTE: MATHEZ STIEFEL 2007.	14
FOTO 2: EL 'ELEFANTE' DE STA. MARÍA DE CAHUAPANAS COMO EJEMPLO DE UNA INNOVACIÓN LINEAL. FUENTE: ROTH 2007.	18
FOTO 3: LA VISTA A LOS CERROS DE LA CORDILLERA ORIENTAL DESDE EL PONGO DE CAHUAPANAS. FUENTE: ROTH 2007.	55
FOTO 4: EL PERFIL TRANSVERSAL MUESTRA LA FINA CAPA DE HUMUS Y LA DESCOMPOSICIÓN PROFUNDA DE LOS SUELOS TRÓPICOS. FUENTES: ROTH 2007.	56
FOTO 5: EL VESTIDO TRADICIONAL DE LAS MUJERES KAMPU PIYAWI. LLEVAN UNA FALDA DE ALGODÓN (PAMPANILLA) QUE ESTÁ DECORADA CON LA PRETINA, UNA BLUSA CONFECCIONADA CON TELA SINTÉTICA, COLLARES DE PERLAS Y SEMILLAS, LAS MANOS Y LA CARA PINTADA CON HUITO Y LÁPIZ Y EL CABELLO DECORAN CON BOMBOS DE LANA (). FUENTE: ROTH 2007.	62
FOTO 6: EL CALABOZO COMO UN SÍMBOLO DE LA REMANENCIA DE LA AUTOJUSTICIA DE LOS KAMPU PIYAWI. FUENTE: ROTH 2007.	74
FOTO 7: LA BANDERA DEL PERÚ TRONA SOBRE EL MUNICIPIO DE SANTA MARÍA DE CAHUAPANAS. FUENTE: ROTH 2007.	75
FOTO 8: LA PLAZA DE ARMAS DE STA. MARÍA DE CAHUAPANAS DE 'MATERIAL NOBLE' CON LA ESTATUA DE UNA MUJER KAMPU PIYAWI EN SU TRAJE TRADICIONAL. FUENTE: ROTH 2007.	77
FOTO 9: PARA 10 NUEVOS SOLES AL MES, UNA FAMILIA RECIBE LUZ DE LAS 6 PM HASTA LAS 11PM. FUENTE: ROTH 2007.	78
FOTO 10: LA MAYORÍA DE LAS FAMILIAS EN STA. MARIA DE CAHUAPANAS TRAEN EL AGUA DEL POZO EN EL PUERTO. FUENTE: ROTH 2007.	78
FOTO 11: LA FIESTA DE SAN JUAN EN LA CN DE PALMICHE. LOS MÚSICOS BAILAN ALREDEDOR DE LA 'UMSHA'. FUENTE: ROTH 2007.	90
FOTO 12: LA FIESTA DE SAN JUAN EN LA CN DE PALMICHE. LOS COMUNEROS SE REÚNEN EN LA CASA COMUNAL PARA COMER 'JUANES', TOMAR MASATO Y BAILAR. FUENTE: ROTH 2007.	90
FOTO 13: DE VUELTA DEL MERCADO DE SAN LORENZO ESTE COMUNERO LLEVÓ PESCADO SALADO PARA VENDERLO EN LA COMUNIDAD. FUENTE: ROTH 2007.	93
FOTO 14: LA PRESENCIA DE TOCONES, RAÍCES Y TRONCOS ATRAVESADOS ES ALGO TÍPICO DE LA CHACRA DE LOS KAMPU PIYAWI. FUENTE: ROTH 2007.	116
FOTO 15: EL PADRE AYUDA A SU HIJA CARGAR EL CESTO CON YUCA. FUENTES: ROTH 2007.	116
FOTO 16: TODA LA FAMILIA VA A COSECHAR MAÍZ EN LA CHACRA.	117
FOTO 17: LOS CHANCHOS TODAVÍA AMBULAN EN EL PUEBLO. FUENTE: ROTH 2007.	122
FOTO 18: LAS GALLINAS EN LAS CC.NN. SE ALIMENTAN DE LOS RESTOS DE LA COMIDA. FUENTE: ROTH 2007.	122
FOTO 19: CON JABÓN, LEJÍLLA Y ESCOBILLAS LAS MUJERES LAVAN LA ROPA EN EL RÍO CAHUAPANAS. FUENTES: ROTH 2007.	125
FOTO 20: LA HIJA MAYOR MACHACA LA YUCA SANCOCHADA. LA HERMANA MENOR ESPERA CON LA MOCAHUA PARA PROBAR EL MASATO CALIENTE Y DULCE. SOLO LAS HIJAS QUE YA HAN RECIBE LA PRIMER REGLA PUEDEN PREPARAR EL MASATO. FUENTE: ROTH 2007.	125
FOTO 21: CADA CERÁMICA TIENE SU USO ESPECIAL. FUENTE: ROTH 2007.	126
FOTO 22: CESTO Y REMO. FUENTE: ROTH 2007.	126
FOTO 23: EL COMUNERO ESTÁ ARREGLANDO SU RED PARA IR A PESCAR. FUENTE: ROTH 2007.	126
FOTO 24: LA MAQUETA CON LAS INNOVACIONES PROPUESTAS DE LOS GRUPOS. FUENTE: PPIDS 2007.	149

XVIII

FOTO 25: EL GRUPO DE ARTESANÍA INTERCAMBIA CONOCIMIENTO Y LO APUNTA PARA LA ELABORACIÓN DEL PLAN DE ACCIÓN. FUENTE: PIIDS 2007. _____	151
FOTO 26: EL GRUPO DE PLANTAS MEDICINALES TOMA APUNTA SOBRE EL USO DE LA HIERBA LUISA COMO PLANTA MEDICINAL. FUENTE PIIDS 2007. _____	151
FOTO 27: LA PRESENTACIÓN DEL GRUPO DE ARTESANÍA PROVOCÓ MUCHA CURIOSIDAD. FUENTE: MATHEZ-STIEFEL 2007. _____	152
FOTO 28: UN TÉCNICO DE ENFERMERÍA EXPLICA EL USO DE LAS PLANTAS MEDICINALES. FUENTE: ROTH 2007. _____	152
FOTO 29: LA PISCIGRANJA EN STA. MARIA DE CAHUAPANAS. FUENTE: ROTH 2007. _____	157
FOTO 30: EL TUBO DE DESAGÜE. FUENTE: ROTH 2007. _____	159
FOTO 31: UN TÉCNICO DE TERRA NUOVA CON UN REPRODUCTOR DE GAMITANA. FUENTE: TERRA NUOVA: 2007. _____	159
FOTO 32: EL GRUPO DE PLANTAS MEDICINALES INTERCAMBIAN SU CONOCIMIENTO EN EL BOSQUE. FUENTE MATHEZ-STIEFEL 2007. _____	165
FOTO 33: EL GRUPO DE PLANTAS MEDICINALES PREPARA LOS POSTERS PARA LA PRESENTACIÓN EN LA FERIA. FUENTE: MATHEZ-STIEFEL 2007. _____	165
FOTO 34: UN HOGAR TIPICO EN STA. MARÍA DE CAHUAPANAS. LA PRIMERA FILA ESTA OCUPADA DE PLATOS DE ALUMINIO Y OLLAS DE PLÁSTICO. FUENTE: ROTH 2007. _____	172
FOTO 35: LA HISTORIA DE LA CERÁMICA. FUENTES: ELABORADO DEL GRUPO DE CERÁMICA DURANTE EL TALLER. _____	172
FOTO 36: EL GRUPO DE MUJERES INTERCAMBIA SU CONOCIMIENTO SOBRE ARTESANÍA. FUENTE: MATHEZ STIEFEL 2007. _____	173
FOTO 37: EN LA FERÍA DE INNOVACIONES LOCALES EL GRUPO PRESENTA UNA VERIEDAD DE CERÁMICAS Y LA COMUNERA DEMUESTRA COMO SE CONFECIONA UNA MOCAHA. FUENTE: ROTH 2007. _____	173
FOTO 39: EN EL TALLER DE REFORESTACIÓN LOS COMUNEROS APRENDAN COMO MEZCLAR LA TIERRA Y LLENAR LAS BOLSAS PARA LOS PLANTONES. FUENTE: ROTH 2007. _____	184
FOTO 40: LOS COMUNEROS PONEN EN REALIDAD LO QUE HAN APRENDIDO EN EL TALLER DE REFORESTACIÓN. FUENTE: ROTH 2007. _____	184

INDICE DE TABLAS

TABLA 1: CARACTERÍSTICAS DEL MODELO LINEAR Y EVOLUCIONAL DE INNOVACIÓN, ELABORACIÓN PROPIA. _____	20
TABLA 2: LA LISTA DE LOS ENTREVISTADOS. _____	45
TABLA 3: LAS REDUCCIONES DE LOS KAMPU PIYAWI. FUENTE: [ALDO FUENTES 1988: 1]. _____	61
TABLA 4: LOS PRODUCTOS COMERCIALIZADOS POR LOS PATRONES SEGÚN LAS ÉPOCAS. ELABORACIÓN PROPIA. _____	67
TABLA 5: LOS SERES ESPIRITUALES MÁS POPULARES Y SU SIGNIFICADO. _____	85
TABLA 6: LA DIFERENCIACIÓN DE LAS ENFERMEDADES PSICOSOMÁTICAS DEMUESTRAN LA ACENTUACIÓN DE LA UNIDAD DEL CUERPO Y DEL ESPÍRITU. FUENTES: CRUZ BLANCO Y VALLARÁN ET AL. _____	87
TABLA 7: LAS CARACTERÍSTICAS DE LA MEDICINA TRADICIONAL Y LA MEDICINA MODERNA. ELABORACIÓN PROPIA. _____	87
TABLA 8: LOS VALORES DE LA ECONOMÍA TRADICIONAL Y LA ECONOMÍA DE MERCADO. A BASE DE MOYA SOLIS ET AL. 2008 _____	92
TABLA 9: LAS PERSONAS ENTREVISTADAS Y SU RED FAMILIAR, EL CARGO, EL GRADO DE	

EDUCACIÓN Y LA PARTICIPACIÓN EN TALLERES. _____	95
TABLA 10: USO DE PLANTAS MEDICINALES LOS DATOS DE SEGÚN LAS ENTREVISTAS (X) Y OBSERVACIONES (O). ELABORACIÓN PROPIA. _____	107
TABLA 11: LA TABLA ILUSTRAR LA PERCEPCIÓN SOBRE LA ESCASEZ DE LOS PECES EN EL RÍO Y LAS CONSECUENCIAS EN SU ACTITUD. _____	114
TABLA 12: LAS ESPECIES CULTIVADAS EN LAS CHACRAS SEGÚN LAS ENTREVISTAS Y OBSERVACIONES PROPIAS. _____	118
TABLA 13: LAS POBLACIONES DE ANIMALES CRIADOS SEGÚN ENTREVISTADOS Y SEGÚN TIPO DE ANIMAL. _____	123
TABLA 14: LAS DIVERSIFICACIÓN DE LAS FUENTES DE INGRESOS DE LAS PERSONAS ENTREVISTADAS AL NIVEL DE LA FAMILIA NUCLEAR. _____	127
TABLA 15: LA TABLA DEMUESTRA EL SENTIDO DE PERTENENCIA INDIVIDUAL, LOS VALORES MÁS IMPORTANTES Y LA RELACIÓN CON LA ESPIRITUALIDAD DE LAS DIEZ PERSONAS ENTREVISTADAS. _____	131
TABLA 16: LOS RASGOS CARACTERÍSTICOS DE LOS PROCESOS DE APRENDIZAJE SOCIAL QUE SURTIÓ A LO LARGO DEL TALLER Y SU IMPORTANCIA RELATIVA EN DIFERENTES ETAPAS DEL PROCESO. FUENTE: [ELABORADO A BASE DE RIST ET AL. 2006: 226 CON DATOS DE OBSERVACIÓN PARTICIPATIVA, EVALUACIÓN DE VIDEOS, ENTREVISTAS DE EVALUACIÓN Y EVALUACIONES EN GRUPO DE LOS PARTICIPANTES EXTERNOS]. _____	155
TABLA 17: COMODIDADES Y CONTRATIEMPOS EN LA ORGANIZACIÓN DEL TALLER. _____	156
TABLA 18: EL PROGRAMA DEL TALLER AIL EN STA. MARÍA DE CAHUAPANAS. FUENTE: [ROTH ET AL. 2007: 45]. _____	207
TABLA 19: EL PLAN DE ACCIÓN DE LA INNOVACIÓN LOCAL DE PISCIGRANJA. FUENTE [ROTH ET AL. 2007: 33]. _____	208
TABLA 20: EL PLAN DE ACCIÓN DE LA INNOVACIÓN LOCAL DE LAS PLANTAS MEDICINALES. FUENTE [ROTH ET AL. 2007: 35]. _____	208
TABLA 21: PLAN DE ACCIÓN PARA LA INNOVACIÓN LOCAL DE ARTESANÍA. FUENTE [ROTH ET AL. 2007: 31]. _____	209
TABLA 22: PLAN DE ACCIÓN PARA LA INNOVACIÓN LOCAL DE LA CAPACITACIÓN TÉCNICA. FUENTE [ROTH ET AL. 2007: 34]. _____	210
TABLA 23: EL PLAN DE ACCIÓN PARA LA INNOVACIÓN LOCAL DE LA REFORESTACIÓN FUENTE [ROTH ET AL. 2007: 31]. _____	210
TABLA 24: LAS PLANTAS MEDICINALES IDENTIFICADAS EN EL TALLER AIL Y SU USO. FUENTE: [ROTH ET AL. 2007: 40]. _____	211

ABREVIATURAS

AIL	Apoyando Innovaciones Locales
AIDSESP	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
CDB	Convenio de la Diversidad Biológica
CDE	Centro para el Desarrollo y el Medio Ambiente
CITES	Convención sobre Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres
COSUDE	Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperación
CN	Comunidad Nativa
CORPI-SL	Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas de San Lorenzo
EIB	Educación Intercultural Bilingüe
DIFD	Department for International Development
DNI	Documento Nacional de Identidad
FECONADIC	Federación de Comunidades Nativas del Distrito de Cahuapanas
FONCODES	Fondo Nacional de Compensación y Desarrollo Social
PPIIDS	Proyecto Pueblos Indígenas y Desarrollo Sostenible
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
INDECOPI	Instituto Nacional de Defensa de la Competencia y Protección de la Propiedad Intelectual
INEI	Instituto Nacional de Estadística e Informática
INRENA	Instituto Nacional de Recursos Naturales
MINEDU	Ministerio de Educación
MINSA	Ministerio de Salud
NADEL	Nachdiplomstudium für Entwicklungsländer
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OMS	Organización Mundial de la Salud
ONG	Organización No Gubernamental
PIN	Programa Nacional de Nutrición
SIS	Seguro Integral de Salud
SLA	Sustainable Livelihood Approach
UNAS	Universidad Nacional Agraria de la Selva
UNIA	Universidad Nacional Indígena Amazónica
VIH	Virus de Inmunodeficiencia Humana

I. INTRODUCCIÓN

1. EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Esta introducción demarca porque este estudio es relevante tanto para la ciencia como también para la práctica y presenta la estructura del estudio.

1.1 El contexto de investigación

El pasado demostró que la estrategia de transferir la tecnología moderna a las áreas rurales para ayudar al desarrollo no conduce a la erradicación de la pobreza. La implementación de proyectos para el desarrollo sostenible necesita considerar las condiciones locales y la forma de vida de la población. Por lo tanto el marco conceptual del diseño de un proyecto debe orientarse al actor. En este cambio de la 'ayuda al desarrollo' a la 'cooperación al desarrollado' la población fue promovido como un actor dentro del proceso de desarrollo y la participación de los actores locales empezó a tomar un papel más y más importante y activo.

En el contexto amazónico la participación interactiva de la población en proyectos de desarrollo conduce a situaciones de interacciones que están influenciadas por culturas distintas. El desafío en este diálogo intercultural consiste en superar la falla del equilibrio cognitivo y afectivo. Por lo tanto es necesario comprender la otra cultura en todas sus facetas y al mismo tiempo reflexionar sobre la propia. A base de esta línea de investigación el CDE desarrolló una herramienta para facilitar este diálogo intercultural con el fin identificar innovaciones locales para promover un desarrollo más endógeno.

Con este trabajo se evalúa el taller AIL que se realizó del 20 al 25 de mayo de 2007 en Sta. María de Cahuapanas, Loreto, Perú. Considerando los factores externos e internos involucrados en la construcción de la forma de vida actual de los Kampu Piyawi (Shawi) se analiza como las innovaciones locales identificadas en el taller AIL encajen con esta forma de vida y cuales son las potenciales y las limitaciones para un desarrollo del proceso de innovación. Un interés particular se pone en los procesos de aprendizaje social que tienen lugar antes, durante y después del taller AIL y el potencial de una revaloración cultural y un desarrollo más sostenible.

Los resultados de este estudio ayudan a evaluar y mejorar el taller AIL como herramienta para facilitar los procesos de aprendizaje social y identificar innovaciones locales y ofrece una orientación sobre las potenciales y limitaciones para la implementación de futuros proyectos de desarrollo en el contexto amazónico, en especial en el contexto del pueblo Kampu Piyawi (Shawi) del distrito de Cahuapanas de la región Loreto, Perú.

1.2 La estructura del estudio

Este estudio está estructurado en cinco partes. **Parte I** demarca el planteamiento del problema, el marco institucional del estudio y sus objetivos.

Parte II explica el marco conceptual y la metodología a lo cual se orienta este estudio. Conforme con los aspectos principales del estudio, el capítulo tres presenta los conceptos del desarrollo sostenible, de los procesos de aprendizaje social, de la construcción de la intra- e interculturalidad, de las innovaciones locales, del taller AIL y de las formas de vida sostenible. Luego en el capítulo cuatro se sustenta la elección de la metodología, el procedimiento metodológico, los métodos aplicados y el procesamiento de los datos.

Parte III abarca todas las facetas importantes de la forma de vida del pueblo Kampu Piyawi para evaluar los procesos de aprendizaje social y las innovaciones locales identificadas en el taller AIL. A base de los casos de estudio, el capítulo seis ejemplifica la percepción de las condiciones externas desde el punto de vista de los actores locales, sus estrategias múltiples de vida al nivel de la familia, su construcción de identidad y la racionalidad de acción que se deriva de esta, así como su visión para el futuro. El capítulo siete apostilla el desarrollo del taller AIL para luego en el capítulo ocho discutir las innovaciones locales identificadas.

Parte IV contiene la síntesis de los resultados del estudio. El capítulo consiste de observaciones sinópticas, de la reflexión sobre la sostenibilidad y las recomendaciones para proyectos de desarrollo en el contexto amazónico.

Para facilitar la lectura de la tesis se han incluido las siguientes estructuras:

- Adecuada a la libre determinación de los pueblos indígenas este estudio usa la autodenominación `Kampu Piyawi`. Las denominaciones `Shawi` o `Chayahuita` que a veces se usan en las citas son los nombres antiguos del pueblo `Kampu Piyawi`.
- En representación de los dos sexos se usa la forma masculina.

2. LOS OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

2.1 El objetivo general

Este trabajo analiza los límites y potenciales en el fortalecimiento de innovaciones locales para el pueblo Kampu Piyawi (Shawi) en el distrito de Cahuapanas de la región Loreto mediante el análisis de los procesos de aprendizaje social que tienen lugar antes, durante y después del taller AIL.

2.2 Los objetivos particulares

1. Analizar la transformación de las formas de vida del pueblo Kampu Piyawi (Shawi) en una perspectiva histórica.
2. Analizar los factores externos e internos involucrados en la construcción de las formas de vida actual.
3. Fundar el análisis de las innovaciones locales identificadas en el taller AIL en la perspectiva de una revaloración cultural.
4. Analizar los factores que influyen positivamente y negativamente el desarrollo de las innovaciones locales en Santa María de Cahuapanas.
5. Determinar el potencial de las innovaciones locales para un desarrollo más sostenible.

II. Marco teórico y metodología

3. MARCO TEÓRICO

En el siguiente capítulo se pretende dar una visión global del marco teórico que orienta este estudio. Los conceptos se deducen de los objetivos de la investigación y ayudan para la comprensión de una realidad compleja y el ordenamiento del material y la revelación de estructuras. Los conceptos están vinculados con la elección de los métodos. Con la elección de los conceptos el investigador remarca un modo de ver la problemática que en este estudio es la perspectiva constructivista.

3.1 El desarrollo sostenible

El objetivo del taller AIL es contribuir a mejorar la calidad de vida de los pueblos indígenas en el distrito de Cahuapanas mediante su conocimiento endógeno¹. Un mejoramiento siempre viene acompañado de un cambio y se aspira que sea sostenible. Muchas veces el término del desarrollo sostenible se usa en publicaciones, debates y proyectos sin definirlo en detalle. Pero como advierte el geógrafo Urs Wiesmann [1998: 7]: “[...] *sustainability and sustainable development will become meaningless catchwords exploited by a wide range of political and economic interest groups in an effort to achieve public recognition and acceptance.*” Es por eso que se quiere aclarar el entendimiento del término del 'desarrollo sostenible' para su uso en este estudio.

3.1.1 El desarrollo sostenible en su perspectiva histórica

La idea de la sostenibilidad deriva de la silvicultura en la edad media teniendo como una pauta que la tala este en el equilibrio con la reforestación. A la sostenibilidad al nivel más global se dedica Denis L. Meadows en su informe “Los límites del crecimiento” delegado por el “Club de Roma” en 1972. Mediante una simulación informática calculó el impacto humano sobre el medio ambiente hasta el año 2100. Pronosticó que el crecimiento exponencial de la economía y la población está limitada por la escasez de recursos naturales y la capacidad de la tierra para absorber la contaminación sin perjudicar la calidad del medio ambiente. Meadows dice que para mantener el estándar de vida moderna, es indispensable adoptar medidas rigurosas para la protección del medio ambiente y un control de la natalidad. Pero tales medidas no se dejan implementar fácilmente porque están en contra de los derechos humanos fundamentales. Sin embargo el estudio de

¹ Conocimiento endógeno o conocimiento indígena es conocimiento generado, usado y desarrollado por humanos de una cierta área. No está limitada gente indígena y puede incluir conocimientos provenientes de otros lugares que han sido interiorizados de la gente local mediante procesos de aprendizaje local, exámenes y adopción. Forma la base del modo como identifican, combinan y protegen los recursos locales. El conocimiento endógeno radica en prácticas locales y es por eso especificado en un contexto local y muchas veces especificado en género. [Haverkort et al. 2003: 257] En la literatura se usa también los términos de conocimiento local o conocimiento indígena.

Meadows marca el inicio de la sostenibilidad porque logró a concientizar a una gran parte de la población sobre la escasez de recursos naturales y los problemas ambientales.

Basado en la idea de los recursos naturales limitados de Meadows, la `Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo` de la `Organización de las Naciones Unidas' (ONU) definió el desarrollo sostenible como sigue:

“Desarrollo sostenible es sostenible cuando satisface las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer las posibilidades de las del futuro para atender sus propias necesidades” [WCED 1987: 43].

Por consiguiente los objetivos del desarrollo económico y social deben definirse con respecto a la equidad intra- e inter-generacional. Esta definición publicado en el Informe Brundtland en 1987 sirve hasta hoy día como fundamento para convenios internacionales.

En la Declaración de Río de Janeiro sobre el medio ambiente y el desarrollo la idea de sostenibilidad se complementó con las dos dimensiones de actuar económicamente y socialmente viable. En la 'Conferencia sobre Medio Ambiente y Desarrollo' de la ONU en 1992 llegaron a la comprensión que un equilibrio ecológico solo es factible si se aspira paralelamente justicia social y seguridad económica. Por lo tanto la declaración de Río reconoce el derecho al desarrollo y el combate a la pobreza para llegar a una equidad intra-generacional. Como idea de surgen los 'tres pilares' que deben conciliarse en el desarrollo sostenible que ya no se refiere únicamente a la preservación del medio ambiente y recursos naturales no renovables a largo plazo, sino también al progreso económico y a la justicia social. Aunque existe la unanimidad sobre las interdependencias entre la eficiencia económica, la solidaridad social y la responsabilidad ecológica, el principio de los tres pilares esta en la crítica. La causa para ello es que a cada pilar se está asignado el mismo valor. Pero al cambio de la economía y la sociedad, la biosfera no se dejar ampliar infinitamente y sus recursos son limitados. El actual sistema económico occidental implica un crecimiento constante por definición. Por ende es lógicamente imposible que los tres pilares estén en un equilibrio. El concepto de los tres pilares consecutivamente ya no corresponde a la sostenibilidad como fue definido en el Informe Brundtland. Al mismo tiempo se puede argumentar que el sistema económico capitalista ya no cabe dentro del entendimiento de un desarrollo sostenible.

3.1.2 El desarrollo sostenible como un proceso de negociación

Urs Wiesmann critica la idea de los 'tres pilares' por la definición imprecisa y su poca operabilidad. Wiesmann reclama que el termino 'desarrollo sostenible' necesita un significado preciso para que el concepto del desarrollo sostenible pueda ser aplicado en un contexto concreto.

“This in turn calls for the establishment of identifiable criteria and indicators to assess or estimate degrees of sustainability in a particular context of development. Only when sustainability has an operational dimension of this sort can it be meaningfully debated, both in general terms and by actors who participate in and are affected by development.” [Wiesmann 1998: 8]

Las dimensiones de sostenibilidad son de carácter normativo porque las prioridades, necesidades y criterios para un desarrollo diferencian entre los distintos grupos de actores. Por lo tanto requiere un proceso de negociación que incluye a todos los actores involucrados para asesorar de forma interactiva el grado de sostenibilidad en una cierta área, definir el valor nominal de cada dimensión y buscar caminos para llegar del estado actual (lo que existe) al estado anhelado (lo que debería ser).

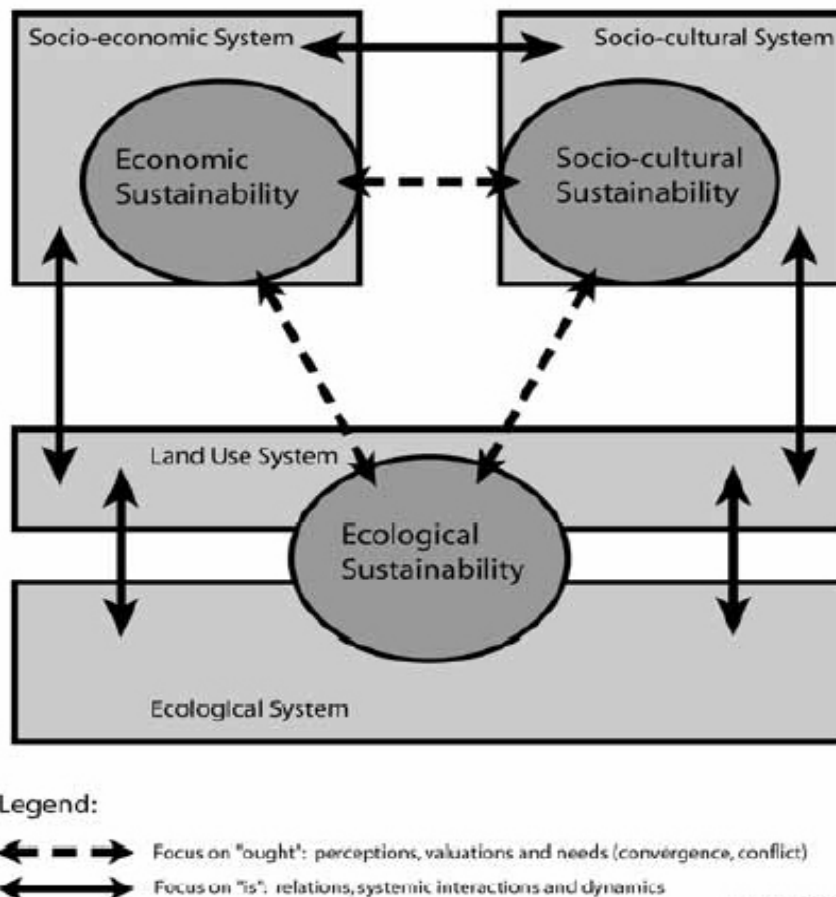


Ilustración 1: Los tres pilares del desarrollo sostenible. Fuente: [Wiesmann 1998: 184].

3.1.3 El desarrollo sostenible desde adentro

En el contexto amazónico hay que poner el enfoque en el desarrollo endógeno². Eso quiere decir que se necesita un diálogo intercultural que incluye las estrategias de vida y la cosmovisión³ indígena de la Amazonia peruana en el proceso de negociación. “*El diálogo intercultural exitosa no solo tiene que conocer las reglas culturales del otro, generar confianza y una práctica común, evitar prejuicios y desenmarañar complicados sistemas simbólicos, sino que también debe seguir una ética de respeto y equidad, para comprender al otro en su diferencia y para construir productos conjuntos*” [Helberg 2008: 48]. Aunque el desarrollo endógeno este basado en estrategias, conocimiento, instituciones y recursos locales, no excluye la integración de elementos externos a la práctica local para su complementación. “*Endogenous development, therefore, does not imply isolation; nor does it limit its attention to local processes. It actively uses opportunities provided by globalisation.*” [Haverkort 2003: 30]. El diálogo intercultural fomenta la revalorización cultural y ayuda en la búsqueda de la complementariedad entre los recursos internos e internos y por ende una conservación de su identidad cultural. El desarrollo endógeno es un proceso constante de 'sanar', adaptar e innovar. Su objetivo es capacitar comunidades locales para tomar el control sobre su proceso de desarrollo con el fin de aumentar la diversidad cultural y biológica, reducir la degradación ambiental y un intercambio local y regional sostenible [Boonzaaijer 2007: 1].

3.2 Los procesos de aprendizaje social

La Declaración de Río mostró que las dimensiones ecológicas, económicas y sociales del desarrollo sostenible están en procesos interactivos y por ende están interdependientes. La integración de conceptos sobre el comportamiento humano es necesaria y primordial para proyectos de desarrollo sostenible. Con el concepto de procesos de aprendizaje social se ha establecido una herramienta para aprender a través de un diálogo intercultural en el interfaz entre el mundo de actores indígenas, expertos y los administradores públicos locales para asesorar su situación de manera sistemática y buscar un desarrollo endógeno.

² En el contexto amazónica se usa preferentemente el termino desarrollo indígena, mientras que en el contexto internacional se usa más desarrollo endógeno por que es más neutral, pero ambos términos se refieran al mismo concepto.

³ La manera en que una cierta persona percibe el cosmo (o el mundo). Eso incluye relaciones entre el mundo humano, el mundo natural y el mundo espiritual. La cosmovisión describe el rol percibido de fuerzas supernatural, la relación entre el ser humano y la naturaleza y la manera como surgen procesos naturales. Incorpora la premisa que la gente se organizan ellos mismos, y determina la moral y la base científico para intervenciones en la naturaleza. [Haverkort et al. 2002: 256]

3.2.1 El ser humano en el desarrollo sostenible

El término de aprendizaje social fue introducido por Crawford Stanley Holling. Como ecologista y fundador conceptual de la economía ecológica se ocupa con la discordancia entre el sistema ecológico limitado de la tierra y el sistema económico lineal, orientada al crecimiento [Röling 2006: 184]. Para enfrentar la crisis del ecosistema, el humano tiene que adaptarse y al ecosistema y buscar una forma de vida sostenible o desarrollar una tecnología para generar lo que necesita. La experiencia del pasado mostró que un cambio del positivismo al constructivismo es indispensable para un desarrollo endógeno. Holling llegó a la conclusión que el estudio del comportamiento humano es primordial para reconciliar la práctica humana con el ecosistema. El comportamiento humano no deriva solamente de sus conocimientos, sino está influenciado de su forma de vida, de la cosmovisión y de emociones. Además, humanos no solamente actúan estratégicamente para promover su propio interés como opina la teoría de la economía neo-clásica, sino los humanos son capaces de cooperar en un grupo social. Entonces la traducción de sostenibilidad a la práctica como también el proceso de innovación es el resultado de un esfuerzo compartido que incluye a todo los actores involucrados. En el proceso de negociar el conocimiento normativo del desarrollo endógeno se necesita aprender como llegar a un diálogo intercultural lo que se entiende como un proceso de aprendizaje social en el interfaz de la sociedad civil, gobierno, ciencia y educación.

3.2.2 El aprendizaje interactivo

Aprender es el proceso de dar sentido y adquirir conocimiento, prácticas, actitudes o valores que provocan un cambio de comportamiento, percepción, actitud, autoestima y valores. Existen diferentes tipos de aprendizaje. Los procesos de aprendizaje social se basan en el aprendizaje vivencial. Entonces el individuo aprende haciendo, a través de interacciones en un grupo. *“This type of learning is very 'powerful'; it appears in that conclusion drawn by people themselves on the basis of their own experiences tend to have a greater impact than insights formulated by others on the basis of experiences that learners cannot identify with”* [Leeuwis: 2006: 149]. Según Rist et al. [2006] las interacciones están influenciadas por cuatro dimensiones: de las competencias cognitivas, sociales y emocionales, como también de actitudes y valores relacionado con actores sociales individuales o colectivos (attitudes and values related to collective or individual social actors).

3.2.3 La reflexión

En la reflexión sobre lo experimentado se transforman estas dimensiones básicas del aprendizaje social y influyen nuevamente la actuación dentro de un grupo. Reflexión es la diferenciación de la percepción de lo experimentado y las actividades mentales que se dirige a los actos de imaginación, pensamiento y emocionalidad. Se repasa lo experimentado con la finalidad de pensar

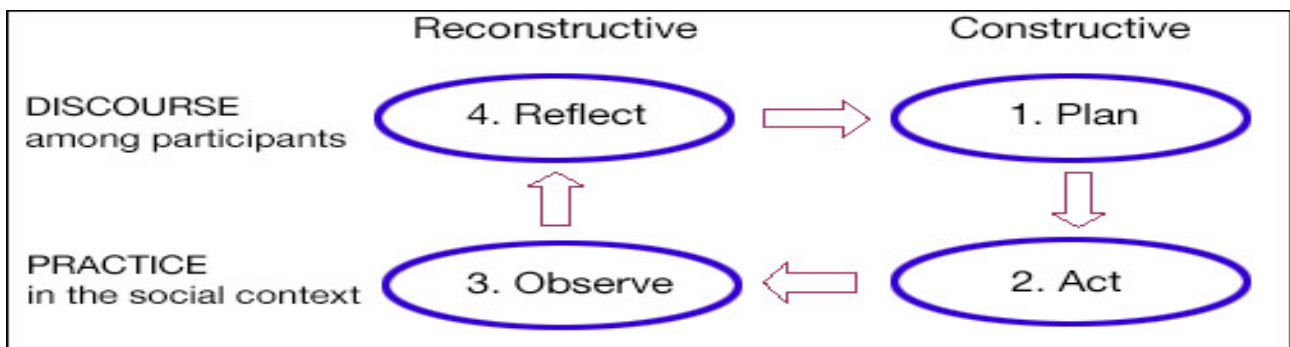


Ilustración 2: "Reflective spiral" de Carr & Kemmis. Fuente: [Carr & Kemmis: 1986: 186].

en la actividad, en su papel dentro de la actividad, como lo ha aplicado, que significado tiene la actividad, como se sentí durante esta actividad, como se relaciona con experiencias en el pasado y como se relaciona con la visión que tiene para el futuro. Se trata de darle un sentido significativo y práctico.

El modelo de Carr y Kemmis [1986: 186] describe estos procesos de actuar y reflexionar, pero no incluye las emociones que también toman un papel importante en la construcción de un plan y al mismo tiempo esta influenciado de las acciones y observaciones.

Según los conceptos de los procesos del aprendizaje social un grupo de actores tematiza una problemática particular y la reflexión se efectúa en conjunta, en una plataforma, a fin de que se llegue a entender la perspectiva del otro y a partir de esto se pueda buscar soluciones y acuerdos recíprocamente compartidos.

“Moreover, for purpose of arriving at coherent innovations, it is clear that 'individual' learning does not suffice, but simultaneous learning of interdependent stakeholders is needed; that is, in order to arrive at coherent practices, multiple actors need to develop complementary and /or overlapping (or even fully shared) understandings about the above 'learning fronts' as a basis for effective co-ordinated action” [Leeuwis 2006: 147].

Por lo tanto Rölíng [2002: 35] describe los procesos de aprendizaje social “... as a move from multiple to collective and or distributes cognition.⁴”

⁴ Rölíng [2002: 32] dice: “Cognition is emerging as an over-arching and integrating concept that captures the core of

La cognición colectiva nace de percepciones, mitos o valores compartidos y resulta en acciones colectivas verdaderas. La idea de cognición distribuida reconoce que diferentes grupos de actores pueden colaborar y la contribución complementaria permite acción concertada, mientras que se mantiene una diferencia significada en la percepción. *“Here ideas, values and aspirations may be overlapping or mutually supportive, but are not necessarily 'shared’”* [Leeuwis 2006:146] La cognición múltiple *“emphasizes the existence, in one situation, of totally different cognitive agents with multiple perspectives”* [Röling 2002: 35].

3.2.4 Las dimensiones del aprendizaje social

El concepto de aprendizaje social se concentra en la creación de situaciones de aprendizaje en las que los distintos actores sociales buscan el diálogo para identificar problemas y buscar alternativas. Es un espacio donde pueden reflexionar y valorar críticamente. Si los actores perciben la interdependencia entre ellos y logran establecer una comprensión compartida de la situación, es posible ajustar las decisiones y acciones posibles.

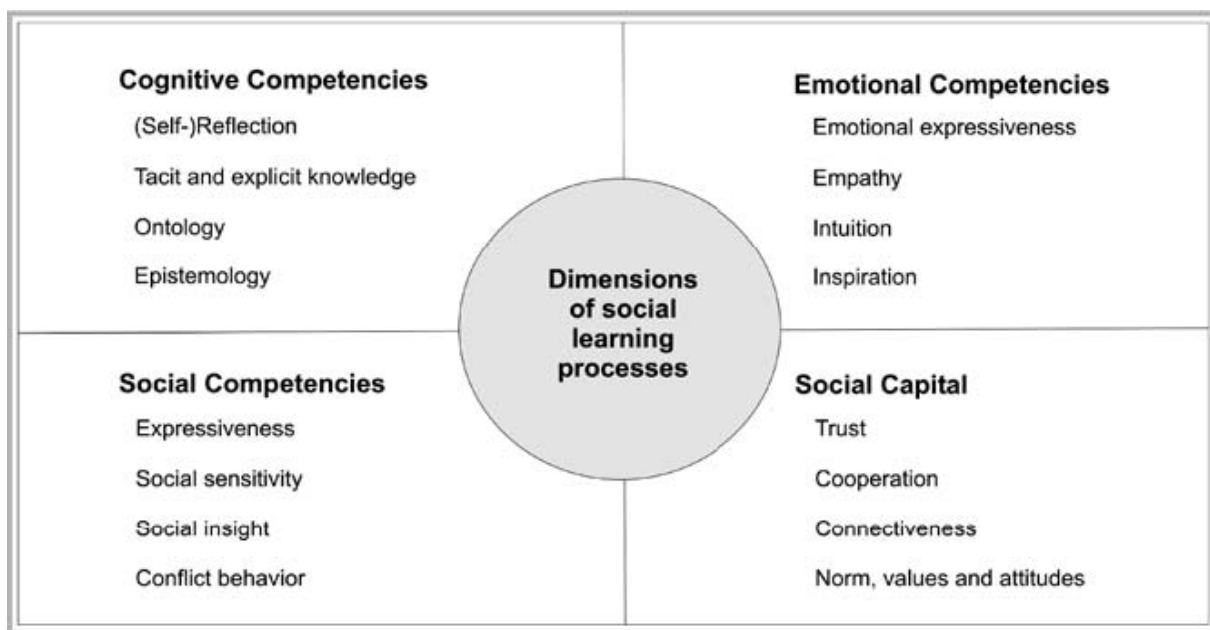


Ilustración 3: Las dimensiones del proceso de aprendizaje según Rist et al. Fuente: [Rist et al.2006: 230].

Rist et al. [2006: 130- 131] describe cuatro dimensiones del aprendizaje que influyen las acciones y al mismo tiempo se cambian a través de ellos. Las dimensiones están interrelacionadas y su aprendizaje es distorsionado.

El capital social comprende la confianza, la cooperación, la solidaridad como también las normas,

what makes living organisms, including people and organizations, different from other combinations of matter and energy.” Por consiguiente la cognición según Röling corresponde al entendimiento de reflexión de Carr and Kemmis.

los valores y la actitud. La confianza tiene que ver con la experiencia y las expectativas frente al comportamiento futuro de los otros. Es primordial para la apretura del diálogo y la disposición de cooperar que viene acompañado de solidaridad. Un refuerzo de confianza a través de la reciprocidad y buena experiencia se llega al cambio de actitudes frente a otros grupos de actores y el diálogo permite establecer nuevos valores y normas mutuamente compartidos. Valores y creencias básicas se cambian lentamente y no resultan directamente en un cambio de actitud. Muchas veces necesita una generación para alcanzar un cambio mayoritario. “In addition, value and belief change does not lead in any straightforward way to behaviour change and environmental improvement: Structural conditions and other barriers often keep values and beliefs from being enacted as behaviour, and when this occurs, it will require changes in the structure of society and in peoples fund of knowledge for changed values and beliefs to be carried out into action” [Gardner: 1996: 70] Eso demuestra como las distintas dimensiones se influyen mutuamente y que el comportamiento es dependiente del contexto externo. La competencia social contiene la expresividad, la sensibilidad social, la comprensión social y el comportamiento en situaciones de conflictos. Es la facultad de actuar en situaciones sociales de manera que a largo plazo las consecuencias negativas y positivas de las acciones llegan a una relación favorable. [Hinsch y Pfingsten 2002:5] Implica que una persona puede expresar sus deseos, su crítica y sus emociones, es capaz de llevar una conversación y resolver un conflicto. La persona tiene la habilidad de ponerse en la situación del otro, de tratarle con respecto y a escuchar a los demás. La competencia emocional se dirige a todo que tiene que ver con la psique. Incluye la expresividad emocional, la empatía, la intuición y la inspiración. En el contexto de la comunicación las emociones tienen mucho que ver con la revalorización del conocimiento endógeno por que la reflexión de la experiencia causan el surgimiento de afecciones y emociones [Hinsch y Pfingsten 2002: 15]. Entonces la identidad y la autoestima también forman parte de la competencia emocional. La autoestima de nuevo influye el comportamiento social, marca la competencia cognitiva y la percepción de otros sobre uno mismo. La competencia cognitiva alberga todo lo que tiene que ver con la conciencia. Incluye la reflexión, el conocimiento tácito y explícito, la ontología y la epistemología.

El desenvolvimiento de los procesos de aprendizaje muchas veces está limitado por la influencia las estructuras básicas sociales, políticas y culturales.

3.3 La construcción de la interculturalidad

El Perú es un país con una gran diversidad cultural. *“La población del Perú, estimada en aproximadamente 27'547'000 de habitantes, en su mayoría mestiza. Nueve millones de peruanos son indígenas, de los cuales 40 por cientos son quechuas y aimaras asentados en la región andina; mientras que en la Amazonia, con una extensión de 60 por cientos del territorio nacional, existen 40 pueblos indígenas⁵. Así mismo existen las comunidades negra y asiática”* [Lozano Vallejo 2005:12]. El reconocimiento de esta riqueza cultural forma parte del patrimonio mundial de la humanidad y ofrece un gran potencial endógeno para lograr un desarrollado sostenible . La interculturalidad propone el derecho a la diversidad y el respeto a las diferencias como alternativa la homogeneización⁶ impuesto por el autoritarismo, el dogmatismo⁷ y el etnocentrismo.

3.3.1 La cultura

Hay distintas definiciones de que es cultura. Este trabajo usa el término según la definición de Maria Heise et al. [1994: 7]:

“Una cultura es el conjunto de formas y modos adquiridos de concebir el mundo, de pensar, de hablar, de expresarse, percibir, comportarse, organizarse socialmente, comunicarse, sentir y valorarse a uno mismo en cuanto individuo y en cuanto a grupo. Es intrínscico a las culturas el encontrarse en un constante proceso de cambio”



Todas las manifestaciones externas de la cultura como son la lengua, el comportamiento, la artesanía, la música expresan su propia visión del mundo y su forma de pensar. El dibujo en la cerámica o en sus vestidos representa la visualización del dibujo interior que tienen las personas.

Foto 1: La mujer se pintó el símbolo de la perdiz para que aparezca linda como este pájaro. Fuente: Mathez Stiefel 2007

⁵ “En el Perú la palabra fue borrada del vocabulario oficial en 1969, a raíz de que el gobierno de la época considerara que tenía una connotación peyorativa. De hecho, era cierto, pero no tenía nada que ver con el término en sí sino con el uso y el significado que se le había dado. El término 'indígena', por su parte, alude al carácter autóctono del morador de un país, a su condición de natural o nativo de este, y no tiene nada que ver con sus características raciales, como luego se establecería en el lenguaje común. [...] la palabra indígena fue cambiado, en la década de 1970, por los términos nativo y comunidad nativa para denominar a los pobladores originarios de la Amazonia, y campesinos y comunidad campesino para llamar a los andinos y costeños, quienes lo aceptaron con alivio....”[Chirif 2001: 98] Con la creación de una conciencia internacional para el fortalecimiento de los derechos de los pueblos indígenas que resultó en el convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo [OIT] la expresión indígena ha vuelto en el vocabulario de la política mientras que para los indígenas queda la implicación peyorativa.

⁶ “Voluntad de anular las diferencias, estableciendo una uniformidad” [Heise 1994: 54].

⁷ “Actitud mental que se cree dueño de a verdad y que rechaza de plano el diálogo y la discusión” [Heise 1994 53].

“Asimismo en todo cultura hallamos formas o modos de comportamiento, desde la manera de saludarse y despedirse, es decir la gesticulación cotidiana y los hábitos sociales, hasta los rituales extraordinarios” [Heise et al. 1994:10-11]. Así, por ejemplo los Shawi tienen cantos poderosos, llamado icaros, para curar a los humanos o dejar crecer las plantas. “Se considera que toda la naturaleza tiene poder y el icaro nos conecta con esas fuerzas a través de sus sonidos” [Eddowes V. et al.2006: 44].

También hay diferencias en la sensación del mundo. “La percepción sensorial de colores o sonidos está determinada selectivamente por la forma como una cultura percibe su propio medio ambiente.” Los Kampu Piyawi tienen una relación estrecha con la naturaleza y la perciben de una forma animista e integral. Así, los Shawi prestan mucho más atención a los ruidos en su alrededor y son capaces de reconocer mucho más que una persona occidental. Identifican rápidamente animales a través de su forma típica de andar lo que les sirve en la caza y para protegerse de peligros, oyen espíritus y son capaces de reconocer temprano cuando se acerca un deslizador. “Además, el mundo de lo visible es mas amplio de lo que nosotros consideramos” [Heise et al.1994:10]. A través de sueños o la ayahuasca amplían su visión y entran a la dimensión espiritual que les permite ver el pasado, el futuro y los demonios que han hecho un mal.

3.3.2 La identidad cultural

La acontecimientos pasados que forman la memoria colectiva y la cultura que comparte un pueblo construye la identidad que comprende las dimensiones personal/ individual y social/colectiva. “La necesidad de identidad implica desarrollar capacidades de auto-valoración positiva, tener confianza y seguridad en sí mismo y afirmar su sentimiento de pertinencia a un pueblo determinado; así como el reconocimiento del ‘otro’... [Lozano Vallejo 2005: 27]. La valoración de un pueblo se construye a través de la diferenciación. “Otro elemento importante para la formación de la auto-imagen de un grupo es la manera como siente que es percibido, valorado o menospreciado, reconocido o desconocido, por otros grupos culturales con los que está relacionada” [Heise et al. 1994: 12]. La identidad cultural es un sentimiento colectivo que se puede relacionar en la manera de superioridad, inferioridad o igualdad.

Como la cultura, también la identidad no es algo constante, sino tiene un carácter vital. Está en un proceso constante de transformación, cambio y reinención. Entonces la conservación de la cultura no es la congelación o musealización de los elementos específicos de un grupo, sino las culturas se conservan a medida que cambian, asumen y se apropian de nuevos elementos culturales sin eliminar los valores fundamentales de una cultura. Así sucedió la introducción la retrocarga, el deslizador o la radiofonía en la cultura Shawi.

3.3.3 Las relaciones entre culturas

Según el antropólogo Nathan Wachtel la aculturalización⁸ se mueve entre los dos extremos de la integración y la asimilación. La integración es la incorporación de elementos culturales del otro grupo sin eliminar o perjudicar los modelos y valores autóctonos de manera que se mantenga una identidad cultural. En cambio la asimilación es la incorporación de elementos foráneos que va acompañado de un proceso de asumir los rasgos culturales del otro grupo humano, negando los valores propios y perdiendo su identidad específica. *“La identidad adquirida no tiene raíces ni tradición, sino que se queda como un reflejo, una borrosa imitación del nuevo modelo adoptado”* [Heise et al 1994: 19].

La autoestima de un grupo es decisiva para la configuración de los diversos tipos de relaciones entre culturas. La sub-estimación⁹ colectiva de un grupo tiende a actitudes de sometimiento que terminan en hacerse dependiente del otro grupo. Se avergüenzan de su identidad cultural y tratan de copiar los valores del grupo dominante sin realmente integrarlo y termina en el suicidio cultural.

La sobre-estimación de un grupo cultural *“impide la percepción de valores culturales de los grupos externos y la reinención creativa de la propia identidad cultural”* [Heise et al. 1994: 20]. La sobre-estima de un grupo conduce en una vanidad cultural. Si un grupo social tiene una autoestima equilibrada, el grupo tiene el sentimiento de seguridad en uno mismo que permite valorar e integrar lo ajenos sin negar lo la propia cultura. Esta apertura hacia lo externo es la condición de la comunicación intercultural. El establecimiento de una autoestima equilibrada es un proceso permanente de renovación a través de interacciones sociales.

3.3.4 La revalorización cultural

Durante más que 500 años de colonización externa e interna de los pueblos indígenas la política eurocentrista impidió relaciones de equidad y justicia entre los colonizadores y los indígenas. El daño a la autoestima del pueblo Shawi resultó en la erosión de su identidad cultural. Para establecer un diálogo intercultural se requiere una revalorización de su cultura.

“En la revalorización, el énfasis no está en salvar o rescatar, sino en impulsar. No es una actitud de repliegue al pasado, sino de impulso al despliegue de las potencialidades de un grupo cultural en el presente y el futuro, como estaremos colaborando con la revalorización de su autoestima y de su autenticidad” [Heise et al. 1994: 24].

A través de procesos de aprendizaje social es posible fomentar la autoestima que estimula la

⁸ “Proceso de influencia recíproca entre dos culturas” [Heise 1994. 52]

⁹ “Percepción de uno mismo o de otro por debajo de sus reales cualidades y aptitudes” [Heise et al. 1994:56]

revalorización.

3.3.5 El diálogo inter- e intracultural

La interculturalidad es la alternativa a la multiculturalidad. “La interculturalidad pretende no solo la convivencia misma, la tolerancia, sino ir más allá: aprender del otro, construir juntos, tener productos y resultados...” [Helberg Chávez 2008:49] El reconocimiento de la diversidad cultural, equidad y el respeto a las diferencias es primordial para la construcción de la interculturalidad. Esto se logra a través de diálogos intraculturales que se entiende como una reflexión crítica sobre la propia cultura. La comprensión en la diferencia mediante aprendizaje mutuo y la convivencia social crea un ambiente de confianza. A partir de esta se busca un diálogo intercultural que intercambia y combina las experiencias, ideas y valores de representantes de distintas culturas para aprender mutuamente y fomentar la co-evolución de una diversidad cultural. [Haverkort et al. 2006: 429] La interculturalidad posibilita la investigación transdisciplinaria y participativa como base para un desarrollo endógeno sostenible.

3.4 Las innovaciones locales

En este estudio la innovación se refiere a mucho más que solamente a nuevas tecnologías. Innovaciones locales abarcan todas las facetas de cambio social, político, institucional, tecnológico o ecológico que echan raíces en interacciones coordinadas en una red de grupos de actores y que promuevan el desarrollo endógeno.

3.4.1 Del modelo linear al modelo evolucionista

La idea de innovaciones locales surge de los estudios sobre la extensión de innovaciones tecnológicas para el desarrollo de la agricultura en los países del Sur que se inició en los años 1960. Estos estudios se basaron en la convicción que la sociedad benéfica si adoptan las innovaciones directamente de la ciencia académica. Entonces el trabajo de un extensionista se concentró en proporcionar consejos e intervenir con otros esfuerzos comunicativos para estimular la difusión de innovaciones entre los agricultores. *“It was basically assumed that innovations originate from scientists, are transferred by communication workers and other intermediaries, and are applied by agricultural practitioners. This mode of thinking is called 'linear model of innovation' as it draws a straight and one-directional line between science and practice.”*[Kline & Rosenberg 1986 en Leeuwis 2006:135]

Los estudios sobre los procesos de estas extensiones relevaron que la innovación no es un proceso

linear, sino más bien son muchos factores influyen en el proceso de innovación. *“Innovation do not just consist of new technical arrangements, but also of new social and organisational arrangements, such as new rules, perceptions, procedure, agreements and social relationships”* [Van Schoubroek 1999 en Leeuwis 2005: 3]. Entonces una innovación de la ciencia académica



Foto 2: El ‘elefante’ de Sta. María de Cahuapanas como ejemplo de una innovación lineal. Fuente: Roth 2007.

difícilmente se va a difundir, si no se deja integrar a la forma de vida y las condiciones externas de un contexto específico. Un ejemplo para esto es el ‘elefante’ de Santa María de Cahuapanas. Así los comuneros llaman al tanque elevado que debería repartir agua a los pozos en el pueblo. Lamentablemente nunca llegó a funcionar porque no hay nadie quien entienda el arreglo del motor y mientras tanto ya se ha oxidado. Una innovación exitosa abarca todas las facetas de cambio social, político, institucional, tecnológico o ecológico. Por ende la innovación es una colección de innovaciones parciales.

La consideración de las formas de vida, las condiciones externas y las múltiples dimensiones en el diseño de innovación imposibilitan una planificación lineal por que conlleva interdependencias complejas, incertidumbres fundamentales, consecuencias involuntarias, conflictos e interacciones imprevisibles. Por esta razón el proceso de innovación hoy día se enfoca en una perspectiva evolucionista. *“The idea is essentially that a variety of innovation and innovation processes compete in a dynamic selection environment in which the ‘best fitting’ survives”* [Leeuwis 2005: 3]

Además se reveló al extensionista que las innovaciones no solo se generan en los centros de investigación, sino también en la práctica.

“It appeared, for example, that researchers often got ‘their’ innovative ideas from practitioners, that farmers made significant adaptations to the packages developed by scientists, that many of innovations occurred without involvement of scientists, and that the function of communication workers was not so much to transfer knowledge and information from scientist to farmers, but rather the other way round, or even to play a role only in knowledge exchange among farmers.” [Leeuwis 2006: 135]

Estas innovaciones locales resultan de la necesidad de las comunidades de adoptarse a los cambios de las condiciones externas que puede contraer riesgos como también oportunidades. Este **potencial endógenos de innovaciones** surge de su conocimiento local y les ayuda enfrentar el cambio socio-cultural, político, económico y ecológico, mejorar su calidad de vida y desarrollar formas des vida y de producción según sus visiones y prioridades propias. (Brüschweiler y Rist 2005: 3).

	Innovación como un proceso lineal	Innovación como un proceso evolutivo
Teorema epistemológica	Positivismo: Existe una realidad objetiva sin normas, empujado por leyes universales. Monocultural y eurocentrista	Constructivismo: La realidad es construida por la cultura de un grupo social y por eso normativa. Intercultural
Ontología	Conocimiento como proyección de una realidad inmanente.	Conocimiento como una construcción.
Dimensiones	Unidimensional: Transferencia de tecnológicas.	Pluridimensional: Colección de innovaciones parciales que abarcan todas las facetas de cambio social, político, institucional, tecnológico o ecológico
Generación	Top down: Basado en la ciencia académica occidental.	Top down/ bottom up: Integración de ideas, conocimientos, experiencia y creatividad en una red de diferentes grupos de actores.
Lugar de la generación	Externo: En la Universidad.	Interno: En el Campo.
Validez	Universal: Adopción de la innovación.	Particular: Adopción al contexto ambiental y cultural.
Metodología	Educación formal.	Investigación acción participativa.
Planificabilidad	Posible de planificar y predecir la innovación. Consideración de los impactos reducido a la esfera tecnológica.	Imposible de planificar por las interdependencias complejas, incertidumbres fundamentales, consecuencias involuntarias, conflictos e interacciones imprevisibles.
Participación	Instrumentalizada: 'order down, report up'	Interactiva
Comunicación	Comunicación unidireccional con jerarquía vertical: Herramienta para la difusión de conocimiento e innovaciones originarias de centros de investigación al contexto rural.	Comunicación interactivo con jerarquía horizontal: Herramienta para facilitar la participación, el aprendizaje mutuo y experiencia compartida
Tradicón cultural	Limitación para el proceso de innovación.	Potencial para el proceso de innovación.
Condiciones sociales y organizativas	Externo y estático	Un parte integral de la innovación
Integración	Proceso individual: rational choice.	Proceso social: Coordinación y interdependencias entre grupos de actores
Relación naturaleza humano	Divergente	Convergente
Impactos	Creación de dependencia.	Creación de apoderamiento
Teoría de desarrollo	Modernización	Desarrollo endógeno

Tabla 1: Características del modelo lineal y evolutivo de innovación, elaboración propia.

3.4.2 El ambiente favorable para la generación de innovaciones

Partiendo de comprensión que el diseño de innovación debe considerar el contexto local y cultural, el potencial endógeno de innovaciones locales y los múltiples dimensiones de innovaciones se concluye que una innovación es un proceso social e interactivo que requiere la cooperación entre actores que aporta a la generación y transformación de conocimiento y su integración en una innovación viable. Por lo tanto el diseño de innovación es un proceso de crear redes sociales, de aprendizaje social y de negociación.

La generación y la difusión de innovaciones es un proceso que necesita un ambiente favorable. Chiriboga [2003:12] dice que lo que define al ambiente de innovación es su capacidad de generar motivaciones y sinergias, es decir un valor añadido que proviene de la interacción. Al nivel individual se necesita creatividad, imaginación, curiosidad, motivación, una afición por la experimentación y descubrimiento, una actitud positiva y abierta frente a ideas novedosas, tolerancia hacia el fracaso y la disposición de compartir sus experiencias, conocimientos y sentimientos con diferentes actores sociales.[Chiriboga 2003: 12] Por medida de la comunicación y deliberación entre diferentes actores sociales se busca un diálogo intercultural que crea una plataforma interactiva de aprendizaje y de innovación [Arocena y Stutz en Chiriboga 2003:12]

Solo en un ambiente de confianza, respeto mutuo y entendimiento del contexto del otro es posible intercambiar el conocimiento que ayuda a crear innovaciones. Según Nonanka Ikugiro, Profesor of Knowledge de la Universidad de Berkeley, la creación y la difusión de conocimiento es un proceso individual, continuo y dinámico de interacción entre el conocimiento tácito y explícito. A través del diálogo, discusiones, compartiendo experiencias o observaciones el conocimiento personal se trasciende al nivel de un grupo. [Nonanka 1999: 67 en Chiriboga 2003: 14]. Para ello es necesario trascender el conocimiento personal, estableciendo redes de intercambio de conocimiento, equipos y grupos, y por lo tanto, espacios para la interacción, que faciliten estos diferentes tipos de conversiones¹⁰.” Un aspecto importante de esta interacción es complementar las debilidades de cada grupo de actores con las fuerzas del otro, de manera que los actores locales contribuyen con el potencial, el saber, la estructura social y la experiencia para el desarrollo de innovaciones locales y los actores externos luego lo completan con el conocimiento sobre nuevas tecnologías, la experiencia del apoyo y el nexos con otras regiones e instituciones. Juntar estos conocimientos, ideas y competencias permite discutir sobre potenciales y problemas, más allá de las jerarquías, y

¹⁰ Nonanka denomina la creación de conocimiento conversión y está dada por la interacción de conocimiento tácito e implícito. La conversión se puede dar por cuatro modos diferentes: Socialización (interacción entre conocimiento tácito, externalización (explicitación del conocimiento tácito), combinación (interacción de conocimientos) e internalización (la transformación de conocimiento explícito en tácito)

establecer un clima de respeto mutuo, de cooperación, de conocimiento del otro y de su contexto. [CDE] La revalorización cultural es un aspecto fundamental para este diálogo intercultural, “[...] *pues solamente en medida en que culturas tradicionales de nuestra Amazonía refuercen su autoestima grupal, será posible una relación de horizontalidad democrática y no verticalidad dominante con la cultura de la sociedad envolvente.*” [Heise 1994:23] Si se logra establecer una comprensión compartida de las potenciales de innovaciones endógenas y de las limitaciones que encuentra el proceso de ponerlos en práctica, es posible tomar decisiones colectivas y las mediadas requeridas para ponerlo en práctica. Un ambiente favorable a innovaciones también incluye a las condiciones externas. El acceso al conocimiento y la información depende por gran parte de infraestructura disponible para la comunicación electrónica como es la telefonía fija o el Internet, el televisor, la radio o una biblioteca. La disposición de plataformas para la aprendizaje social, el apoyo de la comunidad a incentivar innovaciones y a dar estímulos para el trabajo transdisciplinario y multi-experiencia, la libertad de pensamiento son otros factores. Chiriboga [2003: 17] destaca la importancia de un liderazgo organizacional que gestiona este conocimiento generado, que realiza un registro de los talentos locales, de los líderes y actores representativos en diversas áreas de actividad, que actúe como catalizador y mediador de los procesos de aprendizaje social. “*Asimismo señalé que es necesario tener una estrategia para el aprendizaje, que incluye objetivos, medios y recursos y formas de cegamiento a los acuerdos*” [Chiriboga 2003: 30].

3.4.3 El proceso para el diseño de la innovación

Recordando que el proceso de innovación es evolucionar, Leeuwis [2006: 145] dice que “*during the process, new social and technical arrangements and practice evolve gradually and through many iterations, with interrelated elements slowly taking on a more concrete and definite form.*” Lo que al principio parece muy abstracto y confuso se concretiza y se aclara a lo largo del tiempo. Leeuwis [2006: 145] propone las siguientes tareas en el diseño de innovación:

- 1. Concientizar la problemática.**
- 2. Movilizar interés en una red de grupos de actores.**
- 3. Diseño socio-técnico y re-diseño bajo condiciones de acompañamiento que involucra:**
 - a) aprendizaje social y experiencia práctica entre los grupos de actores,**
 - b) negociación entre los grupos de actores.**
- 4. Retirada gradual de las condiciones protegidas.**
- 5. Continuación de la evolución socio-técnico y re-diseño o fracaso.**

El término tarea expresa que se habla de campos de actividades que suceden simultáneamente y/o que se repiten probablemente varias veces a lo largo

El diseño de una innovación puede partir de un problema o una oportunidad. Partiendo de una oportunidad corre riesgo de imponer algo artificial que no este apta al contexto y no corresponda a la problemática. Partiendo de la problemática en cambio genera más energía y motivación por que es algo ya experimentado. Una problemática es el conjunto de diferentes tipos de problemas que están vinculados entre si. Un problema es una tarea o un objeto de disputa cuya solución está ligada con dificultades. Problemas constituyen obstáculos que se deben superar o manejar para llagar de una situación insatisfactoria a una situación satisfactoria. *“As 'problems' thus inherently are connected with human perceptions and aspirations, actors involved in an innovation process are likely to have different goals and problem definitions to begin with”* [Leeuwis 2006: 143]. Un problema puede originar diferentes tipos de cambios:

- 1. Cambios en la percepción de la realidad:** La pesca con barbasco crecientemente esta considerada como una causa de la escasez de peces en los río y en las cochas.
- 2. Cambio en las aspiraciones humanos:** Los comuneros crecientemente quieren infraestructura moderna como la luz, ollas de aluminio etc., pero no tienen con que pagarlo.
- 3. Cambio en el contexto social:** El sedentarismo hace crecer la población en los pueblos.
- 4. Cambio en el contexto ecológico:** La escasez de animales del monte y de peces les sustrae su fuente de proteína.
- 5. Cambios en las oportunidades sociales:** El fortalecimiento de San Lorenzo como capital provincial contrae oportunidades de educación formal y de trabajo.
- 6. Cambios en las oportunidades técnicas:** La introducción de la retrocarga facilita la caza de animales del monte y conduce a la degradación de la diversidad biológica.

[Según Leeuwis 2006: 144-146; ejemplo de estudio de caso propio]

Una ampliación de conocimientos puede generar un mejor entendimiento de una problemática, sobre todo si hay emociones involucradas. Muchos comuneros no quieren dejar de pescar con barbasco por que lo consideran como una herencia cultural de sus ancestros y sienten una relación emocional y por eso desconocen o ignoran sus efectos negativos para el medio ambiente y su propia salud. Por lo tanto, la comprensión emocional es imprescindible para la solución de un problema. Conviene formar una red de grupos de actores para la conscientización sobre una problemática y movilizar el interés para solucionarla, para definir la problemática en conjunto y llagar a una visión compartida para todos los involucrados. En el capítulo 3.5 se presentan más detalles, como se puede

facilitar un tal proceso a través de aprendizaje social. Una vez que se ha negociado una solución para la problemática es importante que la introducción de esta innovación sea acompañada y protegida durante la fase del alineamiento. *“This process of building coherent linkages and networks around a novel idea or technical device is called 'alignement' (Rip, 1995), i.e. bringing different aspects and dimensions of an innovation 'in line' with each other”* [Leeuwis 2006:141]. Este proceso de aprendizaje, experimentación y asimilación necesita tiempo de un espacio protegido que permite aprender de los errores. Así los promotores y todo el comité de piscigranja debe apropiarse de un conocimiento sobre la piscicultura, como construir un estanque, como alimentar a los peces y de esta manera colaborar con los técnicos para aprender juntos como adaptar la técnica a la zona. Los técnicos saben que los peces necesitan una fuente de proteína, pero deben aprender que los comuneros no tienen con que comprarse harina de pescado. Los comuneros deben aprender que los peces necesitan proteína, pero saben que el comején¹¹ es una fuente de proteína abundante en la zona. Esta fase inicial de experimentación debe ser asegurada económicamente. Después del levantamiento se ve, si la innovación es sostenible o no. *“It is when support and protection area withdrawn that it becomes clear whether an innovation has been effectively aligned with its environment (it 'survives') or not (it 'vanishes')”* [Leeuwis 2006: 142]

3.5 El taller de 'Apoyando Innovaciones Locales' (AIL)¹²

Basándose en los conceptos de innovaciones locales y los procesos de aprendizaje social, el CDE desarrolló una herramienta para facilitar estos procesos con el fin de promover el desarrollo endógeno.

3.5.1 La estructura del taller

'Apoyando Innovaciones Locales' (AIL) es un taller de seis días¹³ que está especificado en la facilitación e intensificación de los procesos de interaprendizaje entre actores externos que es un grupo interdisciplinario dispuesto de expertos y científicos y actores internos que es un grupo heterogéneo de mujeres, hombres, ancianos, jóvenes, representantes de los municipios del gobierno

¹¹ Termitas que construyen grandes nidos en árboles o techeros de madera.

¹² Para más detalles sobre el taller AIL véase: BRÜSCHWILER, Sabine; RIST, Stephan; MATHEZ-STIEFEL, Sarah-Lan (Abril 2007): Apoyando Innovaciones Locales (AIL), Guía del taller. CDE, Universidad de Berna, Suiza.

¹³ “Para que se pueda desarrollar el trabajo en el marco de una interacción intensiva entre todos los participantes y lograr un proceso de inter-aprendizaje, se requiere de un mínimo de 6 días (incluyendo una 'feria de innovaciones locales' en el último día)” [Brüschweiler et al. 2007: 9]. Hay que tomar en cuenta que los actores locales tienen otros compromisos como ir a la chacra, cuidar el ganado y el hogar. Por ende un taller de más que seis días es difícilmente factible.

local, de federaciones, de centros educativos, de instituciones religiosas, de asociaciones de artesanos, productores y comerciantes, de grupos culturales etc.

El objetivo principal consiste en:

Incrementar las capacidades de comunicación, reflexión e interacción deliberativa entre niveles descentralizados de la administración pública y otros principales grupos de actores activos en el ámbito local a fin de lograr la identificación y la definición de medidas concretas para el potenciamiento de innovaciones y las capacidades de innovación en los niveles locales.

Paralelamente se persigue los siguientes objetivos específicos:

- Crear mayor conciencia sobre la existencia de innovaciones locales referidos a lo productivo tanto como a aspectos institucionales, culturales o económicos.
- Apoyar procesos de aprendizaje social entre diferentes grupos de actores sociales que parten de capacidades, conocimientos y experiencias locales.
- Abrir nuevos espacios de concertación que permitan la revisión crítica de los aportes y maneras de trabajar de cada grupo de actores sociales al desarrollo sostenible local.

[Brüschweiler et al.2007: 8]

Con un grupo entre 20 y 30 personas, compuesto por la mitad de actores externos y por otra mitad de actores internos, se crea una plataforma, donde un grupo de dos hasta tres facilitadores guían por distintas actividades temáticamente focalizadas con el fin de elaborar en forma conjunta un entendimiento común de lo que son innovaciones relevantes para el desarrollo sostenible de sus comunidades y luego de su identificación verificar y buscar estrategias y medidas para incorporar las innovaciones a sus estrategias de promoción social o de apoyo técnico” [Brüschweiler et al. 2007: 7] Para facilitar una interactividad entre actores con percepciones diferentes sobre el tema de innovaciones se usa una “*diversidad de métodos didácticos que favorece un proceso de aprendizaje activo e holístico a través de ejercicios de grupo, sociodramas, juegos estratégicos, ejercicios de observación, entrevistas, visualización, discusiones en plenaria*” [Brüschweiler et al. 2005: 7]. Estos métodos ayudan a juntar conocimientos, ideas y competencias como también a intercambiar experiencias personales y sentimientos, lo que alisa jerarquías, y establece un clima de respeto y confianza mutuo, de interculturalidad, de conocimiento del otro y de su contexto. Las actividades alternan entre trabajos en grupos pequeños y discusiones y presentaciones en la plenaria. De esta

manera se logra evitar la sensación de mandamiento y asegurar la participación¹⁴ interactiva a lo largo de todo el proceso - *“partiendo de la situación actual a la definición de las innovaciones requeridas y, pasando por la elección de los conocimientos y tecnologías requeridos hasta la validación e implementación compartida”* [Brüschweiler et al. 2005: 7]. La participación interactiva no solo aumenta la eficiencia a medida que los actores externos logren una comprensión del conocimiento local y los problemas de los actores internos, sino también brinda la oportunidad que los actores internos y crean capacidades y habilidades para manejar su propio desarrollo, y asegura de esta manera la sostenibilidad de un proyecto. Por ende los actores externos y los actores internos son ambos informantes, estudiantes, investigadores y maestros a la vez. *“Los actores locales poseen el potencial, el saber, la estructura social y la experiencia para el desarrollo de innovaciones locales. Los actores externos tienen el conocimiento sobre nuevas tecnologías, la experiencia del apoyo y el nexo con otras regiones e instituciones.”*[Brüschweiler et al. 2007: 7] Para promover un aprendizaje sobre el conocimiento local, el taller debe realizarse en un contexto local del desarrollo rural. Eso inspira a la revalorización del conocimiento local, motiva a integrar el contexto, ayuda a los actores externos a comprender esta realidad contextual, facilita la participación de los actores locales y el fácil acceso a los innovadores.

3.5.2 El seguimiento del taller

Es importante tener en cuenta que este proceso de innovación y de aprendizaje social es un proceso constante que tiene lugar antes y después del taller. El taller AIL pretende concentrar e intensificar estos procesos y por consiguiente dar un estímulo para revalorizar el conocimiento local, ampliar la interculturalidad y de esta forma incentivar la generación de innovaciones locales. Un producto del taller es el diseño de socio-técnico, llamado 'plan de acción'. El 'plan de acción' analiza las co-innovaciones de la innovación, identifican los grupos de actores involucrados en el proceso de innovación y su contribución para conducir a una innovación exitosa. Un seguimiento del taller es imprescindible para que siga este proceso de de innovación. Se recomienda hacer una evaluación y un informe que documenta los procesos y las informaciones generadas en el taller, el cual podrá ser distribuido entre los participantes, las instituciones y las autoridades locales. Además se *“... ha mostrado que su integración dentro de un proceso de desarrollo local es primordial – lo que requiere la participación de autoridades e instituciones locales – para lograr un máximo potenciamiento de las innovaciones identificadas. Además, la organización auspiciadora del taller*

¹⁴ Según Pretty et al. [1995 en: http://portals.wi.wur.nl/msp/?Facilitation_Tips. Acceso: 26.03.2008] se necesita un grupo de 3-4 people para que cada uno hable igualmente. En un grupo de 7-10 casi todos hablan, algunos menos y quizás uno o dos no hablan. En un grupo de 11-18 personas cinco o seis hablan mucho y tres o cuatro hablan alguna vez. En un grupo de 19-30 people tres o cuatro son dominante. En un grupo de más que 30 personas solo poca participación es posible.

AIL necesita desempeñar un rol central en el seguimiento local del trabajo realizado durante el evento. [Brüschweiler 2007: 38]

3.5.3 La validación del taller

Si una innovación fue validada y difundida, se deja analizar a simple vista en el campo. Los límites y potenciales en este proceso de adopción se pueden investigar a través de observaciones participativas y entrevistas focalizadas. Más complicado es la evaluación de los procesos de aprendizaje social surgiendo de la interfaz entre actores locales, expertas y científicos. Rist et al. [2006: 224] proponen tomar como variables básicas el análisis del modo de comunicación como indicador para el análisis de los procesos de aprendizaje. En su análisis de tres talleres identificaron siete características claves que indican el cambio en los modos de interacción a lo largo del taller. En el análisis de estos talleres en contextos muy distintos reveló que el cambio sigue una estructura temporal común.

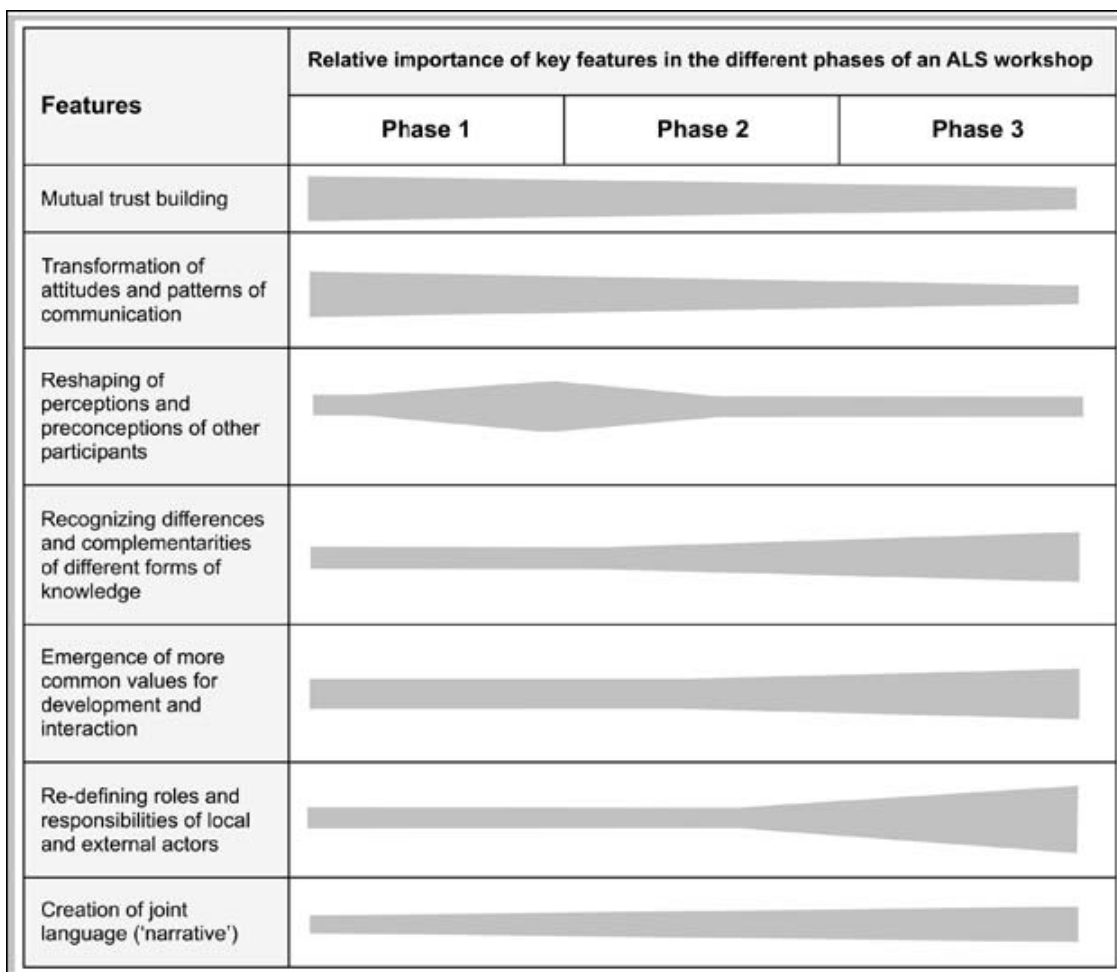


Ilustración 4: Los rasgos característicos del proceso de aprendizaje social que surgen a lo largo del taller AIL y su importancia relativa en diferentes etapas del proceso. Fuente: [Rist et al. 2006: 226].

La confianza es primordial para llegar a un diálogo intercultural y es por ende necesario que ya existe una base de confianza desde el principio del taller. “La confianza es una hipótesis sobre la conducta futura del otro. Es una actitud que concierne el futuro, en la medida en que este futuro depende de la acción de un otro. Es una especie de apuesta que consiste en no inquietarse del no-control del otro y del tiempo.”[Cornu 1993]. Dependiendo de los prejuicios y de la experiencia de la gente local con actores externos se varía el grado de apertura. La creación de una red de relaciones de confianza puede durar varios años. La colaboración con una organización auspiciadora que está establecida y reconocida en el contexto local constituye un aporte importante para la creación de confianza. A lo largo del taller la confianza sigue reforzándose siempre que se anhela una jerarquía más horizontal que logra con respeto y participación interactiva. La confianza y la jerarquía horizontal transforman los modos de comunicación y la actitud. Según Rist et al [2006: 226] la comunicación solo no origina un cambio de actitud. La participación en la vida cotidiana de los actores locales es decisiva para un cambio de actitud. Esta nuevamente resulta en un cambio de percepciones y de prejuicios mutuos.

“Advancements in the former three aspects created more intense communications on the basic pattern of interpretation underlying local and external forms of knowledge. As a consequence, basic common features, differences, contradictions, potentials and limitations for the integration of different forms of knowledge became a prominent element of the learning process.” [Rist et al. 2006: 227]

El debilitamiento ('depowerment') de la verdad universal aspirado por el conocimiento moderno¹⁵ y el fortalecimiento ('empowerment') del conocimiento local originan un proceso de validación intersubjetiva del conocimiento y una composición de valores compartidos para el desarrollo y la interacción. La revaloración del conocimiento local refuerza la identidad social y la autoestima de los actores locales. Roles de actores internos e externos se reconsideran y se definen nuevamente. *“This allowed to conclude that the success made in terms of more cognitive oriented dimensions of the learning process cannot be separated from what happened of a wider socio-psychological environment, yet it also influenced the change of attitude, social and emotional competencies of the people involved” [Rist et al. 2006: 229].* Este diálogo intercultural se reconoce por la creación de una lengua compartida que crea un espacio para acciones comunicativas.

¹⁵ Según Haverkort et al. [2006: 429] “knowledge that results from a systematic process of fact-finding and understanding, based on methods that use sensory experience and quantification. Predictability and control are important goals. It uses mechanistic models and follows the principles of Descartes, and is therefore often labeled as Cartesian. This knowledge is developed further in formal research centres and taught at formal education institutes.”

3.6 Los conceptos de 'formas de vida' (livelihoods)

El desarrollo endógeno busca superar el etnocentrismo¹⁶ que muchas veces subyace en la formulación de proyectos. Por lo tanto el estudio se orienta al actor y usa las estrategias de la forma de vida que también abarca la cosmovisión Kampu Piyawi como punto de partida. Según la definición del CDE

“la forma de vida¹⁷ comprende las posibilidades, activos y actividades necesarias para ganarse la vida. Eso incluye tanto los valores y aspiraciones de la gente como también las necesidades inmediatas en forma de materias. Una forma de vida es sostenible cuando puede soportar tensiones y choques y recuperarse de los mismos, y a la vez mantener y mejorar sus posibilidades y activos, tanto en el presente como de cara al futuro, sin dañar la base de recursos naturales existente, y la sostenibilidad del desarrollo económico, socio-cultural y político. La forma de vida puede se puede examinar con un set de cinco indicadores: capital humano, capital social, capital físico, capital financiero y capital natural. El concepto de forma de vida se aplica mayormente a nivel de hogares y comunidades locales.”¹⁸

Por lo tanto el concepto de la forma de vida da una orientación para un mejor entendimiento de la vida cotidiana de los actores internos que posibilita un diálogo intercultural y permite formular y reformular preguntas de investigación. Para entender las limitaciones y potenciales en el fortalecimiento de innovaciones locales el concepto de las formas de vida debe capturar los aspectos relevantes y dimensiones involucrado en la adaptación de una innovación local como se han definido

3.6.1 Las 'formas de vida' en la política de desarrollo

La política de desarrollo ha recorrido varios paradigmas a lo largo de su historia. Jürgen Haggmann [1999: 44 - 45] distingue tres épocas que marcan un cambio sucesivo del positivismo al constructivismo. La independencia de los estados africanos constituye el inicio de la política de desarrollo, entonces llamado 'ayuda oficial al desarrollo' (AOR). Bajo el credo que los campesinos son eficientes en la alocación de recursos, pero no tienen acceso a la tecnología mejorada [Schultz 1964 en Eyhorn 2007: 42], los países occidentales transferían la tecnología moderna a los países del

¹⁶ “Actitud mental por la cual se coloca a la propia cultura o sociedad como punto de referencia desde el cual se juzgan las demás culturas y sociedades”[Heise et al. 1994: 54]

¹⁷ Los término 'forma de vida' proviene del término inglés 'livelihood' que todavía no se ha establecido en castellano. En este estudio se usa el término 'forma de vida' en vez de 'modo de vida' como propone DIFD porque incluye lo emocional y espiritual en las estrategias de acción y no tiene esta connotación materialista.

¹⁸ Fuente: Adaptado del 'Department for International Development' (DFID) y 'Institute for Development Studies' (IDS) (www.livelihoods.org), y Wiesmann 1998 en: http://www.cde.unibe/Themes/Liv_Th.asp. Acceso: 7 de abril de 2008.

Sur con el propósito de incrementar la productividad y fomentar el desarrollo económico. Es cierto que plantas de cultivo con alto rendimiento, fertilizantes y biocida incrementaron la productividad en áreas con alto potencial natural y fomentaron el desarrollo económico de los campesinos con recursos económicos correspondientes para comprarse estos bienes, pero esta llamada 'revolución verde' conllevó una degradación del medio ambiente y no logró erradicar la pobreza. “It is now widely accepted that many 'improved' technologies, although technically sound, were not relevant to the objectives and socio-economic circumstances of smallholder farmer, particularly in marginal areas” [Hagmann 1999: 28].

En la crisis de desarrollo en los años 1980 se reconsideró la política de la transferencia de tecnología y se formuló un nuevo concepto de 'cooperación al desarrollo'. Esta alternativa se basa en la consideración de la capacidad de los pobres mismos de contribuir su parte a la solución para los problemas que enfrentan. Esta perspectiva orientada en el actor pone énfasis en la participación de la población como un actor social en relación con el medio ambiente y reconoce su propio entendimiento de desarrollo como también las influencias de las condiciones políticas, socioculturales, económicas y ecológicas de la región. Comprende que el ser humano tiene la capacidad cognitiva para reflejar el mundo y a partir de esto tomar la libre decisión. Se reconoce que el contexto externo tiene una influencia sobre el ser humano pero no está determinado de ella. Un hito en este cambio fue un taller sobre métodos participativos del 'Institute of Development Studies' de la Universidad Sussex que fue documentado en el libro 'Farmer First, farmer innovation and agricultural research' de Robert Chambers, Arnold Pacey y Lori Ann Thrupp en 1989. Aunque sensibilizó la política de desarrollo sobre la necesidad de la participación de la población local, hoy día los métodos de 'farmer first' son criticados por asumir gran parte del paradigma positivista. “One has tried to include the farmers' perspective but one has not reconsidered the epistemology and the view of knowledge (local and external knowledge) as a uniform stock” [Hagmann 1999: 45]. Desde entonces los métodos participativos han sido desarrollados continuamente como un proceso de aprendizaje para un acercamiento realista y sostenible al desarrollo rural. En 1994, Ian Scoones y John Thompson, publicaron el libro 'Beyond Farmer First, Rural People's Knowledge, Agriculture Research and Extension Practice'. 'Beyond Farmer First' reconoce la diferencia en los intereses, poder y acceso a recursos, entre los actores y redes locales y pone el enfoque en negociación entre los grupos de actores. La comunicación entre actores internos y externos es una herramienta importante y requiere métodos de participación interactiva. Según Pretty [1995: 173 en Hagmann 1999: 50] la participación interactiva es caracterizada como sigue: *“People participate in joint analysis which leads to action plans and formation of new local institutions or the strengthening of existing ones. It tends to involve interdisciplinary methodologies that seek multiple perspectives and*

make use of systematic and structured learning processes. These groups take control over local decisions and so people have a stake in maintaining structures or practices.” Entonces los conceptos de 'formas de vida' se establecieron como un marco conceptual importante de proyectos de desarrollo. La comprensión del proceso holístico de la toma de decisión facilita un diálogo intercultural entre actores internos e internos para llegar a una visión de desarrollo compartida y permite la búsqueda de innovaciones locales.

3.6.2 Los criterios para un concepto de formas de vida

Para entender la perspectiva del actor se necesita un marco conceptual de la forma de vida para comprender y mejorar las posibles actividades, necesidades y opciones de los actores locales. Un concepto es una abstracción de las experiencias que emerge de las interacciones con el entorno. Conceptos ni describen fenómenos ni pueden explicarlos, sino conceptos constituyen una ayuda para reflexionar sobre un fenómeno, para ordenar material y relevar regularidades [Rapoport 1985 en: Eyhorn 2007:42].

El 'Sustainable Livelihood Approach' (SLA) del DIFD es uno de los primeros conceptos y usados en muchos proyectos de desarrollo. Desde entonces se multiplicaron los conceptos. Las características que comparten estos conceptos son los siguientes:

- **Atención primordial a los pueblos:** Para erradicar la pobreza de manera sostenible es primordial que el apoyo externo busca una forma de mejorar la calidad de vida que encaja en sus estrategias en materia de medios de vida, con su cosmovisión, con sus entornos sociales y su capacidad de adaptación actual. En el centro de investigación son los pueblos antes de los recursos que utilizan o el gobierno que les representa.
- **Carácter holístico:** La teoría de las formas de vida trata de identificarlos obstáculos más apremiantes a los que se enfrentan los pueblos y las oportunidades más prometedoras que se abren ante ellos, estén donde estén (es decir, sea cual sea el sector, espacio o nivel geográfico en el que se encuentren, ya sea de ámbito local o internacional). Se construye sobre las propias definiciones de los propios pueblos. El marco de formas de vida contribuye a 'organizar' los distintos factores que obstaculizan o proporcionan oportunidades y a mostrar las relaciones entre estos. Este marco es no sectorial, reconoce las múltiples influencias ejercido sobre los pueblos y la existencia de múltiples actores, identifica las múltiples estrategias en materia de medios de vida y pretende obtener múltiples logros en materia de medios de vida.

- **Relación macro-micro:** La forma de vida de una entidad social (micro-nivel) debe de ser relacionada de forma significativa con el contexto dinámico socio-económico, cultural, político y ecológico (macro-nivel).
- **Sustento en los puntos fuertes:** Los proyectos de desarrollo arrancan de potencial endógenos de desarrollo, más que en sus necesidades. Un objetivo clave será la eliminación de los obstáculos que impiden llevar a la práctica este potencial.
- **Dinamismo:** Se debe evitar las imágenes estáticas y, más bien, se debe pensar en el cambio a lo largo del tiempo. Una comprensión de las dinámicas de la forma de vida y las influencias de del contexto (macro-nivel) sobre ellos sirve para apoyar en las los ámbitos positivos del cambio y amortiguar cambios negativos.
- **Sostenibilidad:** Una sostenibilidad que busca un balance entre la ecología, la economía y lo social.

[A base de DIFD 1999: 1.3]

En los siguientes capítulos de discutan los conceptos de las formas de vida considerados en este estudio antes que se presenta el concepto de una combinación de los mismos que se usa en este estudio.

3.6.3 El marco conceptual de los medios sostenibles de DIFID⁶

El concepto de los medios de vida sostenibles del DIFID se remonta a la labor de Richard Chambers, en particular a la obra 'Sustainable rural livelihoods, Practical concepts for the 21st century' que ha editado junto con Gordon Conway en 1992.

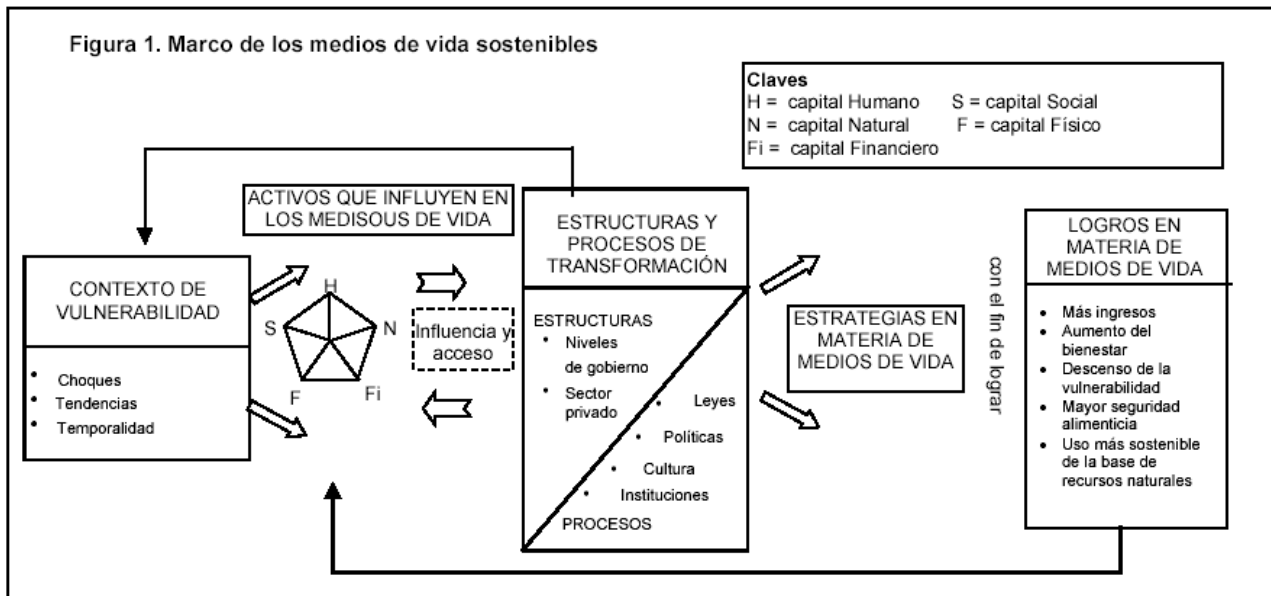


Ilustración 5: Marco de medios de vida sostenible del DIFD. Fuente: [DIFD: 1999].

Un componente clave son los activos con los cuales se desarrollan los medios de vida. Están simbolizados de un pentágono con cinco categorías principales:

- **Capital humano:** Representa las destrezas, el conocimiento, la capacidad de trabajo y la buena salud, lo que, en conjunto, permite a las personas procurar diferentes estrategias de medios de vida y lograr sus resultados. A nivel de la familia, el capital humano es un factor de la cantidad y calidad de la mano de obra disponible, lo cual varía dependiendo del tamaño de la familia, los niveles de destreza, la educación, el potencial de liderazgo, la salud, etc. El capital humano es necesario para poder utilizar los otros cuatro tipos de activos de medios de vida.
- **Capital natural:** Es el término utilizado para indicar las existencias de recursos naturales (por ejemplo, árboles, tierra, aire limpio, recursos costeros) de los cuales dependen las personas. Los beneficios de estos inventarios son tanto directos como indirectos. Por ejemplo, la tierra y los árboles proporcionan beneficios directos al contribuir a los ingresos y al sentimiento de bienestar de las personas. Los beneficios indirectos que ofrecen incluyen el ciclo de nutrientes y la protección contra la erosión y las tormentas [DIFID 1999: 8.1].

- **Capital financiero:** Incluye los recursos disponibles en forma de efectivo, depósitos bancarios o activos líquidos como ganado y joyas como también los flujos regulares de dinero en forma de sueldos, rentas o remesas [DIFID 1999: 8.1].
- **Capital social:** se desarrollan mediante inversiones en interacciones en redes sociales verticales u horizontales, la pertenencia a grupos más formales en los cuales las relaciones son dictadas por reglas y normas aceptadas o relaciones de confianza, reciprocidad e intercambio que forman la base para la creación de redes de protección informales entre los pobres [DIFID 1999: 8.1].
- **Capital físico:** Comprende la infraestructura básica (vivienda adecuada, sistemas de transporte, abastecimiento de agua y saneamiento asequibles de buena cantidad y calidad, energía limpia y asequible, medios de comunicación y acceso a la información) y los bienes de producción necesarios (herramientas y equipos) [DIFID 1999: 8.1].

La disponibilidad de estos activos de medios de vida está afectada por el **contexto de vulnerabilidad** que consiste en choques, tendencias o temporalidad. Las **estructuras y procesos de transformación** difieren del contexto de la vulnerabilidad en el hecho que no son algo ‘fijo’ sino que son modificables por las personas. Este componente determina de manera eficaz el acceso a diversos tipos de capital, a estrategias de medios de vida, a las entidades encargadas de tomar decisiones y a las fuentes de influencia como también los rendimientos de los diferentes tipos de capital y cualquier estrategia de medios de vida. Dependiendo de los activos generados y el contexto se elige una estrategia de medios de vida que consiste en una **combinación específica de actividades para lograr sus metas de los medio de vida**. El logro en materia de medios de vida - que tal vez puede diferir de la expectativa – otra vez abastece los activos.

El marco conceptual de DIFD logra relacionar el potencial endógeno de desarrollo de los indígenas con las estructuras externas e incorpora las estrategias de formas de vida como un ciclo sistemático dentro del marco. Sin embargo está criticado por su enfoque en los activos que tienen un alineamiento económicos sin considera aspectos psicológicos de las formas de vida. Además no se diferencian las formas como las condiciones externas y los activos influyen sobre la estrategia de formas de vida. Ciertamente que tengan un impacto directo de manera que si un indígena no dispone del capital financiero no puede proporcionar un estudio académico a sus hijos. Pero también tiene que ver con la percepción y el significado de las condiciones externas que influyen en la motivación de las estrategias en materia de medios de vida.

3.6.4 Sistema de formas de vidas rurales¹⁹ de Högger y Baumgartner

Basándose en la fuerza del concepto de los medios de vida sostenible del DIFD, Baumann y Högger [2004] elaboraron una alternativa que toma a consideración la percepción holística de formas de vida rurales. La forma de una mandala como símbolo de integridad y un universo centrado y una casa rural como metáfora para la forma de vida representan las percepciones holísticas [NADEL: 2007: 23]. La metáfora de la casa rural representa los tres pisos de la percepción de la forma de vida. El fundamento corresponde a los recursos en forma de materiales físicos, conocimientos y emociones. El segundo piso constituye el muro y representa las tres concepciones de espacios relacionados a lo personal, a la familia y al nivel de la comunidad. El techo como último piso apunta la orientación de una forma de vida al nivel individual, familiar y colectivo. La organización de la mandala permite la diferencia de la realidad externa y la realidad interna. Entremedio está la orientación familiar, la base de conocimientos y actividades y en el centro el espacio de la familia donde nace la toma de decisión.

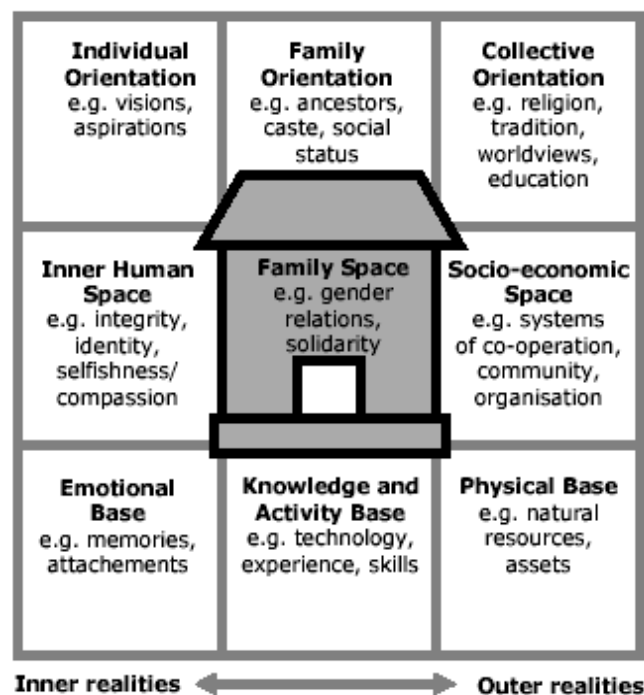


Ilustración 6: La mandala de formas de vidas rurales.
Fuente: [NADEL: 26].

La mandala da una buena visión sobre todas las facetas que influyen en las formas de vida y complementa la realidad externa con la realidad interna. Lo que dificulta está en la captación de esta realidad interna. Es un mundo que no tiene un acceso directo y debe de captarse por medio de manifestaciones en la realidad externa. Eyhorn [2007: 51] critica el concepto de formas de vidas

¹⁹ El término inglés: Rural Livelihood Systems (RLS)

esta limitado porque le falta un enfoque claro para identificar estrategias de vida y en contraste con el concepto de DIFD no incluye ni la vulnerabilidad ni el contexto político-estatal de forma explícito.

3.6.5 El concepto de los cuatro capitales de Pierre Bourdieu

Para un marco conceptual que ayuda reflexionar sobre la forma de vida de los Kampu Piyawi, relevar regularidades y ordenar los elementos que la influyen positivamente o negativamente el desarrollo de innovaciones locales se ofrece una combinación del marco de medios de vida sosentible de DIFD (1999) con el sistema de formas de vida rurales de Högger y Baumann (2004). Mientras que el concepto de DIFD (1999) ayuda identificar estrategias de vida y propone un enlace explícito del la forma de vida (micro-nivel) con las condiciones externas (macro nivel) el concepto de Högger y Baumann (2004) incluye los aspectos psicológicos de la forma de vida. Los activos en forma de los cinco capitales de DIFD se sustituyen en este trabajo por el concepto de los cuatro capitales de la teoría cultural del sociólogo Pierre Bourdieu porque no se basa tanto en lo económico sino considera también lo psicológico y lo cultural.

Aunque la teoría de Bourdieu sirve para mostrar la reproducción de desigualdades sociales, la teoría se ofrece para integrar en un marco conceptual de las formas de vida porque combina ‘las estructuras’ (macro-nivel) con la ‘actuación del individuo’ (micro-nivel). Según Bourdieu el actor tiene necesidades, metas, intereses y preferencias que emergen del ‘habitus’. El ‘habitus’ es el ‘sistema de disposiciones durables’ que incluye la forma de percibir, pensar y actuar y se forma a través de la incorporación de la situación externa. El ‘habitus individual’ se forma a través de la socialización primaria del medio social, de de la época y de la cultura y se desarrolla a lo largo de su ‘carrera social’. El ‘habitus’ de un cierto grupo o clase social influye las acciones de un actor y las acciones influyen el habitus. Aparte del habitus cada actor tiene recursos en forma de cuatro tipos de capitales que le posibilitan las acciones:

- **Capital económico:** Se deja convertir directamente en dinero. El capital económico abarca todos los recursos financieros y la posesión material. A través del derecho de propiedad el capital económico se ha institucionalizado.
- **Capital cultural:** Son recursos que se refieren al conocimiento y calcificación que puede ser incorporado, objetivado o institucionalizado. Capital cultural incorporado es fijado al cuerpo y surge a través de la educación y socialización. El capital cultural objetivado abarca a los bienes culturales como libros, instrumentos o herramientas que son jurídicamente transmisible, pero requieren del capital cultural incorporado para usarlo. El capital cultural

institucionalizado es la objetivación del capital cultural incorporado en forma de certificados y títulos.

- **Capital social:** Son el beneficio y las ventajas que se consiguen mediante el red social al base de relaciones de intercambio en forma material o simbólico.
- **Capital simbólico:** Es el la fama, la honradez y el prestigio que la sociedad asigna a una persona.

Según Bourdieu el capital es trabajo acumulado o en formas de materias o en forma incorporado. Cada actor tiene una dotación absoluta distinto de capitales y se varía en la combinación de los cuatro capitales. Según Burdieu la posición dentro de un campo depende de la disposición de capital y la distribución entre las cuatro tipos de capitales. Las distintas formas de capitales se dejan convertir en otros. Como un gran parte del capital social y del capital cultural incorporado depende de la socialización y por lo tanto del ámbito social que le rodea Bourdieu explica la reproducción de desigualdades entre grupos con un distinto tipo de habitus. Como 'vis insista' el capital es una fuerza que está inherente a las estructuras objetivas y subjetivas y al mismo tiempo el capital como 'lex insista' también es el principio básico de las regularidades del mundo social.

3.6.6 El modelo estructural de una perspectiva de desarrollo regional con enfoque a los actores de Urs Wiesmann

El modelo estructural de Urs Wiesmann [1998] pone un enfoque en las condiciones externas que influncian sobre la formas de vida y tiene una perspectiva de desarrollo regional. La interpretación de la perspectiva del actor se base en la teoría de acción que tiene cuatro componentes:

1. **Acción como una combinación dinámica de actividades y significado:** Según Wiesmann, la acción de un actor es una combinación dinámica de actividades relacionadas con significados subjetivos y determinado de varios objetivos materiales y no materiales. No existe una relación monocausal entre el significado y la actividad sino es un proceso continuo de adaptación mutua que surge de discrepancia entre el resultado de la acción y el objetivo de la acción. La implicación de un significado en la acción presupone una racionalidad que conduce no solo las actividades sino también la omisión de actividades.
2. **La estrategia de acción como combinación de acciones:** El actor forma una red re actividades interrelacionadas que optimiza el empleo de recursos materiales y no-materiales. Los objetivos de las actividades forman una estructura de significados o de objetivos que posiciona y armoniza las necesidades, deseos y visiones de los actores. La estrategia de

acción expresa la relación dinámica y el proceso de sintonización entre la red de actividades y la estructura de significados. Este proceso está dirigido de principios y reglas que se juntan en la racionalidad de acción

- 3. La integración de las actividades en condiciones dinámicas:** Las condiciones ecológicas dinámicas, las condiciones no-ecológicas dinámicas y las condiciones legales y políticas constituyen junto con los objetivos de acción el marco de toma de decisión. El actor percibe estas condiciones, reflexiona e interpreta estas condiciones como potenciales y limitaciones en la realización de actividades. Además tienen un impacto directo sobre los resultados de actividades.
- 4. La integración del significado en el sistema de valores y normas:** La estructura de significados de acciones individuales está co-gestionada de valores y normas sociales.

Los campesinos tienen una estrategia múltiple de acciones para reducir el riesgo y aprovechan las oportunidades en cada área de acción para maximizar la utilidad. Por consiguiente Wiesmann atribuye a los campesinos una optimización de la utilidad como racionalidad de acción. La optimización se refiere a la seguridad de la existencia en formas de materias, al estatus social y los recursos sociales [Wiesmann: 1998: 55].

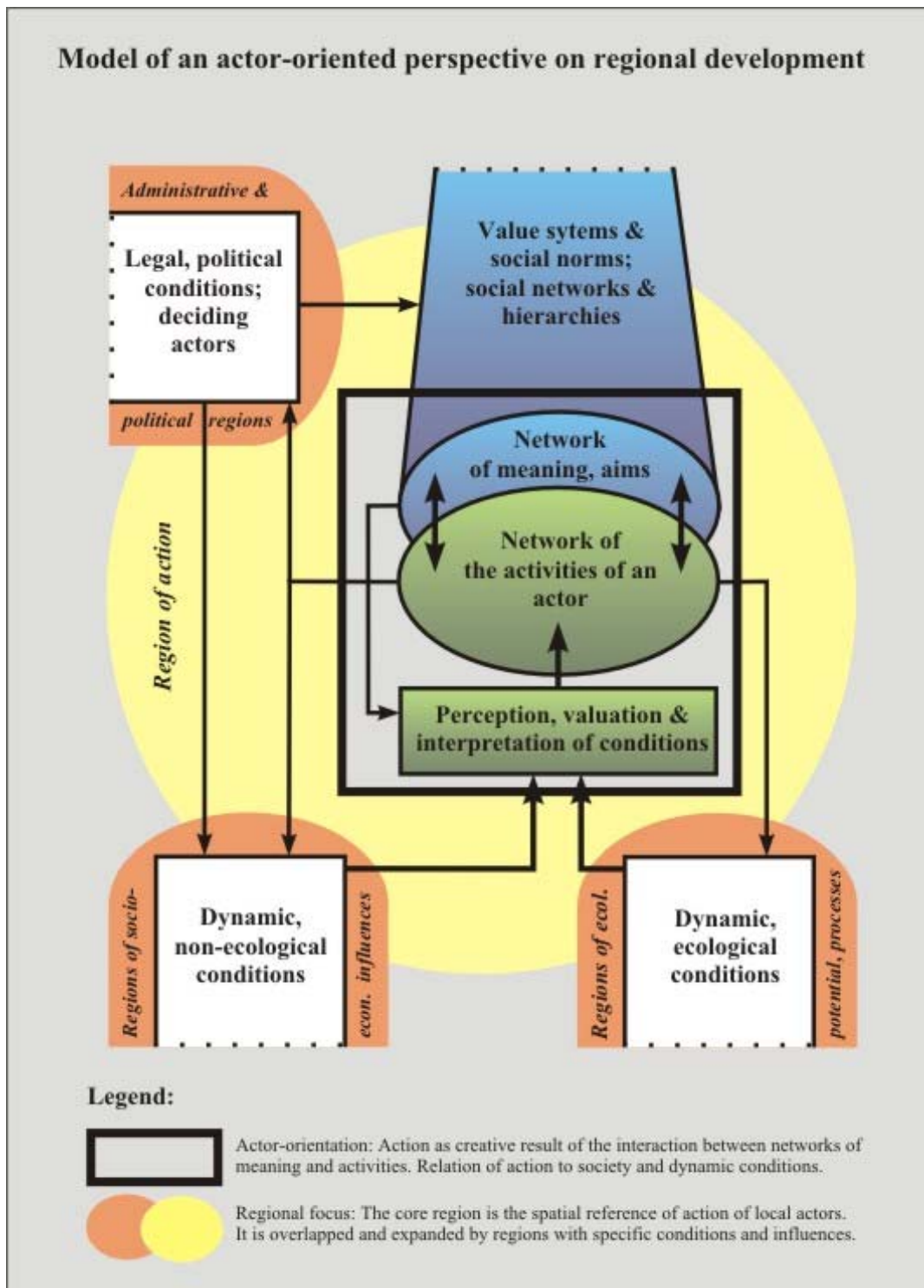


Ilustración 7: El modelo estructural de una perspectiva de desarrollo regional con enfoque a los actores. Fuente: [Wiesmann: 1998].

4. MÉTODOLOGÍA

En capítulo anterior se explicó el marco conceptual para analizar las limitaciones y potenciales para el fortalecimiento de innovaciones locales. En este capítulo se explica como se utiliza este marco conceptual para abordar las preguntas de investigación. Primero quiero razonar sobre la metodología cualitativa a lo cual se orienta este trabajo. A continuación describo en detalle el procedimiento en el campo, los métodos aplicados y el análisis de los datos obtenidos.

4.1 Los criterios para la elección de la metodología

Para la selección de la metodología se ha considerado particularmente las preguntas de investigación y el marco conceptual. En este estudio se investigan los procesos de aprendizaje sociales en el apoyo a innovaciones locales. Para desarrollar tal conocimiento es necesario conocer la forma de vida de pueblo Kampu Piyawi y la percepción individual de las innovaciones locales definidas en el taller. Se eligió un enfoque de investigación cualitativa porque los métodos cualitativos tratan de entender las formas de vida desde adentro, desde la perspectiva de los actores. [Flick 2003: 14]. El concepto inductivo de la metodología cualitativa conviene para una investigación básica como esta. Tiene la ventaja que no entra al campo con una teoría preconcebida, sino genera una hipótesis a través de la información coleccionada en el campo. Corresponde con la concepción de la subjetividad de la investigación que esta caracterizada por una perspectiva constructivita. El investigador siempre tiene acceso a solo un pequeño parte del mundo que le rodea y este parte, lo percibe de una manera subjetiva. Cada percepción es al mismo tiempo una interpretación. [Cf. Schmidt 1987] La metodología cualitativa muchas veces está criticada de parte de la ciencia positivista por no cumplir los criterios de cientificidad. Por eso se quiere mencionar que este estudio no pretende representar una realidad objetiva. Con este estudio se pretende describir y analizar la percepción subjetiva del “mundo” en la comunidad indígena de Santa María de Cahuapanas con la exigencia que sea intersubjetivamente²⁰ comprensible.

4.2 El procedimiento metodológico

Aparte de la colección de datos primarios, se trabajó con literatura sobre conceptos teóricos a los cuales se orienta el estudio, literatura sobre las condiciones de vida y sobre la cultura de los Kampu

²⁰ Intersubjetivamente en este contexto significa que los resultados no están reducidos a la comprensión de solo un individuo, sino que otros individuos bajo la misma condición llegan a la misma conclusión.

Piyawi. De esta manera se trabajó con un procedimiento inductivo como también deductivo que ha enlazado de una manera integrativa. Esta hermenéutica es una característica de la metodología cualitativa. En este estudio la investigación se concibe como un proceso lineal sino más bien como un proceso circular en lo cual los marcos conceptuales y las preguntas de investigación tienen que ser reconsiderados constantemente. Esta circularidad permite modificaciones espontáneas del diseño de la investigación, incluir nuevos datos y una reflexión permanente sobre el procedimiento de la investigación. [Flick 2002: 385]

El punto de partida para el estudio constituye la evaluación taller AIL como herramienta para el apoyo a innovaciones locales. Así, el primer contacto con los comuneros de Santa María de Cahuapanas se dio en mayo de 2007. En el taller se puso un enfoque en observar como se desarrollan los procesos de aprendizaje social a lo largo del taller. En total era una estadía corta de sola dos semanas. Como las condiciones de infraestructura en la selva no son muy favorables para trabajar he regresado a Lima para buscar literatura, adaptar y especificar las la disposición y elaborar un primer cuestionario.

Durante la próxima entrada en julio de 2007 se realizaron entrevistas para la evaluación del taller AIL y se prestó más tiempo para familiarizarme con la forma de vida de los Kampu Piyawi. Se me presentó la oportunidad de acompañar una familia en su vida cotidiana. El promotor de la comunidad indígena Palmiche me invitó a su casa. Durante esta semana realizamos muchas actividades en conjunto que conducía a una relación de confianza mutua y pude obtener muchas impresiones sobre su forma de pensar, sus visiones y sus preocupaciones. Tuve la oportunidad de viajar en canoa, pasar la noche en una playa del río, caminar por el bosque y visitar los pueblos vecinos, sacar yuca de la chacra, lavar la ropa y la vajilla en la quebrada, preparar masato, celebrar la fiesta de San Juan, pasar la tarde 'masateando' y charlando con las visitas en la casa etc. He visitado el puesto de salud, la escuela y el apu. Los Kampu Piyawi les percibido como muy acogedor y interesado en conversar conmigo. Entonces el problema no era el establecimiento de contacto con los comuneros, sino la discriminación. Estas experiencias e impresiones me han abierto el acceso a la comprensión de la forma de vida de los Kampu Piyawi. Entonces todavía no sabía que mis actores de interés van ser los comuneros de Santa María y la diferencia entre las dos comunidades es significativo sobre todo lo que considera la vivencia de la cultura tradicional. Eso es la consecuencia del procedimiento explorador y es importante calcular esta 'pérdida de tiempo' ya antemano en el horario. Aunque no puedo utilizar directamente los datos coleccionados en Palmiche, la estadía me sirvo para tener una idea de la zona y me permite tener un punto de referencia. Aparte de mi estadía en Palmiche en el río Sillay, he acompañado los técnicos en sus visitas de los pueblos indígenas en el río Cahuapanas. En Santa María de Cahuapanas realicé

primaras entrevistas con los participantes del taller para su evaluación y entrevistas sobre su forma de vida. La presencia en las comunidades y los contactos frecuentes con los comuneros me ayudaron a construir una relación de confianza y me facilitó mi trabajo en mi tercera visita en octubre.

Vuelto a Lima he transcrito las entrevistas y terminé la redacción del informe del taller AIL. Partiendo de la experiencia en el campo he demarcado mi área de investigación y mis actores de interés. He preparado un cuestionario para las entrevistas enfocadas y otro para las entrevistas de expertos. Fines de septiembre regresé una ultima vez al campo para realizar las entrevistas. Por problemas internas solo pude entrar una vez a Santa Maria de Cahuapanas. En estos seis días tuve que buscar entrevistados, acordar una cita para la entrevista y motivarles a dibujarme su visión para el futuro del pueblo.

4.2.1 El acceso al campo

El acceso al distrito de Cahuapanas es muy dificultoso. Solo para el viaje de Lima a San Lorenzo, la ciudad más cerca del distrito de Cahuapanas, se necesita al menos dos días. Dependiente de la movilidad, el presupuesto económico y el las condiciones meteorológicos puede durar varios días.²¹ Desde San Lorenzo a las comunidades indígenas del distrito de Cahuapanas no existe un transporte público. Para entrar al campo estaba dependiente de los técnicos de Terra Nuova. Siempre que los técnicos entraron al campo, me llevaron a las comunidades, orientaron a las autoridades sobre mi trabajo en la comunidad y me facilitaron alojamiento. Terra Nuova es una ONG establecida en la zona desde hace más que veinte años y a través del tiempo logró gozar crédito y respecto. De esta manera Terra Nuova no solamente me proporcionó el acceso a la comunidad, sino también el contacto con la gente local. Como fui presentado como un miembro de Terra Nuova, por las participaciones en varios talleres y sobre todo por las estancias en la comunidad fue más fácil construir una relación de confianza y ganar su disposición a colaborar.

²¹ Desde Lima hasta Tarapoto hay que tomar un avión. El vuelo dura 90 minutos y cuesta aproximadamente 400 soles. Por tierra es un viaje arduo de dos días y estará entre 100 y 200 soles. En Tarapoto hay que tomar un taxi colectivo para atravesar las montañas hasta Yurimaguas. La carretera estaba en construcción y por eso solamente abierta durante la noche. Muchas veces un camión sobrecargado con gente y equipaje quedan atascado en el barro y bloquean toda la carretera. Desde Yurimaguas a San Lorenzo es media hora y 180 soles en avioneta, entre ocho hasta y doce horas y 120 soles en deslizador o dos días y 30 soles en la feria. Por lo general siempre hay que esperar hasta que se llene un vehículo o sea que asume los costos.

4.2.2 La elección de la comunidad indígena

Por las dificultosa accesibilidad de las comunidades decidí concentrarme en sola una comunidad indígena como un caso de ejemplo. Elegí Santa Maria de Cahuapanas por que es una comunidad que ha crecido mucho en los últimos años lo que conlleva un fuerte proceso de transformación que incluye condiciones ecológicas críticos con los cuales los comuneros se ven confrontado. Eso indica que la cuestión del potencial indígena para un desarrollo es altamente relevante. Otro factor favorable es que la mayoría de los participantes del taller AIL han sido comuneros de Santa Maria y por fin influyeron factores más prácticos como es la elevada movilidad en comparación con otras comunidades y que un gran parte de los comuneros habla castellano.

4.2.3 La elección de los entrevistados

Los actores de interés para las entrevistas semi-estructuradas son los comuneros²² de Santa Maria de Cahuapanas. El interés del estudio se basa en la multitud y la diferencia de percepciones sobre la forma de vida y las innovaciones locales definidas en el taller AIL. Para la elección de los entrevistados me he fijado en que tanga una comprobación arbitraria representativa de comuneros. Por ello he considerado los siguientes factores:

- **La edad:** La gente mayor ha experimentado la época de los patrones y la intrusión de la misión y tienen más experiencia de relaciones con mestizos que puede influir su actitud hacia la interculturalidad. Se supone que los ancianos tengan más conocimiento endógeno y valoran mas lo tradicional mientras que los jóvenes tengan otra percepción de las condiciones externas rechazan lo tradicional y mantienen otra actitud hacía innovaciones que la gente mayor. Como mayores se considero personas mayores de 49 años.
- **El genero:** Las mujeres Kampu Piyawi están marginadas en la vida pública y están acostumbradas a que el hombre arregla asuntos públicos. Muchas veces no saben expresarse bien en castellano y tienen un promedio de educación mas baja que los hombres. Se supone que esta marginalización las excluye o les dificulta poner en práctica su potencial innovadora.
- **El compromiso en la comunidad:** En este estudio el compromisos en la comunidad se refiera a los autoridades, profesores y a todas las personas que tienen un *cargo*²³ comunal.

²² Aunque la diversificación de actividades para las estrategias de la forma de vida incluye las actividades de toda la familia, sería reduccionista generalizar la opinión de un miembro a la opinión de la familia entera.

²³ Los cargos de la comunidad son honoríficos y distribuidos por elecciones de los comuneros. Tener un cargo es considerado como un honor y un galardón por sus buenas cualidades y reputación. Un comunero ocupa un cargo por un tiempo limitado. Esta alternación quiere evitar un abuso de poder. Este sistema de los cargos fue introducido desde la sierra andina.

Se supone que una persona que esta entrelazada y respetada en la red social y tiene una influencia significativa sobre la realización de un proyecto en la comunidad y tiene la competencia social para participar activamente en los procesos de aprendizaje.

- **La participación en proyectos y talleres de organizaciones:** Se supone que una persona que participa en es proyectos es más activa y abierta hacia innovaciones. Un enfoque se pone en la participación en el taller de AIL para analizar su impacto.
- **El nivel de educación:** Se supone que un nivel elevado de educación conscientaza sobre la problemática ecológica, económica y social y sus interacciones que conduce a la búsqueda de innovaciones. Sería importante incluir el conocimiento tácito, pero por razones prácticas se consideró sola el grado de educación formal. Eso permite analizar la influencia de la educación formal en la identidad.
- **La centralidad de su casa:** Según Luís Huansi, el coordinador indígena de Terra Nuova, son las familias más poderosas que viven alrededor de la plaza y los menos poderosas que viven al costado del pueblo. Se supone que familias que viven al costado de la comunidad no están integrados a un proceso de aprendizaje social y por ende su potencial para innovaciones esta limitada.

Para elegir a los comuneros, me ayudó la lista de participantes del taller AIL (donde sale el cargo), el promotor de Terra Nuova en Santa María, Gil Orbe Cárdenas. Me ayudó para encontrar comuneros que no quisieron participar en el proyecto de piscigranjas. Elegí a tres profesores para tener actores con un nivel de educación elevado en comparación con el promedio de la comunidad y al final elegí a un comunero que vive al margen de Santa Maria de Cahuapanas. En total pude entrevistar a diez comuneros. Con cuatro comuneros con los cuales ya empecé a entrevistar en julio, no pude terminar la entrevista por que estaban fuera de la comunidad. Sin embargo logré a estar saturada con información.

	Edad	Genero	Compromiso en la comunidad	Participación en proyectos y talleres de instituciones	Nivel de educación	Centralidad de la casa
Américo	1972	Hombre	No ²⁴	No	Bajo	Descentral
Carlos	1964	Hombre	Si ²⁵	No	Bajo	Central
Eduardo	1951	Hombre	No ²⁶	Si: Inclusivo la participación en el taller AIL	Bajo	Central
Feliz	1950	Hombre	No ²⁷	No	Alto	Central
Jesús	1948	Hombre	No ²⁸	Si: Inclusivo la participación en el taller AIL	Alto	Central
Juan	1972	Hombre	No ²⁹	No	Alto	Central
Julio	1970	Hombre	Si ³⁰	Si: Inclusivo la participación en el taller AIL	Bajo	Central
Martina	1982	Mujer	No	Si: Exclusivo la participación en el taller AIL	Bajo	Central
Matilde	1970	Mujer	No	Si: Inclusivo la participación en el taller AIL	Bajo	Central
Regina	1954	Mujer	No	No	Bajo	Descentral

Tabla 2: La lista de los entrevistados.

Para las entrevistas de expertos elegí al médico de Santa María para informarme sobre el estado de salud en la comunidad, al Apu y al Teniente Alcalde para obtener información sobre la organización de la comunidad y el, los problemas principales en la comunidad y el seguimiento del taller AIL. Elegí a un profesor de la primaria para obtener información sobre el nivel de educación en la comunidad. Visité las monjas de la compañía misionera “Sagrado corazón de Jesús” en San Lorenzo que me contaron punto de vista de la evangelización en los años 1960 y la expulsión de los patronos. El antropólogo y profesor cesante Aldo Fuentes que vive más que veinte años en la zona, me explicó su punto de vista sobre la identidad del pueblo Kampu Piyawi y su potencial para mejorar su calidad de vida. En noviembre se realizó la última entrevista de experta con la directora del proyecto (Isabel Duran Fons) para hablar de la experiencia de proyectos de Terra Nuova en la zona, su propia definición de desarrollo con identidad y interculturalidad, para aclarar la situación jurídica actual de la territorialidad de las comunidades indígenas y para evaluar los impactos del taller AIL al nivel institucional y comunal. En cambio a las entrevistas con los comuneros no trabajé

²⁴ Era policía y sargento policía.

²⁵ Secretario comunal.

²⁶ Era coordinador de fiestas.

²⁷ Profesor cesante.

²⁸ Era el presidente de la federación y es profesor cesante.

²⁹ Profesor cesante.

³⁰ Presidente del barrio.

con cuestionarios idénticos. Cada experto y experta fue interrogada según su conocimiento específico.

Para la evaluación de impactos del taller AIL sobre los participantes externas se usa la evaluación que se la realizado justamente después del taller, discusiones informales con los técnicos.

4.2.4 La tramitación de las entrevistas

La planificación de las entrevistas resultó muy dificultosa. Por lo general no tomaron en serio las citas para la entrevista. Entonces era difícil coordinar las citas y tenía que aprovechar las oportunidades que se presentaron en el momento. La hora ideal era entre las 7.00 y 9.00 de la mañana - la hora entre el desayuno e ir a la chacra - y por la tarde entre las 14.00 y las 18.00 cuando regresan de la chacra. Después de la 18.00 está oscureciendo ya y sería demasiado íntima visitarles a esta hora. Las entrevistas duraron entre 40 y 90 minutos y fueron grabados después de haberles pedido permiso a los entrevistados. En mi última entrada a Santa María de Cahuapanas no había electricidad para recargar la grabadora y la camera. Entonces había que realizar algunas entrevistas sin grabarlas. Durante las entrevistas siempre hubo dificultades lingüísticas. Por eso me ayudo un comunero a facilitar las entrevistas explicando en idioma Kampu Piyawi si una pregunta no le quedó clara. Las entrevistas siempre lo hice en su ámbito familiar (en la casa, en el tambo o en su chacra) para no interrumpir demasiado su transcurso del día. Inmediatamente después de la entrevista se ha escrito un protocolo para anotar los datos técnicos, impresiones y reflexiones.

4.3 Los métodos aplicados

Durante mis estadías en el campo he trabajado con talleres³¹, observación participativa, fotografías, dibujos y entrevistas semi-estructuradas. Es importante mencionar que los datos cualitativos han sido complementados con datos cuantitativos donde lo he considerado útil. Esto concierna sobre todos los datos sobre el contexto ecológico, socioeconómico y político. Estos datos se combinan en el sentido de una triangulación de métodos. Esta triangulación se basa en la complementación mutua en el sentido metódico hacia el 'objeto' de investigación. A través de la complementación mutua se compensan las debilidades de cada método. [Flick 2002: 385].

³¹ Taller de evaluación con los promotores: Yurimaguas, del 15 al 16 de mayo de 2007.

Taller agroacuícola y prácticas adecuadas en viveros comunitarios, San Lorenzo, del 13 al 16 de mayo de 2007.

Taller AIL: Sta. María de Cahuapanas, del 20 al 25 de mayo de 2007.

Taller actitudinal: “Cambio de actitud”: Lima, 29 de mayo de 2007.

Taller de reforestación: San Lorenzo, 14 al 17 de julio de 2007.

Taller de mujeres y taller: San Lorenzo, del 18 al 19 de julio de 2007.

Taller de evaluación del proyectos DESC con las federaciones: Lima

4.3.1 La observación participativa

A lo largo de mi investigación he entrado varias veces al campo y trabajé con observaciones participativas. Las observaciones se anotaron en un protocolo. La característica principal de este método es que la investigación tiene lugar en el entorno habitual de los actores y que el investigador participe activamente en su vida cotidiana. La observación participativa sirve para la exploración de la actuación de individuos, su práctica en la vida cotidiana y sus formas de vida en general [Flick 2003: 384]. Durante mis estancias en el campo se han combinado entrevistas, participación y observación directa.

4.3.2 La fotografía

A lo largo de mi investigación he tomado fotografías para la documentación. La fotografía acumula una multitud de información lo que necesitaría varias páginas para su descripción. Pero una fotografía no es un puro reflejo de la realidad, sino nace con un cierto trasfondo teórico [Flick 1995:169]. El fotógrafo decide sobre el momento, el ángulo, la profundidad de campo y graba de esta manera su percepción subjetiva de la realidad.

4.3.3 Los dibujos

Las entrevistas semiestructuradas se complementaron con dibujos sobre su visión del futuro para la comunidad Santa Maria de Cahuapanas. Según Neuss [2000: 133] el dibujo tiene las siguientes funciones y aspectos en la investigación cualitativa:

1. Orientación al actor

2. Reflexión: Posibilita una comunicación non verbal, intrapersonal y una reflexión sobre la experiencia. La fase de dibujar es como un espacio temporal y asignado para reflexionar sin ninguna presión de deber contar algo y la obligación de decidirse.

3. Acentuación y estructuración: Mediante la selección de los objetos, lo vivido experimenta una compresión simbólica y acentuación dentro del dibujo. De esta manera es posible de ignorar las intenciones del investigador.

4. La objetivación: Perspectivas sobre ciertas cosas se aclaran.

5. El estímulo de contar: El dibujo es una buena herramienta para facilitar una conversación poniendo en relación el dibujo con su vida cotidiana y sus experiencias.

Para interpretar el dibujo es imprescindible que los dibujantes hagan una explicación verbal de este mismo por que los elementos dibujados y su significado no necesariamente se dejan deducir del

entendimiento general. [Paus-Haase 2000:27] Para ello el dibujo sirve como empuje motivador para poner en marcha flujo narrativo [Kübler 2000: 79]. El dibujo ha servido mucho para investigar la percepción e interpretación las condiciones externas y los significados de sus actividades.

4.3.4 La entrevista semiestructuradas

Como me interesa la especificidad de la percepción y de la óptica de un actor, elegí trabajar con entrevistas semiestructuradas. El objetivo general de este tipo de entrevista es un enfoque amplio sobre un cierto objeto y su significado desde la perspectiva de un actor [Flick: 2002:125]. La perspectiva de un actor es su óptica del 'mundo', es decir la manera como un actor percibe, interpreta y valora un su entorno, una situación o una actuación. Semiestructurada quiere decir que el investigador no tiene un cuestionario estandarizado, sino un cuestionario con un conjunto de bloques temáticas que aborda a lo largo de la entrevista. Eso permite al investigador una configuración libre en la dirección de la entrevista y preguntas espontáneas.

El cuestionario ayuda abarcar y enfocar en las temas de interés, mantener la visión global y evitar divagaciones. Para la construcción del cuestionario se defina bloques temáticos de los cuales se derivan las preguntas. Durante la formulación de pregunta hay que fijarse las directivas siguientes:

1. Formular preguntas abiertas: Preguntas que tienen potencial para desarrollarse y no se cierran hacia nuevas comprensiones.
2. La formulación de la pregunta debe ser corta, clara y unívoca.
3. Preguntas que contienen vinculaciones lógicas.
4. Preguntas deben ser originales y respondibles, deben aportar respuestas intelectualmente interesantes.
5. Las respuestas de las preguntas revelan problemas. [Wastel-Walter et al. 2004: 15]

La construcción de un cuestionario obliga al investigador a ocuparse de la temática y evita que se presente como un interlocutor incompetente durante la entrevista.

4.3.5 La entrevista de experto y experta

La entrevista de experto y experta es otra forma de entrevistas semiestructuradas. Distinto a las entrevistas enfocadas el interés no es el entrevistado como persona, sino más bien su cualidad como experto en un cierto campo. Tampoco no es considerado como un caso aislado, sino como un representante de un grupo. [Flick 2002: 139]

4.4. El procesamiento de los datos

Las entrevistas he transcrito literalmente. Sin embargo no es posible clasificar las oraciones de manera unívoca. Ciertas incertidumbres solo pueden ser entendidas por medio de su gesticulación y mímica del entrevistado. Aunque he escrito un protocolo para su explicación, ya es una interpretación de la realidad. Entonces la transcripción es una fijación que releva el acontecimiento de su transitoriedad. Esta nueva realidad es la única realidad que el investigador tiene dispuesto para su interpretación. [Flick 2002: 194]

Para el análisis de las entrevistas se ha orientado a los análisis cualitativos de Mayring. Contrastando con otros concepto, el objetivo de la análisis es reducir el material guardando el contenido relevante [Flick 2002: 279]. Para la sistematización de los datos se ha elaborado un sistema de categorías. Partiendo de las preguntas de investigación se ha recibido una tabla con tres niveles jerárquicos. Es importante que la tabla cubra todos los aspectos relevantes y que los códigos sean *disjuntos*³². Con la ayuda de atlas ti, un programa para el análisis de datos cualitativos, se ha asignado uno o varios códigos a cada oración relevante para el análisis. Al final se ha buscado una estructura que según Mayring [2003: 82] es la fase más importante de la análisis. El objetivo es filtrar una cierta estructura del material. Este procedimiento inductivo permite hacer una teoría orientada al objeto según Glaser y Strauss [1967/1998 en Flick 2002: 68]. En este concepto se ha asigna la prioridad a los datos y al campo estudiado frente a la hipótesis teórica.

³² Bajo el término disjunto se entiende la disparidad de los códigos, es decir que el contenido de los códigos no deben solapar.

III. Resultados

5. LA TRANSFORMACIÓN DE LAS FORMAS DE VIDA DE LOS KAMPU PIYAWI

Este capítulo ilustra la complejidad de la forma de vida del pueblo Kampu Piyawi (Shawi) y sus formas de relación con el mundo moderno. La historia ayuda a entender la cultura como un constante proceso de enfrentar las realidades actuales y por ende la forma de vida actual que es primordial para iniciar un proceso de aprendizaje social que el taller AIL quiere fomentar entre los comuneros y los actores externos y finalmente constituye una herramienta importante para el éxito de los proyectos de Terra Nuova.

5.1 Ubicación geográfica de los Kampu Piyawi

El pueblo Kampu Piyawi³³, también conocido como Shawi o Chayahuita, tiene una población de aproximadamente 15'0000 habitantes [AIDSEP 2004:88] y constituye uno de los ocho pueblos indígenas más importantes de la Amazonia Peruana desde el punto de vista demográfico. “*Esta establecido a lo largo de los ríos Paranapura y Shanusi, afluentes del río Huallaga, y Cahuapanas y Sillay, tributarios del río Marañón, en la Amazonia norte del Perú*” [Huertas 2007: 25]. Las 104 Comunidades Nativas (CC.NN.) son políticamente asociadas con las provincias Alto Amazonas y Datem de Marañón que pertenecen al departamento de Loreto. Una CN se encuentra en la provincia de San Martín que pertenece al departamento de San Martín. A partir de la información censal de 1993 una comunidad nativa abarca un promedio de 161 habitantes.

Las actividades de este estudio se realizaron en el ámbito del distrito de Cahuapanas. La mayoría de las 42 CC.NN. del distrito de Cahuapanas pertenecen al pueblo Kampu Piyawi. En la cabecera del río Cahuapanas y sus afluentes se encuentran CC.NN. del pueblo Awajun. La comunidad nativa de Santa María de Cahuapanas, ‘centro urbano’ y capital del distrito, se ha elegido como estudio de caso para analizar las formas y estrategias de vida de los Kampu Piyawi.

³³ La autodenominación 'Kampu Piyawi' ('Somos Gente' en castellano) es relativamente nuevo y echa raíz en la ratificación del Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que les concedió entre otro la libre determinación que incluye la adopción de una denominación propia [Segundo Alberto Pizango en: Huertas; 26 -27]. Esta es la versión oficial que hasta ahora no se adoptó en el distrito de Cahuapanas donde mayormente se usa la denominación 'Shawi' o 'Chayahuita'. Por esta razón se usa la denominación oficial con la denominación coloquial entre paréntesis.

El perímetro de asentamientos del Pueblo Kampu Piyawi (Shawi)



Ilustración 8: El área de investigación en el contexto nacional. Fuente: [University of Texas at Austin (2007): Perry-Castañeda Library Map Collection. Perú Maps URL: <http://www.lib.utexas.edu/maps/americas/peru.gif> (Acceso 28.04.2008)].

5.2 Las condiciones ecológicas

5.2.1 Las regiones naturales de la selva peruana

La Amazonia Peruana se extiende sobre un área de 75'685'660 hectáreas y abarca más que 60 por ciento del territorio del Perú que constituye el país con mayor territorio amazónico después de Brasil [la Torre Mocosco 2005: 6]. Según Javier Pulgar Vidal [1996 en Lambrigger 2007: 7] la Amazonia Peruana se divide en dos regiones naturales bien diferenciadas: La selva baja y la selva alta.

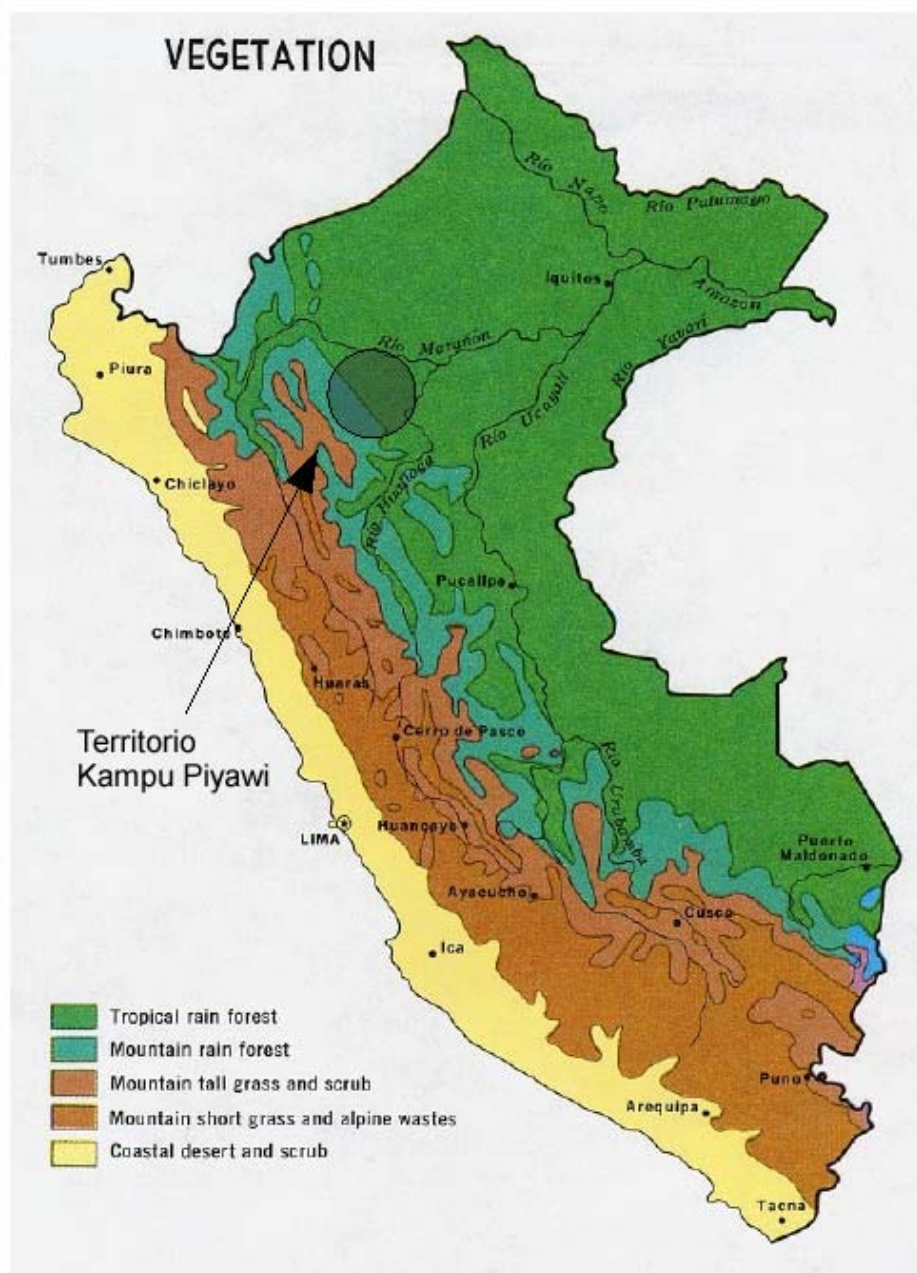


Ilustración 9: Las regiones naturales del Perú. Fuente: [University of Texas at Austin (2007); Perry- Casteña Library Map Coleccion. Peru Maps URL: http://www.lib.utexas.edu/maps/americas/peru_veg_1970.jpg (Acceso 28.04.2008)].

La selva baja, también conocida como región Omagua, cuenca amazónica o bosque tropical amazónica, es la región natural más extensa del Perú y se alza entre 80 y 400 m.s.n.m. Según Villarejo [1988: 27] el clima es muy cálido con una temperatura media de 27,5°C, una alta humedad relativa que en ninguna hora del día baja de 70 por ciento y precipitaciones pluviales de unos 3000 milímetros anuales concentrados en una estación de lluvia entre octubre y mayo. Sus suelos son muy heterogéneos, pero casi todos son de origen fluvial y, debido a las altas temperaturas y altas precipitaciones, poseen pocos nutrientes. Sus ríos son abundantes, caudalosos y de tranquilo movimiento, que permite que sean navegables. Hay lagos, lagunas semicirculares (cochas o tipishcas) y pantanos formados por meandros abandonados por los ríos al cambiar su ruta.

La selva alta, también llamada Rupa-Rupa, ceja de selva o bosque lluvioso de altura, se extiende en las estribaciones orientales de la Cordillera de los Andes, entre los 400 a 1000 m.s.n.m. La temperatura tiene un promedio más baja que la selva baja y depende de la altitud respectiva. Según Villarejo [1988: 27] las precipitaciones anuales dan un promedio de 500 a 1000 milímetros más que en las llanuras de la selva baja. La selva alta presenta un relieve accidentado con montañas donde nacen quebradas que confluyen en ríos torrentosos, largas laderas, profundos valles y pongos.

5.2.2 El territorio Kampu Piyawi

El territorio de los Kampu Piyawi en la cuenca del Cahuapanas se encuentra en una región intermedia entre la selva baja y la selva alta, entre la Cordillera Oriental y las llanuras del río Marañón.

Los Kampu Piyawi tienen un profundo conocimiento sobre los diversos nichos ecológicos que se presentan en el territorio. Cada nicho tiene asignado un significado particular que no solo se centra en lo económico sino también en lo cultural, espiritual e histórico.



Foto 3: La vista a los cerros de la cordillera oriental desde el Pongo de Cahuapanas. Fuente: Roth 2007.

Los cerros de la selva alta constan una zona sagrada donde viven los demonios, las 'madres de los animales' que se encargan de cuidar a sus 'hijos' y de castigar o premiar el comportamiento de las personas con relación con éstos [Huertas 2007: 43]. Cada cerro tiene su nombre y su historia que siempre lleva una moraleja que da reglas sobre el comportamiento humano apropiado en la zona y que evita castigos de los demonios. De esta manera se ha establecido una zona de reserva de animales.

Según Villarejo la selva baja se deja dividir en cuatro pisos: Alturas, restingas, bajiales y tahuampas. Las alturas “*son montecillos que pueden oscilar entre 5 y 50 metros sobre el nivel del río más próximo. La calidad de estas tierras es, generalmente, gredosa o arenosa con estratos típicos*” [Villarejo 1988: 9]. Por el pendiente de hasta 15° este piso no está aprovechado para cultivo y cubierto del bosque. Allí se encuentran zonas de recolección (greda, plantas medicinales, ayahuasca, minas de sal), zonas con productos maderables, zonas de caza, colpas³⁴, y zonas de reserva de animales para los futuros generaciones [Huertas 2007: 38 – 45]³⁵. Las restingas “*son superficies planas, no inundables ni aun en las mayores crecientes, que apenas sobresalen unos metros en la época del ejarbe [creciente]*” [Villarejo 1988: 9]. Las restingas son las zonas donde los Kampu Piyawi tienen sus viviendas y sus chacras. Las tierras son o arcillosas y aprovechados para el cultivo de plátanos o arenosas que es apta para el cultivo de yuca (*Manihot esculenta*), maíz (*Zea mays*), maní (*Arachis hypogaea*), frejol (*Phaseolus vulgaris*) y chichayo (*Phaseolus* sp.).



Foto 4: El perfil transversal muestra la fina capa de humus y la descomposición profunda de los suelos trópicos. Fuentes: Roth 2007.

³⁴ Son comedores de animales ubicados principalmente en las nacientes de quebradas. Son zonas difíciles a acceder y temidos por la presencia del yanapuma (demonio).

³⁵ Un descripción detallada de las zonas del territorio Kampu Piyawi se encuentra en la obra editado de Terra Nuova: HUERTAS CASTILLO, Beatriz (2007): *Kampua nupanempua yaiwirute, nuestro territorio Kampu Piyawi*. Terra Nuova, Lima, Perú.

Los bajiales son “*terrenos inundables y constituyen la totalidad de las islas y una o ambas márgenes de todos ríos*” [Villarejo 1988: 9]. En este piso se encuentran inmensos aguajales³⁶ pero también los mejores terrenos para el cultivo de arroz. Las tahuampas “*son bajiales, de textura similar a las restingas, ordinariamente situados al interior de la selva*” [Villarejo 1988: 9]. Son aguajales o sogales que es la “*zona cuya abundancia de lianas las asemejan a especies de enmarañados laberintos donde se refugian los animales. [...] La presencia de la boa, el yanapuma y los espíritus de los animales hacen de estos lugares una zona sagrada*” [Huertas 2007: 44]. Otra zona importante para los Kampu Piyawi es la zona de pesca que se da en los ríos, quebradas y cochas y por la escasez de peces más y más en piscigranjas. Además, hay lugares arqueológicos.

5.2.3 Los problemas ambientales en el distrito de Cahuapanas

Las intervenciones por parte del mundo moderno en el ecosistema del distrito de Cahuapanas han afectado altamente y de manera significativa la biodiversidad y han degradado sus suelos por el manejo inadecuado. Un comunero de Santa María de Cahuapanas cuenta: “*Antes, cuando era joven, hemos agarrado monos en el monte, agarramos los pescados con las manos. Había abundancia en el río y en el monte. [Juan 2007: 270]. Fuentes describe el estado actual del bosque de los Kampu Piyawi como una ‘selva baldía’, saqueada, sin maderas finas, sin animales, sin aves ni peces, con parches de sabana erosionada allí donde hubo extensas plantaciones de barbasco*” [Fuentes 1988: 23]. La depredación de los recursos naturales es la consecuencia de la presencia de los patrones durante los fines del siglo 19 hasta mediados del siglo 20 como está apostillado en el capítulo 5.3. Todo este proceso de degradación ambiental fue fomentado por los intentos de asimilación de la población indígena de parte de las instituciones misioneras y por intentos similares por la política estatal actual. Con la sedentarización los Kampu Piyawi han dejado las prácticas tradicionales de mantener viajes largos dentro del territorio para disminuir la presión sobre el medio ambiente. Tradicionalmente los Kampu Piyawi “*respetaban períodos de ‘veda’ donde se sabía que no se iba a pescar con tóxicos, ya que era el período de la reproducción de los peces y las taricayas [especie de tortuga]. Hoy día los pobladores pescan todo el año, sin considerar que están arrasando con los huevecillos y alevines*” [Huertas 2007: 69]. Estas prácticas endógenas se van perdiendo no solo por la asimilación sino también por la necesidad. Al mismo tiempo ha aumentado la población con lo cual también aumenta la demanda. La necesidad y la escasez motiva a los comuneros usar estrategias cada vez menos sostenibles y la degradación medioambiental se convierte en un proceso auto-reforzador. Una ruptura de este círculo vicioso requiere la sensibilización sobre el uso

³⁶ Grandes estacionamientos de agua de poca profundidad que siempre están cubiertos por una extraordinaria vegetación lacustre, entra la que sobresale la palmera moriche (*mauritia flexuosa*), vulgarmente llamado en Loreto aguaje cuyos frutos tienen un alto valor alimenticio.

sostenible de sus recursos y un cambio de recolector al agricultor para que el ecosistema se pueda recuperar. Es un camino complicado de procesos de aprendizaje sociales que involucra el conocimiento endógeno y moderno. El Apu de Santa María cuenta: *“El problema principal en la comunidad es la alimentación. Si bien sabemos que los animales, los peces se van extinguiendo, se van terminando cada día más. Peor era cuando utilizaron los tóxicos, el barbasco³⁷, en ese tiempo. Gracias a dios se ha prohibido su uso [hace cinco años] y la gente entiende. Lo siguen utilizando en la quebrada, si. En este caso nosotros vemos eso y tratamos incentivar a la gente. Pero la gente es bien dura a veces. Hay algunos que entienden y otros no. De esta forma estamos tratando de superar. Están criando, incentivando lo que es la ganadería”* [Pinedo 2007: 008]³⁸. La práctica tradicional del uso de biotóxicos como el barbasco y la huaca ya no es conciliable con la forma de vida sedentaria y provoca impactos destructivos y permanentes y la prohibición de la pesca con tóxicos ha sido un logro importante. Pero como explica este comunero no es fácil romper con una costumbre que formó parte de su identidad cultural: *“Es prohibido meter huaca y barbasco. Pero la gente no cree. Dicen que viven así, anteriormente mi padre también ha vivido así y siguen sembrando. Dicen que siempre lo han hecho así”* [Eduardo 2007: 190]. Las federaciones junto con la Coordinación Regional de los Pueblos Indígenas San Lorenzo³⁹ (CORPI-SL) están elaborando un plan de veda para el reestablecimiento los animales del monte. El aumento de la población también va ejerciendo más presión sobre el territorio apto para las chacras. La comunidad de Santa Maria de Cahuapanas ya está rodeada de otras CC.NN. y una ampliación del territorio está muy limitada. Por ende la búsqueda de un abono natural que hace que la chacra resiste más es de gran interés⁴⁰. Se necesita un asesoramiento técnico para reforestar. El teniente alcalde de Santa Maria explica: *“Necesitamos la orientación, tecnificarnos, el control. Cada ser vivo tiene sus enfermedades y sus plagas. El cedro tiene sus plagas y la caoba tiene sus plagas. Entonces necesitamos saber como controlar esta plaga. Una ayuda técnica. Necesitamos un asesoramiento, un tipo de suelos. Cuando queremos reforestar necesitamos un técnico agrónomo que vea si un terreno está apto para la reforestación”* [Ampush 2007: 75].

Una amenaza latente constituye la presencia de las empresas petroleras. El distrito de Cahuapanas forma parte de un lote petrolero que hasta ahora no está aprovechado. Finalmente se menciona el cambio climático que pone en peligro el equilibrio del ecosistema de la selva.

³⁷ El barbasco (*Lonchocarpus nicou*), cuya planta tiene un alta porcentaje de alcaloide 'rentona', que es una sustancia tóxica en su raíz. Desde antiguo se ha utilizado en la pesca por su acción letal. En la época de los patrones se ha sembrado barbasco para su comercialización como insecticida, hasta que fue sustituido por el DDT.

³⁸ La fuente de las citas de las entrevistas de expertas ponen el apellido, el año de la realización de la entrevista y la línea en el transcribto. Para la anonimización de los casos de estudio, solo se pone el nombre de las personas.

³⁹ Las organizaciones indígenas se organizan al nivel local en federaciones, al nivel regional en cooperaciones que otra vez están afiliados a la organización nacional 'Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP).

⁴⁰ Dos ejemplos para ello es el uso de leguminosas y la técnica de la 'terra preta' que es una técnica precolombina de mejorar la calidad del suelo con materia orgánica, especialmente carbón negro y otros residuos del bosque.

5.3 Historia e impactos de la colonización

5.3.1 La época precolombina

Hallazgos de cerámica precolombina y anthrosoles de tipo ‘terra preta’ dejan suponer que los pueblos precolombinos de la Amazonía aplicaron una agricultura permanente y semipermanente que posiblemente permitió una organización social y económica con posibilidades de soportar y alimentar grandes poblaciones. De acuerdo a la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) la Amazonia estaba poblada de 7 millones de habitantes indígenas de 2000 pueblos o naciones [Rumrill 2007: 11]. En el territorio de los Kampu Piyawi también encontraron cerámica arqueológico y petroglifos que se datan en los años 1000-1200 d. C. Sin embargo existe poca información sobre la forma de vida precolombina lo que no permite dar una visión global sobre la forma de vida precolombina de los Kampu Piyawi. Se sabe que los Kampu Piyawi antiguamente han sido peregrinos y mantuvieron contactos con otras culturas. *“Antes había mucho intercambio en la Amazonia. No había grupos aislados (como existen hoy día). Había redes de interacción, más amplias, que involucraban a indígenas de la selva baja, selva alta y aún a poblaciones andinas. Entonces adoptaban cosas”* [Fuentes 2007: 62]. El antropólogo Aldo Fuentes supone que los Kampu Piyawi adoptaron la cerámica de otro pueblo: *“La cerámica, según el arqueólogo Thomas Bear, no es originaria, más bien es una imitación de un otro pueblo”* [Fuentes 2007: 62]. Eddowes Villeran et al. [2006:31] dice que los Kampu Piyawi también estaban en contacto con los Incas que les enseñaron el manejo de ayahuasca. Han sido los príncipes y sacerdotes que bajaron a la selva para estudiar la magia y los misterios del bosque lluvioso. Hasta hoy día se mantienen palabras quechuas en sus vocabulario, sobre todo en los icaros⁴¹. Los Kampu Piyawi dicen que el sonido del idioma de los Incas tiene gran fuerza para sanar.

5.3.1 La conquista española: encomiendas y reducciones

A partir del año 1531 llegaron los españoles, encabezados por Francisco Pizarro, para conquistar la tierra y someter a su gente. Los conquistadores se sentían superiores a los pueblos amerindios y despreciaron sus costumbres, su organización, sus tecnologías, su arte, su idioma, su cosmovisión e ignoraron sus culturas diferentes. *“Como todos los pueblos que dominan a otros, a llegar a nuestro continente los españoles y portugueses nos impusieron su idioma, cultura, nos esclavizaron y nos mataron. Con su llegada nos trajeron epidemias que diezmaron y aniquilaron a pueblos enteros”*

⁴¹ Icaros son cantos poderosos que se usan como *„herramientas terapéuticas que ayudan a combatir muchos problemas. Se considera que toda la naturaleza tiene poder y el icaro nos conecta con estas fuerzas y través de sus sonidos”* [Eddowes et al. 2006: 44].

[García Tomás 1994: 109]. Los españoles implantaron un sistema mercantilista, sostenido por la minería del oro y de la plata. En la búsqueda del legendario imperio El Dorado ingresaron a la selva. En 1539 Alonso de Alvarado fundó la ciudad de Moyobamba en el norte de la ceja de selva y en 1618 Diego Vaca de Vega fundó la ciudad de Borja en el Alto Marañón. *“A la fundación de ciudades siguió el establecimiento del sistema de encomiendas que consistía en 'encomendar' una cantidad de indígenas a un español, para que los cristianizara, a cambio de lo cual el 'encomendero' recibía un tributo (en especies o en metal precioso) de parte de los 'encomendados'. Para ello el encomendero contrataba un religioso que se encargaba de la 'evangelización' y un grupo de colaboradores del tributo”* [Huertas 2007: 28]. En esta época comenzaron las correrías y la captura de indígenas y el territorio de los Kampu Piyawi – aportado con baja densidad de población y sin recursos de valor por una economía minero-extractiva - se convirtió en un lugar de un posible refugio para los capturados. Las huidas hacia las tierras bajas significaron una quiebra de las redes de interacción anteriores. Huertas [2007: 31] describe que esta migración a la zona de la selva baja ya ocupada por otros pueblos resultó en presiones sobre el territorio que generó nuevos conflictos interétnicos o intensificaron los pre-existentes. Sin embargo los Kampu Piyawi (Shawi) mantuvieron una relación en secreto con los indígenas de Moyobamba y Lamas. Chantre y Herrera [1901: 30⁴² en Fuentes: 1988:16] reportan lo siguiente: *“Preveníanse ... de herramientas, venenos y vestidos de los indios que vivían en Moyobamba y en la ciudad de Lamas, y como veían el trato a su parecer duro que les daban los españoles y mestizos de estas ciudades, ocupándoles en el cultivo de sus campos y en el servicio continuo de sus casas, pareció poco apreciable a los Cavapanas el modo de vida de sus amigos, y procuraban no dejar ver ni dar señales por donde pudiesen ser descubiertos.”* Finales del siglo XVII las encomiendas entraron en crisis. Había epidemias y levantamientos de parte de los indígenas y los curas denunciaron a los encomenderos por el maltrato de los indígenas cuando relevaron que la verdadera intención no era la evangelización sino la esclavitud.

Con la entrada de los misioneros jesuitas al partir de 1638 hasta 1768 se estableció un contacto permanente entre los Kampu Piyawi y los españoles [Fuentes 1988: 17]. En estos tiempos los Kampu Piyawi (Shawi) vivían dispersos y retirados en los cerros para escapar de las correrías lo que dificultó el trabajo de los misioneros. El misionero jesuita Francisco de Figueroa [1986 en Huertas 2007: 29] señala: *“El embaraço mayor que ay es el ser algunas naciones muy pequeñas y vivir en partes tan inhabitables y remotas para la comunicación, que no es posible humanamente puedan vivir en ellas sacerdotes. Assí, á más no poder, se ha de procurar sacar los tales indios á donde*

⁴² Chantre y Herrera (1901): Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español. 1637 -1767. Madrid.

pueden morar doctrina y comunicación, y ser corregidos y dirigidos por la justicia, sin la qual no se entablará.” Así fue que los misioneros jesuitas juntaron a los indígenas de distintos grupos étnicos en 'reducciones' a las orillas de los ríos para su evangelización. “*Esta localización también colocó a los indígenas en las orillas de los ríos que eran las zonas de mayor dinamismo económico, envolviéndolos en esta dinámica*” [Huertas 2007: 31].

Año	Ubicación	Nombre	Grupos étnicos
1652	Río Parapapura	'Nuestra Señora de Loreto de Parapapura'	Kampu Piyawi, Jeberos (Shiwilu), Muniches.
1678	Río Sillay	'Presentación de Chayabitas'	Kampu Piyawi, Maynas del Lago Rimachi (posiblemente Kandoshis y Jíbaros).
1691	Río Cahuapanas	'Concepción de Cahuapanas'	Kampu Piyawi

Tabla 3: Las reducciones de los Kampu Piyawi. Fuente: [Aldo Fuentes 1988: 1].

El sistema económico y socio-político que implementaron los jesuitas tuvo efectos importantes sobre la organización tradicional. Muchos de estos elementos se mantuvieron hasta hoy día. Las reducciones estaban bajo la autoridad del Gobernador de Borja que dependía de la Real Audiencia de Quito. Pero, contrario a las encomiendas, los indígenas formaron una parte activa dentro del sistema político. Bajo la autoridad central del misionero tenían sus propias autoridades civiles y eclesiásticas. Cada comunidad tenía un gobernador indígena vitalicio. Este ‘curaca’ fue nombrado por el padre y ratificado por el Gobernador de Borja “... probablemente teniendo en cuenta los criterios locales de prestigio e influencia. [...] El curaca tenía subordinada a su autoridad a la policía (alguacil) encargada de vigilar el cumplimiento de sus mandatos y controlar que se respetara el ‘orden’ misional” [Fuentes 1988: 103 - 104]. El curaca junto con dos alcaldes y algunos regidores formaron un cabildo. “Cada alcalde tenía su vara, insignia de su mando, la cual recibía del sacerdote en una ceremonia al comienzo del año. Los regidores eran los ayudantes del alcalde. El sacerdote nombraba directamente a unos fiscales y sacristanes. Los fiscales estaban encargados de los asuntos religiosos como la asistencia a las clases de doctrina, avisaban al sacerdote cuando había enfermos en la Comunidad y controlaban el trabajo de los alcaldes” [Chantre y Herrera 1901 en: García Tomás 1994: 113]. La sustitución del sacerdote en caso de ausencia facilitó una re-interpretación e integración de elementos tradicionales en la religión católica lo que ayudó a conservar su identidad cultural. Hoy día las fiestas católicas forman un parte importante de la identidad cultural de los Kampu Piyawi. Como ultimo se estableció una ‘milicia’ nativa. Esta milicia sirvió para “expediciones destinadas a reducir a otros grupos indígenas que permanecían infieles” [Fuentes 1988:104] y contener las invasiones de los portugueses. La introducción de herramientas de hierro

como el machete y el hacha constituyeron un gran ahorro de tiempo para preparar la chacra, talar árboles o confeccionar canoas. Según García Tomás [1994:114] los jesuitas organizaron cada año una excursión a Quito, Moyobamba y Lamas para vender vainilla, resina y cera blanca y en cambio comprar herramientas y ropa. Posiblemente fue entonces que se ha introducido la blusa tradicional de las mujeres Kampu Piyawi. La convivencia con distintos grupos



Foto 5: El vestido tradicional de las mujeres Kampu Piyawi. Llevan una falda de algodón (pampanilla) que está decorada con la pretina, una blusa confeccionada con tela sintética, collares de perlas y semillas, las manos y la cara pintada con huito y lápiz y el cabello decoran con bombos de lana (). Fuente: Roth 2007.

étnicos resultó en un re-establecimiento de redes de intercambios y alianzas entre los pueblos misionales que permitió la posible creación de una identidad intercultural. “Según los misioneros del siglo XVIII, los shawi y los shiwilus – también de la familia lingüística de Cahuapanas – se comunicaban con facilidad, lo que no ocurre en la actualidad” [Eddowes Villaran et al. 2006:32]. En la región del río Parapapura se ha introducido el quechua como lengua general para un mejor entendimiento entre los indígenas y los misioneros [Regan 1993: 36 en: Huertas 2007: 30]. Según la antropóloga Nancy Ochoa el quechua se ha impuesto como medio de comunicación entre los indígenas de la selva y los campesinos de los Andes. “Los Chayahuita estuvieron obligados de aprender dicha lengua, lo cual les permitió incorporar algunos elementos de la cosmología andina” [1990: 15]. Con la expulsión de los jesuitas en 1767, la mayoría de la población abandonó las misiones. Varias epidemias han diezmando la población. Ante el avance portugués se creó la Comandancia Militar de Mainas, y las guarniciones militares se mantuvieron al servicio de los indígenas. “En este período, los shawis trabajaron como cargadores y canoeros, encargándose del transporte de los bienes que circulaban entre la Selva Baja y la región de San Martín” [Eddowes Villaran et al. 2006:32]. A lo largo del siglo XIX los gobernadores de Borja y Moyobamba siguieron tratando de incorporar a los indígenas en su sistema económico por todos los medios.

5.3.2 El gran saqueo de la selva y la evangelización moderna

Con la independencia del Perú en 1824 el gobierno promulgó nuevas leyes y decretos a favor de los indígenas, pero en la práctica nunca llegaron a ser implementados en la selva. Con el 'auge de caucho' del 1880 al 1914 empezó la aceleración de una tendencia general de penetración capitalista y del gran saqueo de los recursos de la Amazonia que sigue hasta hoy día. Desde fines del siglo XIX hasta mediados del XX los Kampu Piyawi vivieron en los fundos de patrones donde servían como manos de obra barata para la extracción de caucho, shiringa, leche caspi, manteca de la vaca marina y pieles de animales al principio, barbasco y madera fina después. Los Kampu Piyawi, igual que otros indígenas, fueron forzados a trabajar por los caucheros. Las correrías se intensificaron invadiendo asentamientos de indígenas y llegando a los lugares más remotos donde los Kampu Piyawi anteriormente se habían refugiado para escapar de los encomenderos. Los que pudieran, escaparon al monte. *“En 1903 el proceso de desmembración de los pueblos nativos había llegado al máximo. Santa María de Cahuapanas estaba desierta y la mayoría de los caseríos estaban semiabandonados, algunos de ellos habitados solamente por mujeres, pues los hombres habían sido llevados a trabajar en el caucho”* [Fuentes 1988: 44]. Los misioneros fueron los únicos en defender a los indígenas y denunciaron el maltrato de los caucheros. 1890 Padre Tovía describe la situación en su informe al gobierno:

“Las escenas de violencia y crímenes consiguientes a esta infame piratería son solo comparable con las que tenían lugar en Africa con los negros. Los infelices indios son perseguidos, muertos unos y cautivos otros. [...] La situación de estos hoy es en extremo desesperada, pues cualquier que sea su condición, ya sean beliciosos, ya sean pacíficos, siempre tienen que ser muertos y esclavos. Si son beliciosos y tratan de defender su territorio contra los caucheros, son sacrificados sin piedad, porque ¿que resistencia pueden ofrecer con sus lanzas de chonta a los caucheros armados de Winchesters?” [Padre Tovía 1890 en García Tomás 1994: 132].

Con la presencia de patrones se estableció un sistema de trabajo basado en transacciones comerciales basadas en un proceso de 'habilitación-trueque-enganche'. Los patrones entregaron herramientas, armas y vestidos por adelantado a cambio de trabajo y productos comerciales del bosque. *“Algunos testimonios revelan que este tipo de comercio era forzado porque los patrones prohibían salir de su territorio sin antes solicitar permiso”* [Ochoa: 1990: 17]. Las deudas ascendían hasta 1500, a veces 2000 soles. Eran montos altos que los 'peones' nunca llegaron a pagarlos y los legaron a sus hijos. Un comunero de Santa María de Cahuapanas trae a la memoria las historias de esta época:

“Si. Había los patrones. Existían. Trabajaron en shiringa, jebe, leche caspi, balata, cuero de

lobo marino. Todo esto han comprado los patrones. Ya han pagado lo que debían a los patrones. Lo han cancelado todo. Ahorita ya no debe nadie ya. Yo he trabajado para comprar esta escopeta. Pagaron 8 soles. Primero 4 soles diarios y ha llegado hasta 10 soles. ¡Era tiempo de esclavitud, bastante! Siempre nos daban maíz molido con azúcar para trabajar. Trabajamos hasta el medio día y luego hasta las 5pm. Ernesto Pinedo y Alfonso Valcárcel. Ellos han trabajado primero por acá. Después había otros, los que regateaban. Trabajaban con barbasco, balata, cuero. Cuando mataba un lobo marino pagaron 4000 soles. Ahora ya no hay lobo marino, ya no hay nutria. Los patrones se fueron cuando ya vencieron las hermanas. Duplicado hacen pagar. Ahora estamos libres. Independientes. Cuando trabaja, trabaja. Cuando vende, vende. Así es ahorita. Cuando hacemos una choza, trabajamos, comemos, criamos animales, y luego a veces vender. Eso...” [Comunero de Sta. Maria de Cahuapanas].

Los patrones por mayoría vinieron desde Iquitos y residían más o menos permanentemente en la comunidad. Luis Huansi, el coordinador indígena de Terra Nuova, explica: “*La mayoría de los comuneros en Sta. María hablan castellano, pero también shawi. Es que son hijos de patrones que se casaron con una indígena. Ellos llevan los nombres de Rojas, Cruz, Hidalgo, Sánchez, Escobedo, Pinedo*” [Luis Huansi 2007: 4]. Aparte de la lengua también se difundieron productos manufacturados como ropa, telas y ollas de aluminio. Pero por las malas condiciones económicas solo se reemplaza parcialmente los productos artesanos, tradicionales. Según Aldo Fuentes “*se da una gradiente en la 'aculturación' relativa de unas comunidades con respecto a otros*” [Fuentes: 1988: 35]. A pesar de esta profunda intervención en su economía, los Kampu Piyawi mantuvieron la organización económica indígena tradicional aunque en un marco de subsistencia y subordinado. Esto permitió la conservación de su identidad cultural. Los patrones facilitaron el ingreso de otras personas foráneas como peones y a su vez se vincularon con los Kampu Piyawi formando familias. La resistencia del pueblo Kampu Piyawi también se muestra en la socialización de estos mestizos. Luis Huansi subraya: “*Los mestizos que se mezclaron con indígenas, ya se sienten shawis*” [Luis Huansi 2007: 11]. Fuentes explica: “*Si hasta ahora fue posible un cierto equilibrio entre la estructura tradicional y los elementos extraños a ella, esto se debió en parte a que luego del período inicial de evangelización, la sociedad dominante estuvo menos interesada en las almas que en los brazos y el trabajo nativo*” [Fuentes 1988: 210].

La retirada de los patrones a principios de los años 60 tiene que ver con varios factores. El uso no sostenible de los recursos naturales resultó en la desaparición de muchas especies del bosque como la caoba, el cedro, la vaca marina, el lobo de río y la nutria. Las plantaciones de barbasco conducían a una degradación amplia de tierras. Al mismo tiempo ha caído el precio de barbasco en el mercado

internacional por la sustitución del DDT. En el momento de esta crisis entraron los misioneros⁴³ a la zona de los Kampu Piyawi para su conversión al cristianismo y la integración en el mundo 'desarrollado'. Para ello la liberación de los indígenas de sus dependencias esclavizadoras ha sido primordial porque minorías suprimidas no son capaces de mantener un diálogo y por ende no pueden comprender el evangélico como mensaje de la justicia de Jesús Cristo [Hartmann 1989: 381]. Por consiguiente las organizaciones misioneras liberaron los Kampu Piyawi de la servidumbre, pero mantenían el control político e ideológico. Así profundo como la presencia de los patrones ha erosionado el medio ambiente, las misioneras han erosionado la identidad cultural de los Kampu Piyawi.

“En nombre de dios se prohibieron costumbres nativas, como la de tomar masato, bailar durante la celebración de fiestas, o comer ciertas carnes ya sean estas del monte o de crianza (esta última prohibición ha sido introducida por los adventistas que consideran impuros los animales que pisan el terreno), perjudicando la identidad étnica del grupo. Los agentes pastorales católicos han actuado en forma más suave y respetuosa en cuanto al aspecto cultural. Sin embargo ellos como los protestantes, han querido imponer, no siempre con éxito, valores morales como monogamia, el instituto del matrimonio religioso, la prohibición de relaciones sexuales pre-matrimoniales y del control de la natalidad, que mal se adaptan a la cosmovisión de las naciones amazónicas”[Dradi 1999: 41].

Esta actitud etnocentrista aceleró el proceso de negación de los valores propios de la cultura Kampu Piyawi que afectó profundamente la autoestima y por ende su identidad cultural. Sin embargo - o justamente por este 'exitoso' trabajo de asimilación - las misioneras gozan de crédito en las comunidades. Son celebrados como las liberadoras de la esclavitud de los patrones que mejoraron la cualidad de vida introduciendo la educación formal, postas sanitarias y posibilitaron el proceso de de titulación de tierra. El comunero de Sta. María de Cahuapanas comenta lo siguiente:

“Los patrones tenían un enfrentamiento con las [organizaciones] misioneras. Es que los patrones no quisieron salir. Entonces las misioneras han tenido que aclarar la situación que ellos realmente explotan a la gente demasiado. El viejo [padre] trabajaba y moría y después el hijo tuvo que pagar la cuenta. Y nunca, nunca pagaron la cuenta. Así era. Las misioneras han venido para calmar a la gente y ayudar. Dijeron: 'Ustedes ya no deben. Demasiado estaban cobrando los patrones.' La gente quedó libre” [Jesús 2007: 90].

Los Kampu Piyawi se sometieron a la doctrina de las misioneras por chantajes consistentes en

⁴³ En Sta. María de Cahuapanas se establecieron las misioneras católicas de la 'Compañía Misionera Sagrado Corazón de Jesús', mientras que mas arriba en Kaupan llegaron los adventistas, un grupo de Pentecostés, y en el río Sillay evangelistas y el Instituto Lingüista de Verano.

ofrecer bienes y favores en cambio a su sumisión total. Regalaron ropa, así que las mujeres ya no sembraron algodón y se ha perdido la técnica de confeccionar, regalaron ollas de aluminio y recipientes de plástico que sustituyeron la cerámica y capacitaron a los comuneros en educación y sanidad que ignora los conocimientos endógenos. Pero desde el punto de vista de los comuneros las monjas no les chantajearon para misionarlas y son gozan de la fama de ser buenas por sí.

“En el 68 me encuentro con los lingüistas del instituto. Entonces me invitan ellos para un estudio en Pucallpa. En 69 regresé nuevamente a la comunidad para organizar la cuestión de escuelas. Las misioneras estaban acá. El instituto solo estaba en el Sillay. Ellos bajaban, salían, saludaban y paseaban y a veces llevaron un mensaje, una buena palabra de dios, evangélica. Las misioneras son buenas y de nuevo regresaban a otros lugares. Venían a visitar. Apoyaron bastantes jóvenes, señoritas para docentes bilingües. De esa manera, en la zona de Sillay ya hay escuela. Gracias al instituto, sin ellos no lo habría” [Jesús 2007: 90].

Como explica Jesús la palabra de dios es como un regalo más y no el precio que tuvieron que pagar para la liberación de los patrones, la educación o el suministro con ropa y otros bienes.

Para la evangelización, los misioneros organizaron los Kampu Piyawi en comunidades que hoy día son las comunidades nativas. En el centro de estos pueblos se encuentra la iglesia, la escuela y la posta médica, la casa del profesor y el huerto escolar y alrededor las casas familiares. En algunos pueblos como Palmiche o Kaupan tienen como centro la pista de aterrizaje. Los misioneros intensificaban la siembra de arroz para su comercialización que se vendían en regatones, comerciantes fluviales. Con los regatones se introdujo el sistema monetario a las comunidades. En los pocos años de presencia de los misioneros los Kampu Piyawi han perdido una gran parte de sus conocimientos tradicionales endógenos y se hicieron dependientes del mercado, se sometieron a los valores del mundo occidental, avergonzándose de su propia cultura sin poder integrarse como un miembro con los mismos derechos.

Época de comercialización	Producto	Comentario
1880 - 1914	Shiringa Jebe fino 'Hevea brasiliensis'	Se producía latex de su savia. La concurrencia de la Asia y un decaída de la demanda hicieron caer los precios de la Chiringa.
A partir de 1914	Balata 'Manilkara bidentata'	Se producía latex de su savia.
	Leche Caspi 'Cauma macrocarpa'	Se producía latex de su savia.
	Animales del monte	Se comercializaba las pieles de animales.
	Vaca marina 'Trichechus inunguis'	Se usaba su manteca en la cosmética y la mecánica.
	Resina y aceites naturales	
	Tortugas	Se usaba su manteca y sus huevos
	Zarzaparrilla 'Similax officinalis'	
	Carne y pescado salado	Se ha comercializado para la venta en los centros urbanos.
1934 - 1960	Barbasco 'Lonchocarpus nicou'	Se usaba como insecticida y fue substituido del DDT
A partir de 1945	Arroz	Fue introducido por los patrones entre 1940-1945 y luego promovido por las misioneras.
A partir de 1960	Caoba Aguano 'Swietenia macrophylla'	Los madereros entran ilegal con motosierras o negocian con los líderes de la comunidad un precio por debajo del valor.
	Cedro rojo y blanco 'Cadrela odorata' y 'Caderala hisilits'	
	Otros maderas finas	

Tabla 4: Los productos comercializados por los patrones según las épocas. Elaboración propia.

5.3.3 La política de la protección de minorías y las organizaciones indígenas

En el año 1974 el general Juan Velasco Alvarado dicta el Decreto Legislativo 20653, Ley de Comunidades Nativas de Desarrollo Agrario de las Regiones de la Selva y Ceja de Selva.

“A través de éste se crea la figura de la comunidad nativa (atomizando a los pueblos indígenas, a la cual se reconoce existencia legal, personería jurídica y derechos de propiedad sobre las tierras comunales; se garantiza la inalienabilidad, inembargabilidad e imprescriptibilidad de las tierras comunales y su carácter colectivo y reconoce las zonas de múltiples usos como parte del territorio de la comunidad” [Huertas 2007: 17].

Los títulos de propiedad siempre de alguna manera eran parte de la legislación, pero nunca se implementaron en la práctica hasta que los misioneros intercedieron a favor de la defensa de los territorios de los indígenas. Sin embargo no incluyeron la participación de los indígenas en la

configuración de la ley con la consecuencia que la política de protección de 'minorías' no logró satisfacer las necesidades de los indígenas. Las titulaciones se dan por comunidad y fijan una vez más el sedentarismo en comunidades concentradas. El sedentarismo conlleva problemas de abastecimiento alimentario de los comuneros. Primero porque no tienen espacio suficientes para realizar la rotación cíclica de las tierras destinadas al cultivo lo que conduce a la degradación del suelo y segundo por una ulterior disminución de la fauna íctica y terrestre [Dradi 1989: 43]. El hecho que las poblaciones concentradas en CC.NN. están aumentando agudiza la presión sobre el territorio y requiere una ampliación permanente de su territorios que resulta en disputas entre CC.NN. Según el pronunciamiento de la Asociación Interétnico de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESEP) *“las autoridades del Ministerio de Agricultura y de otras instancias del gobierno han abandonado la tarea de titulación de tierra de comunidades nativas, a pesar de las solicitudes y exigencias de hace mucho años”* [AIDSESEP 2004]. La finalidad de la ley es *“establecer una estructura agraria que contribuya al desarrollo integral de las Regiones de Selva y Ceja de Selva, a fin de que su población alcance niveles de vida compatibles con la dignidad de la persona humana”* (Art. 1º). Entonces el concepto de las titulaciones nace de una concepción del territorio con un bias económico y organiza los Kampu Piyawi en *“islas rodeadas de colonos y hacendados”* [Chirif 2007 en Huertas 2007: 15]. Según la cosmovisión de los Kampu Piyawi la concepción del territorio es más holístico y no se limita en lo económico. *“El territorio trasciende los límites de las CC.NN. e integra los espacios no titulados con los que consideran que mantienen una pertenencia mutua”* [Huertas 2007: 35]. Isabel Duran Fons, una experta en asuntos indígenas, acentúa: *“Entonces la cuestión del territorio es muy importante para todo lo que es indígena. A mi me impresionó mucho que me dijeron que para los indígenas la tierra es mucho mas que una madre, por que la madre se muere y se va, pero la tierra permanece. Entonces la tierra es muy importante para ellos y la territorialidad es el tema central para ellos, los indígenas”* [Duran Fons 2007: 030].

Un problema central de la territorialidad es el tema del subsuelo. El estado titula el suelo, pero no el subsuelo donde se encuentra el petróleo. Desde el año 2005 todo el distrito de Cahuapanas forma parte de un lote de petrolero que el estado ha concedido a la empresa Repsol Exploración, Sucursal del Perú. El lote 109 se encuentra ubicado en la parte noreste de la Cuenca Marañón con una extensión de 899'754 has.

“El contrato tiene una duración de 30 años para petróleo y 40 años para gas. El programa mínimo de trabajo para la exploración consistirá en realizar estudios de Geología y reprocesamiento e interpretación de 500 Km. de líneas sísmicas 2D o ejecutar 30 unidades de trabajo exploratorio; registrar e interpretar 300 Km. de líneas sísmicas 2D o ejecutar 300

unidades de trabajo exploratorio; perforar tres pozos exploratorios o ejecutar actividades exploratorias equivalentes en unidades de trabajo exploratorio“[Petroperu 2005].

Las consecuencias son fatales: derrames de petróleo contamina el agua con metales pesados que entran la cadena alimenticia y afecta seriamente la salud de los pueblos. El beneficio se lleva la empresa internacional y los aportes al bienestar de la región es mínima. Fuentes explica:

“El canon petrolero⁴⁴, el poco que tiene esta comunidad [San Lorenzo] es por que estaban los petroleros. Había beneficios, pero no gratuitos. Era una lucha durante mucho tiempo. Hubo huelgas. Pero no es todo que se podría tener, quizás. Hasta ahora no se ha manejado bien. El municipio no impone ni una ley. El municipio tiene plata, pero... hay problemas. También hay corrupción. Falta de capacidad de administración y gestión. Si sería del estado, tal vez habría más ventajas, pero no estoy seguro. Obviamente son ellos que invierten que se llevan el beneficio, por que nadie invierta donde no hay nada” [Fuentes 2007: 51].

Los planes nacionales del Perú se inspiran en el positivismo que se caracteriza por su eurocentrismo que impulsa los intentos de asimilar a los pueblos indígenas en el sistema moderno. La fe que solo la técnica y la ciencia moderna conduce al ‘desarrollo’ que comparte la mayoría de los mestizos y muchos indígenas demuestra la sobre-estimación de la cultura moderna y la sub-estimación de la cultura indígena y la poca auto-reflexión sobre su propia cultura que impide un diálogo equitativo entre las culturas y el despliegue del potencial endógeno de innovaciones de los indígenas. La acusación del actual presidente, Alan García, de ser ‘perros hortelanos’⁴⁵ demuestra un ejemplo del menosprecio de las culturas indígenas y el equilibrio del sistema ecológico de la Amazonia.

La ratificación del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) por parte del estado peruano se les reconocen a las comunidades nativas el derecho de la participación y consulta previa cuando se trata de utilizar los recursos naturales, su derecho a la participación en los beneficios que reporten tales actividades y su derecho a recibir indemnización por cualquier daño que pudiera sufrir como resultado de esas actividades [CIDH 2000]. Sin embargo, la nueva constitución del año 1995 promulga la ley 26505 'Ley de Inversión Privada en el desarrollo de las Actividades Económicas en la Tierras del Territorio Nacional y de las Comunidades Campesinas y Nativas' que vulnera los pilares del convenio 169: el respeto a su cultura, religión, organización social y económica; y en particular, que es el derecho a ser consultados y a participar, como tales, en

⁴⁴ El departamento de Loreto recibe cada año 50 millones de dólares del canon petrolero para los municipios locales que corresponde a la ganancia de medio mes de la industria petrolera [

⁴⁵ 'El perro del hortelano' es una fábula popular del Perú en lo cual los perros del hortelano vigilan las frutas sin comerlas ellos mismos y espantan con sus su ladrido los que quieren aprovecharlo. García usó la fábula como parábola para achacar la culpa del subdesarrollo del país a los indígenas y campesinos en asociación con las ecologistas [El Comercio 28.10.2007: 1]

los asuntos propios que los afecten. Para que una empresa pueda entrar a la comunidad nativa se requiere que dos tercios de los miembros de la Comunidad reunidas en la Asamblea General [CIDH 2000] esté de acuerdo. Lo que considera las actividades de las empresas petroleras, los indígenas están muy bien informados sobre las consecuencias y defienden su territorio como muestra el discurso de esta autoridad indígena:

“No los dejamos entrar a los petroleros porque contaminan el ambiente. Por ejemplo por la parte donde de los Achuar [pueblo indígena]. Ellos siempre nos dicen que por favor no aceptemos a los petroleros porque nosotros antes no sabíamos. Por eso hemos permitido a los petroleros y ahora esta contaminado todo. Terreno, agua y todos los animales. Cuando comemos, nos da diarrea, vómitos, niños mueren y adultos mueren. No tenemos vida. De esta manera ahora que ha contaminado todo, como vamos a vivir ahora? [...] No queremos que a nosotros pase lo mismo como ha pasado a los Achuar. Queremos mantener nuestra naturaleza. Queremos que los niños jueguen, nadan con tranquilidad en el río, que no se enfermen. Queremos que el estado nos respete como nosotros respetemos al estado” [Autoridad indígena 2007].

Mucho más fácil es la entrada para madereros. Puesto que las comunidades todavía disponen de madera fina están siendo seducidos a venderlos a los madereros a cambio de una mercadería, un pequeño proyecto o dinero⁴⁶. “A la usanza de hace siglos, los madereros ingresan a las comunidades, ofrecen bienes como equipos de sonido y motosierras a algunos dirigentes a cambio de la madera, y proceden a extraerla por montos superiores a lo invertido [en los aparatos respectivos]” [Huertas 2007: 66] A parte de los impactos ambientales se reportan abusos contra mujeres y la corrupción de algunos autoridades. Con excepción de las empresas extractivas y su promoción estatal exista la unanimidad que la industria extractivas constituye la amenaza principal para el medio ambiente y los pueblos indígenas.

En los años 70 se ha intensificado la corriente internacional de apoyo a la protección de la selva y sus pobladores indígenas que daban pie a la organización del movimiento indígena amazónica para reclamar y defender “sus derechos individuales y colectivos, la no discriminación, la equidad de género, el respeto a la cultura, cosmovisión, historia, identidad e idioma, además de promover el desarrollo integra, humano y sustentable de los pueblos indígenas” [AIDSESEP: 2004]. En 1984 se

⁴⁶ Roger Rumrill [2007: 6] describe la estafa a los comuneros: “Los extractores ilegales pagan a los indígenas por un metro cúbico de caoba un promedio de 100 soles peruanos, es decir aproximadamente 30 dólares. Este metro cúbico de caoba transformado en muebles en Estados Unidos produce aproximadamente 100 mil dólares.” Oficialmente se necesita un permiso de Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA) para su venta fuera de las CC.NN., pero fraude y corrupción imposibilitan la protección. En una entrevista con El Comercio Antonio Brack expresa que INRENA no tiene autoridad ni moralidad [El Comercio 30.07.2007: a9].

fundó la 'Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana' (AIDSESEP), la organización nacional que se asienta en 6 organismos descentralizado ubicados en el norte, centro y sur del Perú y 57 federaciones y organizaciones territoriales, que representan a las 1350 CC.NN. donde viven 350'000 hombres y mujeres indígenas, agrupados en 16 familias lingüísticas [<http://www.aidesep.org.pe/index.php?id=2>. Acceso 24.05.07]. A través de sus programas se estableció por primera vez una relación más equitativa entre representantes de los pueblos indígenas de la Amazonia e instituciones estatales. De esta manera hay una colaboración entre el 'Programa de Federaciones de Maestros Bilingües Interculturales de la Amazonia Peruana (FORMABIP) y el Ministerio de Educación, el 'centro de información y planificación territorial AIDSESEP' (CIPTA) que mantiene relaciones con el Ministerio de Agricultura para efectuar los procesos de titulaciones y con el Instituto Nacional de Estadísticas e Información (INEI) para el Programa del Registro Civiles [AIDSESEP 2004].

5.3.4 La relación interétnica entre los Kampu Piyawi y los Awajun

En el distrito de Cahuapanas viven las dos entnia Kampu Pyawi y Awajun. Mientras que los Kampu Piyawi viven a lo largo del río Sillay y Cahuapanas, los Awajun se establecieron en las cabeceras

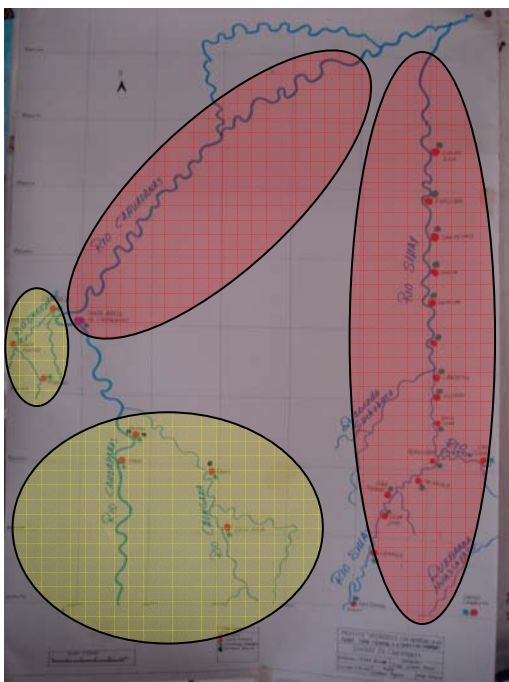


Ilustración 10: El distrito de Cahuapanas con los asentamientos Kampu Piyawi en rojo y Awajun en amarillo. Fuente: Elaboración propia.

del río Cahuapanas, en el río Caincana y en los ríos Unguyacu y sus afluentes. Desde la expansión de los Awajun sobre el territorio tradicional de los Kampu Piyawi entre los fines del siglo 19 y los principios del siglo 20 la convivencia entre las dos etnias esta caracterizado por conflictos belicosos [Fuentes 1988: 40]. Aparte de correrías armas, los conflictos se gestaron al nivel espiritual. Roberto Sixto Saurin Púa, pintor y experta en historia y tradiciones indígenas de los Kampu Piyawi, explica: “Se conoce los shawi como guerreros espirituales. Ellos no hacen guerra con armas, no se enfrentan cuerpo a cuerpo. Ellos lo hacen mediante sueños y visiones de ayahuasca⁴⁷.”

Eso no se relaciona con brujería porque si alguien te hace brujería no sabes quien es, pero en este caso el enemigo sabe perfectamente de quien es. El máximo líder de un pueblo le dice al otro

⁴⁷ “El ayahuasca (soga de muerte) es un bejuco de cuya corteza, tras prolongada cocción se extrae una tisana de color café claro, que toxifica directamente el sensorio y produce sueños alucinatorios” [Villarejo 1988: 246].

máximo líder del otro pueblo que debe rendirse dentro de 24 horas y sino le van a matar” [Saurin 2007: 37]. Estas guerras espirituales constituyen una de las razones porque hoy día ya no se toma ayahuasca en público y los curanderos en el distrito de Cahuapanas viven escondidos. Pero los movimientos sociales para la defensa de los derechos de los indígenas lograron pacificar las dos etnias por que se ubican en la misma posición estructural subordinada. Por consiguientes los problemas interétnicos han perdido importancia frente a las amenazas de la sociedad dominante [Fuente 1988: 41].

5.4 La comunidad nativa de Santa María de Cahuapanas

En este capítulo se describe la demografía, la organización política, la infraestructura y los servicios públicos de Santa María de Cahuapanas. Estos elementos constituyen factores de limitaciones y de potenciales para el desarrollo de las innovaciones locales.

5.4.1 La demografía

Sta. María de Cahuapanas es la capital del distrito y cuenta como pueblo urbano [Huertas 2007: Mapa N° 4]. Según los datos del Ministerio de Salud⁴⁸, Sta. María de Cahuapanas tiene una población de 1301 habitantes para el año 2007. Aunque se trata de una aproximación y la población real debe estar por encima de esta cifra, el histograma ilustra la forma piramidal⁴⁹ de la distribución por edad de la población lo cual demuestra que se trata de una población predominantemente joven. 47, 27 por ciento de la misma es menor de 20 años, en tanto que el porcentaje de los que tienen más que 64 años, llega sólo al 3,6 por ciento. Según el censo nacional del año 1993 50,9 por ciento de los Kampu Piyawi tiene menos de 15 años [Eddowes Villarán et al. 2006: 30].

⁴⁸ Las estadísticas delegadas por la Dirección Regional de Loreto del Ministerio de Salud y ejecutados por la Unidad de Estadísticas Informática y Telecomunicación del Hospital 'San Gema' Yurimaguas son generados según DNI. Se sabe que no todos los comuneros están inscrito en el Registro Nacional de Identificación y Estado Civil y tampoco se reportan todas las disfunciones. Por consiguiente se supone que a verdadera pirámide esté más ancha en la base y más delgada en la punta. Esta suposición está sostenido por los datos del censo nacional del año 2003. Además se nota una repetición regular de cifras que sospecha una arbitrariedad. Sin embargo coinciden con los datos obtenidos del alcalde y del médico de Santa María de Cahuapanas y las observaciones propias.

⁴⁹ Los datos no diferencian el sexo, así que la ilustración solo demuestra solo la mitad de una pirámide que junta mujeres y hombres.

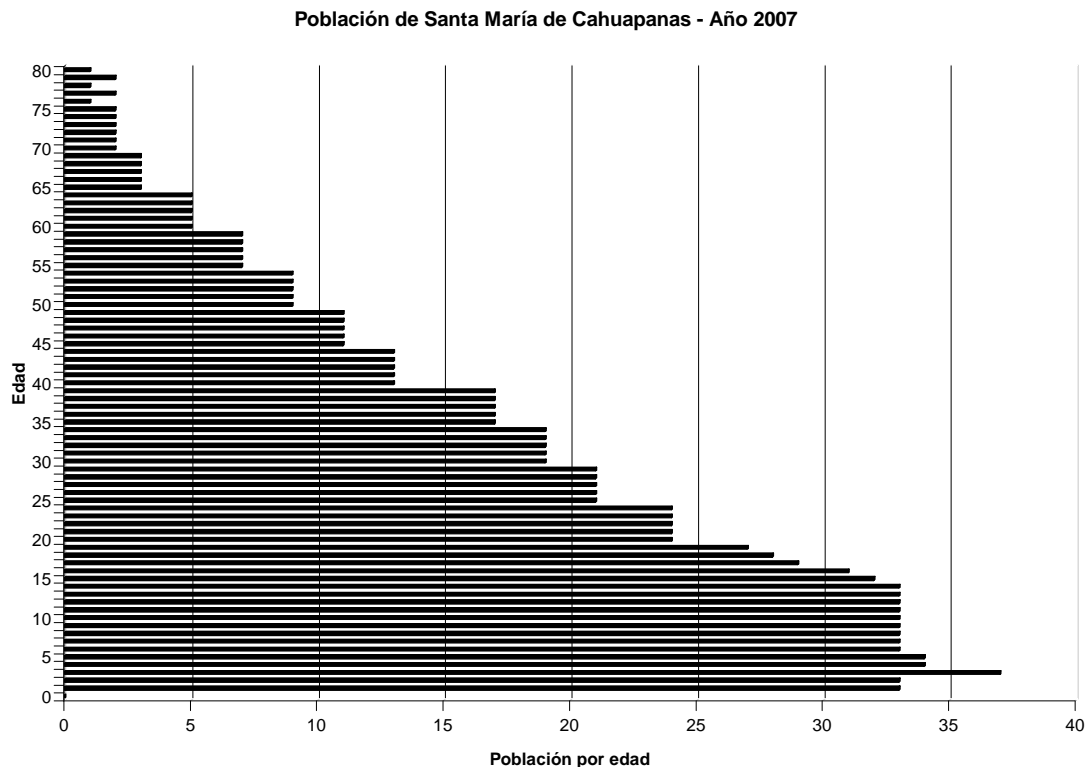


Ilustración 11: Histograma de la población de Santa María de Cahuapanas por edad. Fuente de datos: Ministerio de Salud, Dirección de Loreto, Hospital 'San Gema' Yurimaguas, datos según DNI, año 2007. Elaboración propia.

Esta base extendida se debe a la alta tasa de natalidad que está en ascendiente. Según los datos del Ministerio de Salud, la tasa de natalidad para el año 2007 asciende a 37,6 por mil habitantes y para el año 2008 se espera una tasa de 51,1 por mil habitantes. La alta tasa de natalidad va acompañada de una alta tasa de mortalidad a través de todas las edades. Según Denis Italo Valer, el actual médico de Sta. María de Cahuapanas, las causas por esta alta tasa de mortalidad se halla sobre todo en la desnutrición, malas prácticas de higiene y por falta de atención médica de emergencia.

5.4.2 La organización política

Con la promulgación del decreto ley 20653 y la relacionada titulación de la propiedad de tierra en el año 1979, la organización política en Santa María de Cahuapanas se ha reestructurado. Como comunidad legalmente reconocida por el estado del Perú se ha creado en un ente público que representa la comunidad en las gestiones estatales. Como capital del distrito, Sta. María de Cahuapanas es sede de la presidencia del alcalde distrital y del teniente alcalde. El alcalde distrital administra el presupuesto, gestiona con las entidades públicas y privadas, sobre todo para buscar el financiamiento. El teniente alcalde tiene la misma potestad de hacer la gestión y reemplaza al alcalde distrital en cuando está ausente y está encargado de organizar el trabajo comunal. El teniente alcalde junto con los cinco regidores forma una legislativa. El teniente alcalde de Sta. María

explica: *El alcalde nos informa y los regidores aprueban. Sabemos que los regidores... son como un congreso. Aprueban las normas o reglamentan algunas otras. La función de los regidores es fiscalizar las actividades que se están ejecutando en la comunidad - las funciones. Pero dentro de esta fiscalización cada regidor tiene sus propias comisiones*” [Ampush 2007: 145]. Según el teniente alcalde el gobernador distrital tiene la función de mantener el orden en las comunidades del distrito. Tiene que ver que no existe ningún acto ilícito o delito en las comunidades y defiende la integridad física de los seres humanos. Subordinado al gobernador distrital es el teniente gobernador que tiene el mando directo sobre la policía comunal que es un vestigio de los jesuitas. El juez de paz representa el poder judicial y actúa como intermediario.



Foto 6: El calabozo como un símbolo de la remanencia de la autojusticia de los Kampu Piyawi. Fuente: Roth 2007.

En Santa María aún permanecen en vigor las 'penas de calabozo' para delitos como adulterio, robos o peleas. Pero los cargos que tradicionalmente estaban ejecutados por el Apu, se han segmentados entre varias autoridades según modelo moderno. Aunque el Apu está honrado como líder tradicional y su opinión tiene una gran influencia sobre la actuación de los comuneros, ya no tiene el poder de ejecutar. Según el teniente alcalde el Apu *“es el papa del pueblo. El Apu está elegido dentro de la comunidad. El es autónomo en decidir en cualquier gestión que tenga, sea con las empresas privadas o públicas o instituciones que están dentro de su comunidad*” [Ampush 2007: 151]. Al mismo tiempo son los maestros que se han ganado un rol de autoridad y siempre forman parte en las reuniones de autoridades. *“Esto pudiera explicarse por el hecho de ser el maestro quien, en virtud de su preparación y dominio del castellano, tiene a su cargo parte del papel mediador con la sociedad mayor que antiguamente correspondía al curaca (Apu)”* [Fuentes 1988: 107]. Por fin es la Federación de Comunidades Nativas del Distrito de Cahuapanas (FECONADIC) que vela por la educación, la salud y la política, sobre todo lo que concierne la territorialidad y los

presidentes de los barrios, un vestigio de los Jesuitas, organizan fiestas y trabajos para el barrio.

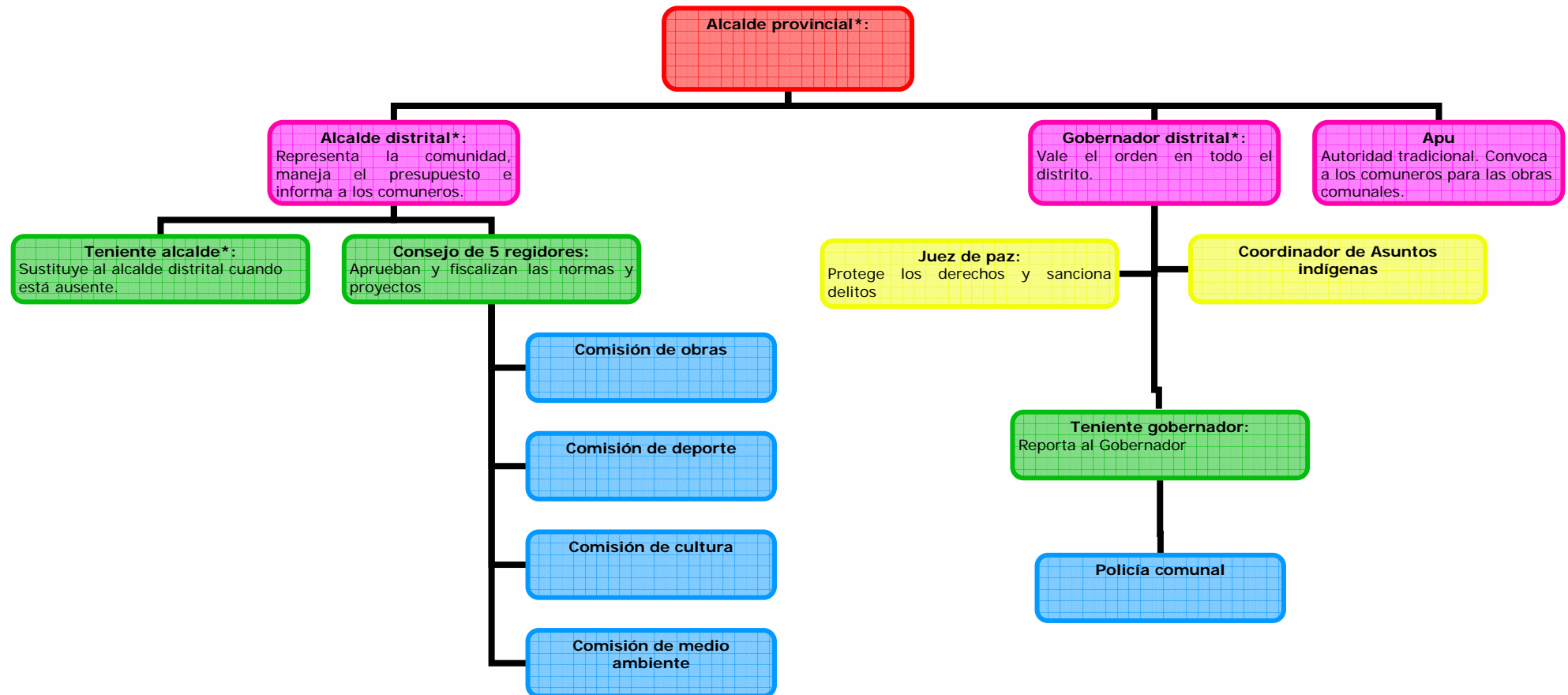
Las autoridades oficiales son elegidas en la Asamblea Generales donde puedan participar todos los comuneros activos. El Apu explica como eligen a las autoridades: *“No ven la edad, sino lo eligen según su capacidad que tenga para funcionar. Y los votantes desde 15 años ya son comuneros activos, pueden elegir a sus autoridades”* [Pinedo Escobedo 2007: 048]. La presidencia del Apu dura dos años, las policías se eligen por un año y los cargos como autoridades de la municipalidad se renuevan cada cuatro años.



Foto 7: La bandera del Perú trona sobre el municipio de Santa María de Cahuapanas. Fuente: Roth 2007.

Actualmente los cargos de las autoridades ya no están definidos claro y muchas veces se solapan. Además existe una desconfianza entre los comuneros y las autoridades estatales que ganan un sueldo elevado y que están ausentes por semanas y no traen ningún cambio visible para los comuneros. Duran Fons [2007 75]: *“Yo pienso que hay autoridades que si tienen el interés de buscar el desarrollo de su comunidad y creo que también hay comuneros que tienen la madurez de seguir en este proceso. Creo que hay otros autoridades que quieren hacer de su cargo una oportunidad personal y no una oportunidad al servicio de la comunidad”*. Pero los comuneros no se enteran que para gestionar un proyecto hace falta viajar a Yurimaguas por que no tienen la infraestructura en la comunidad. Según Duran Fons [2007:79] está situación de largas ausencias de las autoridades se podría mejorar si las oficinas de coordinación de estos distritos estuvieron en San Lorenzo y no en Yurimaguas. Pero para esto en San Lorenzo tiene que haber banco, teléfono y electricidad para poder tener Internet. La causa de esta desconfianza yace en la falta de comunicación que esta complicada más por falta de capacidad de interculturalidad entre los Awajun y los Kampu Piyawi.

Ilustración 12: La organización política oficial de Santa María de Cahuapanas. Los cargos marcados con estrellas (*) son cargos honorado del estado. Elaboración propia.



5.4.3 La infraestructura

Finales del los años 80 se ha introducido la 'política de cemento' en Santa María de Cahuapanas. Entre el año 1987 y 1990 se construyeron las escuelas, la municipalidad (ayuntamiento) y la posta médica, todo de cemento que los Kampu Piyawi denominan 'material noble'. Entre el año 1991 y 2007 se construyó una plaza de armas, una iglesia católica, un inicial, calles, la maloca para la recreación y la casa comunal para reuniones y fiestas y un tanque elevado para el suministro de agua. Se amplió la escuela, se construyó el estadio de fútbol, se instaló una central eléctrica, una antena para radiofonía, un teléfono satélite, una recepción de radio y la antena parabólica para recibir el programa internacional de televisión.



Foto 8: La plaza de armas de Sta. María de Cahuapanas de 'material noble' con la estatua de una mujer Kampu Piyawi en su traje tradicional. Fuente: Roth 2007.

Fue un proceso progresivo de asimilación. Parece que los Kampu Piyawi hubieran seguido el camino de la modernización sin saber discriminar entre lo útil y lo inoportuno, olvidando su propio potencial endógeno de innovaciones.

La plaza de arma constituye el centro de la comunidad, con la iglesia, el ayuntamiento y la escuela; está organizado como un pueblo modelo europeo. Es un lugar que les enorgullece a los Kampu Piyawi y que simboliza su avance y bienestar. Por el acceso dispendioso el transporte de cemento es muy costoso. Sin embargo, los Kampu Piyawi priorizaron invertir en una obra de prestigio antes invertir en proyectos que contribuyen a abastecer sus necesidades básicas. Los Kampu Piyawi son expertos en la construcción de casas de madera y techos de hojas de palmeras que proporciona un clima agradable que duran entre 10 hasta 20 años. Pero como no saben construir con cemento, el municipio encargó una empresa foránea para la construcción y los comuneros no podían aprovechar de la inversión. Pero la nueva infraestructura solo llega a mantenerse si pueden establecer una

fuentes de ingreso sostenible.

Es cierto que la provisión de luz entre las 18:30 y 21:00 les sirve de mucho, pero el comité de luz no puede recaudar la cuota mensual de 8 soles para comuneros ‘simples’ y 10 soles para empleados públicos para la suministro del combustible.



Foto 9: Para 10 Nuevos Soles al mes, una familia recibe luz de las 6 pm hasta las 11 pm. Fuente: Roth 2007.

Foto 10: La mayoría de las familias en Sta. Maria de Cahuapanas traen el agua del pozo en el puerto. Fuente: Roth 2007.

El teléfono les sirve para comunicarse con sus familiares y comuneros de otros pueblos, pero los costos son tan altos que solo se usa en casos de emergencia. En cambio la radiofonía se ha integrado en la cultura Kampu Piyawi y facilita el trabajo de la municipalidad y del puesto de salud. La radio también se ha vuelto en un bien indispensable que constituye la única manera de informarse sobre los acontecimientos fuera de la comunidad. La 'Radio Oriente del Vicariato Apostólico' de Yurimaguas tiene el monopolio y se dedica a emitir noticias, música, cultura, emisiones educativas y la 'palabra del Señor' [<http://www.ideeleradio.org.pe>. Acceso: 06.05.2008]. El tanque elevado nunca llegó a funcionar por que no hay nadie quien sepa el manejo del motor que mientras tanto se ha oxidado. Entonces los comuneros siguen tomando el agua del ‘pozo’ que no brinde como una fuente de agua 'segura'. En todo el pueblo existen bodegas donde se consiguen bienes básicos de la ciudad como arroz, conservas de atún, galletas, tallarines, jabón, cigarrillos, ropa, pilas, medicina, cartuchos etc. La tienda más grande incluye el servicio de Internet. Pero un mercado con productos frescos de la región no se ha implementado. Los Kampu Piyawi venden solo pequeñas cantidades de arroz, maíz o plátanos. Los comuneros mantienen el sistema de trueque entre su red familiar

donde intercambian los bienes de la chacra y del monte. La municipalidad intenta de incentivar la instalación de un mercado de venta y compra de productos regionales. Un mercado podría abastecer las necesidades de las autoridades y profesores que no tienen chacra y al mismo tiempo ofrece una fuente de ingreso para los comuneros. La ausencia de instalaciones sanitarias constituye un problema. No hay letrinas y los comuneros se van al monte para hacer sus necesidades que no es factible con razones para una población grande como Santa María de Cahuapanas. Tampoco hay una organización para el manejo de basuras. Aparte que los plásticos botados afean la comunidad, son principalmente las pilas que no se recolectan y contaminan el medio ambiente.

5.4.4 El puesto de salud

El puesto de salud en Santa María de Cahuapanas es el centro del eje de salud del distrito de Cahuapanas. Aparte de Santa María de Cahuapanas hay cinco puestos de salud distribuidos estratégicamente en río Sillay y el río Cahuapanas. Santa María de Cahuapanas es el único puesto de salud en el distrito que cuenta con un médico. Los demás están equipados con técnicos de enfermería y están en contacto con el médico mediante la radio para buscar consulta. En cada comunidad hay dos promotores indígenas capacitados en salud. Denis Italo Valer Ugarte, el médico de Santa María, explica: *“El trabajo de los promotores es prevenir enfermedades, como es la malaria, sobre todo en el río Sillay. Ellos han recibido capacitaciones en Santa María de Cahuapanas acerca del manejo, control, prevención y tratamiento. Aplican inyectables para calmar en casos de emergencia y después llevarle al establecimiento mas cercano”* [Valer Ugarte: 2007: 14]. Para atender a las zonas sin médicos tienen una brigada que es formado de un médico, una enfermera, una obstetrix y un técnico de laboratorio y un motorista. Dos veces al mes salen al río Sillay y una vez al mes a las comunidades del río Cahuapanas. La brigada emprende campañas como la de vacunación contra la fiebre amarilla o llevan un odontólogo *“para que el haga una diagnostica de la salud odontológica, de la salud bucal”* [Valer Ugarte: 2007: 54].

Las competencias del puesto de salud están restringidas. En casos de emergencias graves o para cirugías se necesita viajar al hospital en San Lorenzo o Yurimaguas. El equipamiento está limitado. El puesto de salud dispone de un laboratorio con microscopio, reactivos y un técnico capacitado para determinar algunas enfermedades, una obstetrix para el parto y una farmacia que abastecen de los medicamentos básicos y mediante la radiofonía están en contacto permanente con el hospital de San Lorenzo y Yurimaguas. El puesto de Salud tiene varios programas estatales para reducir las enfermedades principales. Valer Ugarte explica:

“La enfermedad más frecuente en Cahuapanas es la parasitosis, la anemia, diarrea, enfermedades dermatológicas y enfermedades respiratorias. Los parásitos definitivamente

vienen de las malas prácticas higiénicas. Al tomar el agua sin hervir nosotros estamos tomando un montón de parásitos. Y la selva por sus condiciones climáticas es un lugar donde 100% de la población esta contaminada de parásitos. Definitivamente se transmite con el masato⁵⁰. La preparación del masato es higiénicamente deficiente. Es la costumbre acá y la alimentación principal es el masato. El masato no es un aporte suficiente de nutrientes. Tiene carbohidratos, nada más. Faltan vitaminas, proteínas y demás. Si hay desnutrición, las enfermedades mas graves, se empeoran debido a la condición nutricional” [Valer Ugarte: 2007: 7-10].

Pero los programas no se implementan con éxito por que no están adaptadas a los costumbres de los Kampu Piyawi y los comuneros no están sensibilizados sobre los problemas de salud. El Programa Integrado de Nutrición (PIN) entrega conservas, aceite, fréjol, arroz, azúcar y papilla que es un alimento fortificado a los comuneros más afectados. Valer Ugarte compadece que el programa no coincide con las costumbres de los Kampu Piyawi que están más acostumbrado a la carne del monte, pescado fresco y otros alimentos de la zona. Muchas veces guardan estos productos y no lo utilizan por falta de conocimientos de preparación.

El programa planificación familiar dota preservativos, pastillas anticonceptivas y ampollas gratuitamente. Valer Ugarte reporta que por una parte ya tienen aceptación, pero hay bastante machismo y que los hombres acá prohíben a sus mujeres que utilicen estos métodos anticonceptivos. Pero enfermedades ‘nuevas’ como VIH y la hepatitis también entran a las CC.NN., sea por la presencia de obreros en las comunidades, por estancias de los comuneros en las ciudades o durante el servicio militar que los muchachos absuelven para recibir si DNI. *“Para niños menores de cinco años existe un calendario de vacunas completo contra hepatitis b, rubéola, tétanos, fiebre amarilla y todas. La gente de la comunidad tienen estas vacunas, por lo menos tienen los niños. Todos está dirigidos a ellos.”* [Valer Ugarte: 2007: 45]. Sin embargo es urgente que se promueva la sensibilización sobre los riesgos de contagio con enfermedades como VIH y hepatitis.

Todo el distrito de Cahuapanas es cubierto del Seguro Integral de Salud [SIS] que es un programa del Ministerio de Salud (MINSA) que reciben *“todos los ciudadanos peruanos en condición de pobreza y extrema pobreza que residen en el territorio nacional que no cuentan con un seguro de salud”* [http://www.sis.gob.pe/a_produ_gratu.html. Acceso: 06.05.2007] Según Valer Ugarte: *“La entrega de medicamentos y el transporte a San Lorenzo, Yurimaguas, Lima todo es gratuito. El estado cubre todo esto. Todas las medicinas, las consultas medicas, no se les cobra absolutamente nada”* [Valer Ugarte 2007: 18]. Una consulta de la pagina web del SIS [<http://www.sis.gob.pe>

⁵⁰ El masato es la bebida típica de la selva y constituye el alimento principal para los Kampu Piyawi. Se prepara con yuca cocinada y machacada a la que se añade una cierta cantidad de yuca masticada por las mujeres para que el masato se fermente

acceso: 20.05.2008] aclara que en realidad tiene algunas excepciones y no cubre todos los costos lo que complica la situación para los comuneros. Estas confusiones conduce a la situación que hace que muchos evitan ir al médico para por razones económicas, algunos ni siquiera conocen el SIS.

El puesto de salud cuenta con un médico, una enfermera, una obstetriz y un técnico de enfermería. Con excepción de un técnico de enfermería, todos los trabajadores son enviados del MINSA para absolver su práctica en las zonas rurales y urbano marginales que según la ley N° 23330, ley del servicio rural y urbano marginal de salud “*constituye requisito indispensable para ocupar cargos en entidades públicas, ingresar a los programas de segunda especialización profesional y recibir del Estado beca u otra ayuda equivalente para estudios o perfeccionamiento*” [http://www.minsa.gob.pe/portal/Serums/inf_gen_ley.asp. Acceso: 06.05.2008]. Esta forma de cumplir el mandato y la obligación de concretar el derecho a la salud para los pueblos indígenas resulta en un cambio constante del personal. Una vez que el contrato está caducado, raras veces lo quieren renovar lo que complica una colaboración entre la medicina moderna y la tradicional.

5.4.5 El sistema de educación

Santa María de Cahuapanas cuenta con un jardín de infancia (inicial), una escuela de primaria y una escuela de secundaria. El curso inicial está dirigido por dos profesoras, pero de los 104 niños entre 3 y 5 años ni la mitad vista el inicial. La primaria está frecuentada de 206 alumnos entre 6 a 11 años y los 8 profesores provienen todos del distrito de Cahuapanas. De los 8 profesores de la secundaria la mitad es de la zona y la otra mitad de Yurimaguas, San Martín o de la Sierra. Los alumnos son entre 12 y 17 años. La integración de la mujer se en el sistema educativo se ha mejorado desde el inicio en los años 60. Sin embargo son mayormente varones que egresan de la secundaria por que las mujeres se dedican al cuidado de la casa, la crianza de los hermanos menores y algunas también forman familia antes de acabar su ciclo de estudio.

En todo el distrito de Cahuapanas el plan educativo se encuentra en el proceso de adecuación de la educación convencional según el currículo nacional del Ministerio de Educación (MINEDU) a la enseñanza de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB). Según el director de la primaria de Santa María de Cahuapanas la EIB significa lo siguiente: „*Los alumnos van conociendo nuestra cultura y lo occidental, promoviendo la interculturalidad. El fin es que los jóvenes dominen los dos idiomas y luego pueden o quedarse en la comunidad o ir más allá*” [Jesús 2007]. En el artículo 20 de la Ley 28044, Nueva Ley General de Educación el estado ofrece la promoción de la “*valoración y enriquecimiento de la propia cultura, el respeto a la diversidad cultural y el diálogo intercultural*”. El carácter voluntario inherente a esta ley impide lograr una verdadera interculturalidad. Interculturalidad requiere el desarrollo cognitivo, emocional y social que favorece simultáneamente

una adecuada identificación con la propia cultura y el conocimiento y respeto hacia otras culturas y por ende necesita la participación de todas las culturas. Si solo participan los indígenas, no se va a lograr una interculturalidad sino se mantiene la política eurocentrista que bien reconoce la existencia de las culturas indígenas, pero no permite una relación equitativa e intercultural. Por lo tanto el estado no va a poder garantizar “*el derecho de los pueblos indígenas a una educación en condiciones de igualdad con el resto de la comunidad nacional*” como manifiesta el artículo 19 de la Ley 28044.

El nivel del sistema educativo está considerado bajo y la transformación de la EIB en las comunidades es deficiente. Duran Fons comenta lo siguiente: “*Creo que tienen derecho a una educación de calidad y que realmente los maestros indígenas no traduzcan a su idioma lo que es la educación occidental. Eso es lo que pasa. Sino que se piense bien lo que significa una educación indígena, una educación intercultural, pero con base de lo que es la identidad indígena*” [Duran Fons 2007: 63]. Fuentes argumenta más pragmático y no comparte la idea de la EIB: “*Ahora en la escuela les enseñan los nombres de las plantas, como se llama la yuca en Chayahuita, pero yo creo que ya lo saben. Yo quiero que el profesor les enseñe el mundo de afuera para que puedan tener la competencia con el mundo de afuera. Porque si no... Se está queriendo volver donde ya no se puede. Creo que tienen derecho de educar a sus hijos a más alto nivel y acceder al conocimiento que ha llegado a la humanidad. Están midiendo el ancho del universo y en la comunidad no saben sumar. ¡Eso es horrible! ¡Un abismo! Ellos tienen el derecho de llegar a este nivel. Y también tienen derecho de mantener su cultura*” [Fuentes 2007: 19]. Fuentes, que entre otros es maestro cesante, se opone a la tendencia que la educación debe asumir una educación integral del niño. Es cierto que el niño podría competir más con los alumnos de los centros urbanos si la familia asumiera la educación intercultural. Las razones del bajo nivel del sistema educativo son diversas. El material educativo y didáctico está muy limitado. Hay maestros que no están capacitados, otros que se dedican más a su nuevo compromiso como autoridad política y no se dedican a la enseñanza de los niños. Al mismo tiempo los maestros se quejan que los padres no participan en el proceso de aprendizaje de sus niños. Muchas veces los niños no asisten a la escuela por que tienen que ayudar en la chacra o prefieren ir a pescar para que haya algo de comer. Los alumnos aprecian la educación y quieren adquirir una carrera técnica. Pero los que por suerte terminan su educación secundaria tienen dificultades de seguir sus estudios. Muchos jóvenes están frustrados y no saben que hacer de su vida. Duran Fons supone que el elevado número de suicidios, sobre todo de mujeres, tiene que ver con esta frustración de no poder desarrollarse [Duran Fons: 71]. Fuentes constata que “*ahora hay más gente preparada en el pueblo. En cada cierto tiempo hay uno que estudia una carrera, uno que se lanza. Ahora hay más muchachos preparados*” [Fuentes 2007: 30]. Dentro de la

misma comunidad se está reproduciendo una desigualdad social. El director de la primaria explica: *“Los niños no tienen una oportunidad. Solo los padres que tienen un ingreso pueden ver para que los el niño pueda estudiar”* [Jesús Pinedo Escobedo 2007]. La municipalidad de Santa María de Cahuapanas apoya algunos jóvenes seleccionados y ha dotado 13 becas para la Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía (UNIA). Pero el teniente alcalde lamenta que de las cuatro mujeres queda una, por que las demás quedaron embarazadas. La estadía en la ciudad es un factor de cambio radical de la forma de vida de los jóvenes Kampu Piyawi y requiere una identidad cultural y una relación emocional fuerte con la comunidad para que regresen. Por lo tanto los jóvenes necesitan oportunidades con identidad para que los indígenas no se avergüencen y ocultan de serlo y no reniegan de regresar para apoyar su comunidad.

5.5 La vida cultural según la cosmovisión de los Kampu Piyawi

5.5.1 La cosmovisión de los Kampu Piyawi

Una cosmovisión es el conjunto de valores, normas, conocimientos y creencias que forman una concepción del mundo a partir de lo cual un grupo describe y explica el rol de fuerzas supernaturales, las relaciones básicas entre los seres humanos, la manera como suceden procesos naturales, y los relaciones entre este mundo espiritual, social y natural [Haverkort & Reijntjes 2006: 431]. Entonces una cosmovisión define concepciones comunes que se aplican a todos los campos de la vida, desde la política, la economía o la ciencia, hasta la religión, la moral o la filosofía. Se desarrolla a través de procesos sociales de reflexión y sistematización sobre lo experimentado incluyendo lo cognitivo, trascendental, social y ético.



Ilustración 13: Los ámbitos del ser humano, naturaleza y el mundo espiritual forman una entidad integral. Fuente: Elaboración propia.

Tradicionalmente los Kampu Piyawi viven en armonía con su entorno y toman una postura filosófica que se basa en el monismo según lo cual todo el cosmos está creado de la misma fuerza. Como todos los grupos indígenas de la amazonía los Kampu Piyawi expresan y transmitan esta

concepción del mundo en base de mitos, mediante acciones simbólicas y signos y especialmente usando la narración [Villarejo 1988: 251]. Los mitos son historias de los antepasados que explican la creación del mundo y del ser humano, las propiedades del entorno y vehiculan las normas y valores sociales considerando la buena relación con la sociedad y la naturaleza.

Un comunero cuenta la creación de los humanos: *“Buena, según el mundo Shawi, nosotros aprobamos que dios nos ha creado. Kumpanama pues. Según la historia que nos han dejado nuestros antepasados. Cuenta que nos había convertido de tierra, por que en actualidad, cuando llegamos a morir, regresemos a ser tierra. Hay varias historias para diferentes grupos étnicos de acá de las selvas amazónicas. Nos han hecho de diferentes bolas de tierra. Por ejemplo la gente extranjera la ha hecho con tierra blanca. Por eso se dice son blancos. Y los africanos con tierra negra”* [Jesús Cruz Rojas 186]. Kumpanama también ha creado el mundo que es ovalado como un panal de avispas y acompañado de otro ser poderoso llamado 'Mashi' les enseñaron a los hombres como preparar la chacra, pescar, cazar y otras actividades y su mujer de Mashi les enseñó a las mujeres como hilar con algodón, tejer pamanillas⁵¹ y confeccionar cerámica. Antes de regresar al espacio del sol Kumpanama dejó grabado en una gran piedra los consejos y normas de conducta [AIDSESEP 2004: 96]. En la actualidad muchos padres dejan de contar estos mitos por que los consideran como anticuado y no valoran su simbolismo para una conducta ética. Un comunero lo explica: *“Las creencias propias de la cultura trato de dejarlo al margen. Ya no creo tanto. Mi abuela me ha contado estos cuentos para educarnos. Pero yo no voy a mentir a mis hijos. Hay este cuento de un primo que siempre visitaba a su prima en la noche. La prima no sabía quien era y se pintó con huitó⁵². El día siguiente el muchacho estaba todo negro y de avergonzarse tanto se transformo en la luna”* [Feliz Huazanga 2007: 38]. Los niños aprenden los mitos en la escuela en el marco del currículo de la EBI. Como consecuencia ya no se cumplen las normas y valores sociales y la relación con la naturaleza se está asimilando a la concepción materialista que lleva a un manejo y uso de recursos naturales no sostenible.

La cosmovisión Kampu Piyawi asigna a cada planta, animal, fenómeno natural, piedra, al cielo, al sol, a la luna y a los astro como también a lugares específicos una dimensión espiritual de manera que cada cual tiene un 'alma', *“facultad que los alinea entre las 'personas' en tanto que les confiere conciencia reflexiva e intencionalidad, les capacita para experimentar emociones y les permite intercambiar mensajes con sus iguales, así como con otros miembros de otras especies, entre ellas los hombres”* [Surallés & García Hierro 2004: 26]. Durante el sueño o la vigilia, a través de visiones

⁵¹ Falda de mujer, tejido de algodón.

⁵² Huito (Genipa americana): La fruta verde tostada entre hojas de plátano y luego frotado sobre la piel, tiene la virtud de poner a ésta completamente negra. Los Kampu Piyawi lo usan para pintarse la cara, los pies y manos y para protegerse contra los mosquitos. La pintura perdura varios días [Villarejo 1988: 123].

provocadas por la ayahuasca o mediante la ‘concentración’, los chamanes pueden comunicarse con las almas, modificar su estado de ánimo y su comportamiento. “Ellos le van enseñando que comida debe dietar para adquirir el poder, cómo debe tomar su tabaco, cómo debe cantar sus izaros para llamar al espíritu” [AIDSESEP 2004: 96]. La relación entre el mundo humano y el mundo espiritual se ha mantenido muy estrecha hasta la actualidad y forma una base fundamental en la concepción de salud. De esta manera los chamanes aprenden el conocimiento sobre la medicina.

En general se muestra una contradicción entre el rechazo de los cuentos y la afirmación de la existencia de los seres espirituales y su influencia sobre el estado de ánimo. Entonces ocurre que la misma persona que abjura la existencia de Kumpanama, se atemoriza de los poderes de los seres espirituales como la sacharuna.

Nombre	Significado
Kumpanama	Creador del mundo y del ser humano. Todo lo que saben los Kampu Piyawi aprendieron de Kumpanama.
Dios	Dios según la comprensión cristiana
Huira	Las almas de los brujos se transforman en huiras que es del diablo. Intervienen en las acciones de la vida. Identificado con el trueno.
Supai	Diablo diferente a la huira. Todos los animales del monte que no se comen se denominan supai por que son encarnación de espíritus peligrosos.
Aya	‘Aya’, ‘huayan’ o ‘tunchi’ son las almas de los difuntos que se oyen conversar durante la noche. Están en el cementerio, como también se puede encontrar por los caminos o por el río.
Sachruna	Demonio del monte, compañero de los brujos.
Madres	Entidades protectoras o espíritu que tienen algunas plantas, animales u objetos.
Ashahui	‘Ashai’ o ‘Ashani’ es un compañero de los brujos.
Mashi	Ser mítico que apareció con Kumpanama para enseñar a los Kampu Piyawi las prácticas de la pesca, caza etc. Es compañero de los brujos.
Yacuruna	Vive en su reino bajo el agua y representa al curandero más famoso de la naturaleza, el que domina el fuego, el aire, el agua y la tierra.
Bufeo colorado	El bufeo o ‘sapana’ tiene un espíritu dañino que se convierte en persona para poderse llevar a un hombre o una mujer para convivir con ello, compañero de los brujos.
Shapshico	Vive en la espesura del bosque y secuestra a los hombres.
Sachamama	Una boa enorme que vive en la colpa debajo de los trocos de árboles. Hipnotiza a sus los animales que entran a su boca pensando que es una cueva y la boa se las come.
Uhka	Un ser similar al humano que vive debajo de la tierra. Ha creado día y noche es responsable para los temblores.
Yuki	Yuki es el hombre transformado a la luna, un ser que cuando envejece no llega a morir, sino nace y nuevamente empieza a crecer.

Tabla 5: Los seres espirituales más populares y su significado.

5.5.2 La concepción de la salud y la medicina tradicional de los Kampu Piyawi

Según la cosmovisión de los Kampu Piyawi la concepción de la salud y del bienestar considera dimensiones sociales, espirituales, físicas y ecológicas. Cuando una persona se enferma la causa puede tomar raíz en problemas mentales o sociales, que afectan el cuerpo, el enfermo puede ser

embruado de un brujo por venganza, envidia o rivalidad como también de un ser espiritual por no “*tener respeto por el bosque, los ríos y los espíritus que viven en esos lugares*” [Villarejo 2006: 44]. Blanco Cruz [1985: 53] dice que para los indígenas la enfermedad es el resultado de acciones de fuerzas exteriores foráneas que invadan al individuo por el efecto de dioses, demonios, espíritus o por acciones maliciosas de otras personas que disponen de fuerzas sobrenaturales. Las enfermedades son seres que buscan al hombre para su castigo. El castigo es la consecuencia de un delito contra las normas y leyes que dictó el dios (Kumpanama en este caso).

Los Kampu Piyawi tienen un gran conocimiento sobre la medicina tradicional. La Organización Mundial de Salud (OMS) define la medicina tradicional como sigue: “*Traditional medicine is the sum total of the knowledge, skills and practices based on the theories, beliefs, and experience indigenous to different cultures, whether explicable or not, used in the maintenance of health as well as in the prevention, diagnosis, improvement or treatment of physical and mental illness*” [www.who.int/medicines/areas/traditional/definitions/en/print.html Acceso: 23.06.2008].

La medicina tradicional de los Kampu Piyawi se relaciona estrechamente con su cosmovisión. Los maestros espirituales usan plantas sagradas como la ayahuasca⁵³ y tabaco⁵⁴, el sueño y otros medios para abrir la ‘visión’, es decir entran en contacto con el mundo espiritual. En sus visiones conversan con los seres espirituales quienes les enseñan el diagnóstico y la curación de enfermedades. De esta manera los maestros espirituales conocen una variedad de tratamientos a base de preparaciones de hierbas, icaros y dietas⁵⁵. Los curanderos son consultados por enfermedades comunes como es la diarrea, enfermedades respiratorias y de la piel, fiebre, cólicas, gripe, parto tradicional o malaria, pero también por enfermedades que la medicina moderna desconoce: el susto, brujería, el mal de aire, el mal de ojo, la cutipa, el pulsario, el manchari etc.

Enfermedad	Característica
Daño	Enfermedad o síndrome que surge de acciones de un humano quien quiere perjudicar al enfermo a causa de envidia o venganza. Normalmente se encarga un brujo que es conocido por sus capacidades eficaces [Cruz Blanco 1985: 150].
Susto o manchari	El susto es el efecto producido en una persona por una fuerte impresión, esto se manifiesta por la pérdida del apetito, pesadilla y palidez entre otros síntomas [Eddowes et al 2006: 50]. Se dice que el espíritu se separa del cuerpo permaneciendo en el lugar donde se produjo el susto. Cruz Blanco [1985: 156] dice que son seres espirituales que se apoderan del espíritu del paciente.
Cutipa	Es una forma del susto daño que surge del contagio o adquisición de las características insanas de algún elemento de la naturaleza. Puede ser de agua tierra, espacio o animales. El enfermo se siente mal y débil. Se cura con icaros [Eddowes et al. 2006: 49].

⁵³ Banisteriopsis caapi

⁵⁴ Nicotiana tabacum

⁵⁵ Las dietas buscan limpiar el cuerpo, y purificar la mente.

Pulsario	Surge 'de la mala vida en el hogar' y se siente como un latido y un golpe en el abdomen. También ocurre cuando hay mucha pena por la pérdida de un ser querido y no se ha podido llorar lo suficiente. Se trata con flores de naranja puesto en un vaso de agua que se tome durante 8 días [Eddowes et al. 2006: 50-51].
Mal de ojo	Es una forma del susto que por lo general solo afecta a los niños y origina de una mirada maligna de un adulto de lo cual se dice que tiene una mirada fuerte. Los niños se ponen llorosos, tienen fiebre y vómitos [Cruz Blanco 1998: 153].
Mal de aire	Es una forma del susto. Los espíritus que están en el aire entran por la boca del paciente y se apodera de su alma.

Tabla 6: La diferenciación de las enfermedades psicosomáticas demuestran la acentuación de la unidad del cuerpo y del espíritu. Fuentes: Cruz Blanco y Vallarón et al.

La medicina moderna considera estas enfermedades como psicosomáticas lo que demuestra la unidad del espíritu y el cuerpo. Correspondiente a esta unidad Los curanderos curan la enfermedad considerando esta unidad entre cuerpo y espíritu. Por lo tanto no existe una forma universal de tratar una enfermedad, sino cada paciente tiene su propia historia de enfermación y requiere un tratamiento distinto. Según Blanco Cruz [1985: 28] los curanderos están conscientes de sus capacidades y saben diferenciar entre enfermedades que puedan curar cuando una enfermedad necesita la ayuda del médico. Cuando un paciente tiene una infección grave o un problema quirúrgico problemático que el curandero no puede curar, están no duden en buscar el apoyo de un médico, cuando posible. Lamentablemente en Cahuapanas no hay una colaboración entre los curanderos y los médicos y un establecimiento de relaciones más favorable para las necesidades de los Kampu Piyawi esta dificultada por el sistema rotativo de la ocupación del puesto de salud. Además son muchos médicos que rechazan la medicina tradicional por que la el hechizo y la magia están en el centro de acción, aunque según Blanco Cruz [1985: 29] muchas practicas que en el pasado fueron considerados como curiosidades muestran una evidencia racional después de una investigación profunda sin prejuicios.

	Medicina tradicional	Medicina occidental
Relación hombre-naturaleza	Naturaleza unido con el ser humano	Separando el ser humano de la naturaleza
Relación cuerpo-espíritu	Monismo: Unidad del espíritu y cuerpo	Dualismo: espíritu y cuerpo separado
Concepción de la enfermedad	Enfermedad como expresión del desequilibrio entre el individuo, la familia, la comunidad y la naturaleza	Enfermedad como problema individual o del cuerpo o del espíritu
Tratamiento	La disciplina y sabía del curandero le capacita para una mejor comunicación con el paciente y la naturaleza	Médicos especializados en enfermedades específicas.
Ciencia	Subjetivación	Objetivación

Tabla 7: Las características de la medicina tradicional y la medicina moderna. Elaboración propia.

Los Kampu Piyawi distinguen los maestros espirituales en curandero y brujos. El curandero usa su conocimiento y sus habilidades para fines positivas: *“busca ayudar al prójimo con el favor de dios para sanar el cuerpo y el espíritu”* [Villarejo 2006: 47]. Los brujos hacen *“trabajos de brujería o envían virotes (dardos mágicos) para perjudicarlos a cambio de dinero o por intereses personales”* [Villarejo 2006: 47]. En el distrito de Cahuapanas los Kampu Piyawi no tienen confianza en sus curanderos por que les sospechan de brujería. Existen verdaderas correrías para ajusticiar a algunos ‘brujos’. Como consecuencia los Kampu Piyawi del distrito de Cahuapanas han dejado de tomar ayahuasca públicamente en las sesiones de chamanismo, por temor de ser acusada de brujería [Fuentes 1988: 141]. Los comuneros confirman que hay curanderos en la zona, pero viven escondidos y durante mi estadía nadie quiso involucrarse en este asunto por temor de perder la buena fama en la comunidad. Me contaron el caso de una CN Awajun donde se murieron varias personas sin conocer la causa. Entonces se supuso que era a causa de brujería. Sospecharon a un Kampu Piyawi por que andaba muy pálido y con ojos rojos. Le trajeron a San Lorenzo para que un curandero del pueblo indígena Huampi, le examine. Tomando tabaco el curandero veía que el hombre fue inocente y por encima estaba enfermo: Tuvo anemia y por eso estaba tan pálido. Fuentes explica: *“Eso es muy común. Ese es otro factor de desunión. Cuando hay una muerte, la familia sospecha su enemigo. Es bien complicada. Se inician odios y arrastran la venganza en familia. Todo tiene que ver con salud. Mucha gente que se muere es enferma. La gente va morir constantemente con la extrema pobreza. Hay curanderos que son los buenos y otros son los malos. Acusan y sospechan, lo echan de la comunidad, lo matan”* [Fuentes 2007: 88].

El conocimiento sobre plantas medicinales no solo poseen los curanderos sino también los comuneros. Las familias tienen plantas para tratar diarrea, gripe o parásitos. En las entrevistas y en observaciones se observó que muchos comuneros no valoran este conocimiento. La causa para esta debilidad de identidad es por gran parte el esfuerzo de asimilación por los misioneros y por otra parte la experiencia de tratamientos exitosos de los médicos modernos.

5.5.3 La artesanía Kampu Piyawi

Los Kampu Piyawi tienen una sensibilidad especial para los detalles de la naturaleza. Diferencian los ruidos de la selva con precisión y disponen de un fino sentido para distinguir variedades de árboles, aves, pescados, insectos, reptiles etc. Esta sensibilidad se manifiesta en la artesanía, particularmente en el campo de la pintura corporal y en la cerámica [Villarejo 1988: 250]. Una mocahua pintada, una pampanilla o una cara pintada se transforman en un complejo de elementos de la naturaleza que le atribuye una característica especial mítica. Cada línea, ángulo o color es símbolo de acciones, objetos y motivos mágicos.

5.5.4 Redes sociales y jerarquías de los Kampu Piyawi

La vida social tradicional de los Kampu Piyawi se caracteriza por sus fuertes lazos sociales que se basan en los valores de la cooperación, la reciprocidad y la confianza. La cooperación es un trabajo llevado a cabo de un grupo con fines de utilidad colectiva. La reciprocidad denota una manera informal de intercambio de bienes y trabajo, que se da en sistemas económicos informales de un pueblo. Es la forma más común de intercambio en sociedades de economía que prescinde de mercado. La confianza es el resultado de la iteración de interacciones con otras personas, que demuestran en la experiencia acumulada que responderán con un *quid pro quo* a un acto de generosidad, alimentando un vínculo que combina la aceptación del riesgo con un sentimiento de afectividad o identidad ampliada.”

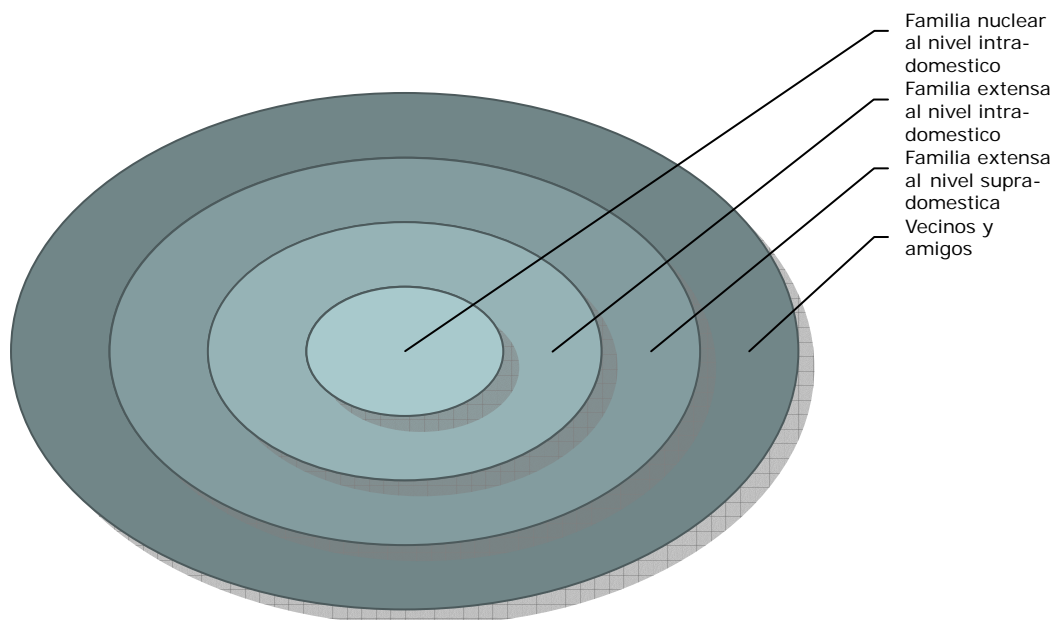


Ilustración 14: La organización al nivel del paternesco. Ilustración propia

La organización social se deja diferenciar entre dos niveles: El nivel de la comunidad que se caracteriza por su organización jerárquica y centralizada y el nivel del parentesco que se manifiesta en una organización segmentada según las relaciones de parentesco matrilineal.

Al nivel de la comunidad se realizan los trabajos comunales y se celebran las fiestas. El trabajo comunal se basa en la cooperación entre los comuneros y pueden tener diferentes finalidades de utilidad social, tal es como el mantenimiento de las obras comunales o el despejo de la maleza en la comunidad que se realiza en la madrugada por turno rotativa. En el estatuto comunal se fijan los derechos y deberes de los comuneros que están vigilados del secretario comunal. Los cargos de la comunidad son un símbolo de prestigio. Están concedidos por votos de los comuneros que entregan su confianza a las personas con cualidades personales y carisma. Para evitar un abuso de poder, los

cargos se otorgan por un tiempo limitado de hasta tres años.

Las fiestas más importantes de la selva son San Juan, Pascua, Navidad y carnaval que provienen todas del calendario litúrgico católico introducido de los jesuitas. Pero el significado de la fiesta ya no es tanto religioso, más bien ofrece una oportunidad para celebrar estrechamente unidos la alegría de la comunidad. Hoy día “la fiesta constituye uno de los momentos de liberación de tensiones, de superación de los conflictos internos del grupo, y de cohesión social” [Villarejo 1988: 250]. Son momentos donde se expresa y celebra la identidad cultural. Las mujeres se ponen la pampanilla que en la vida cotidiana ya no usan, se pintan la cara con símbolos y los hombres se ponen la pretinas. Las fiestas tienen lugar en la casa comunal y pueden durar varios días. Típicamente hay un desfile de la iglesia a la casa comunal, donde se baila a la música de flautas y tamborcito, se toma masato y a veces ponen una ‘umsha’ que es un palo largo decorado con dulces y otros regalos. Los festejeros bailan alrededor de la umsha hasta que al último día se la tumban y los niños corren a recolectar los regalitos.



Foto 11: La fiesta de San Juan en la CN de Palmiche. Los músicos bailan alrededor de la ‘umsha’. Fuente: Roth 2007.

Foto 12: La fiesta de San Juan en la CN de Palmiche. Los comuneros se reúnen en la casa comunal para comer ‘juanes’, tomar masato y bailar. Fuente: Roth 2007.

Un comunero describe las fiestas como sigue:

“Así pasan en las fiestas: danzas y bandilladas, cantos. Eso es cuando soplan pifanito⁵⁶. Cuando van bandillando, danzando. Es como bailar. Eso es bandillada. Hay otras danzas con flauta lo que le dan puro hombres con shacapa⁵⁷. Es como chaquirá, un huayito⁵⁸ del monte. Así un huayo y se bote su carnecito, se le solea. Es como una semilla que hace ruido como chakiras. Para que tengan su tamborcito matan a veces este añuje⁵⁹. Le sacan su carpita⁶⁰. Con eso hacen

⁵⁶ El pifano es una flauta hecho de barrizo delgado. Tiene seis huecos por delante y uno por detrás. En las fiestas los hombres lo tocan acompañado por el tamborcito y el bombo.

⁵⁷ Shacapa es el instrumento hecho de semillas trenzadas con soga de fibra de chambira que los hombres tienen atado en sus tobillos. Los danzantes brincan y se deslizan para que salga sale el sonido característico.

⁵⁸ Fruta

⁵⁹ Añuje (*Dasyprocta variegata*) es un roedor de tamaño de un conejo [Villarejo 1988: 153].

⁶⁰ Piel

el tamborcito. Yo toco también. Bandillando para que bandillen las mujeres para que suene en carnaval. Hacen jugar carnaval con achiote⁶¹, tierra blanca y tierra amarilla. Tierra amarilla no tenemos. Lo chapean. Con eso se van pintando a la gente en carnaval” [Eduardo 2007: 278].

La reciprocidad se manifiesta sobre todo dentro el ámbito de la familia extensa. La familia extensa abarca los hermanos y sus familias nucleares de la mujer. Fuentes distingue la familia extensa entre el nivel doméstico ‘normal’ que se refiere a las personas que viven juntos bajo el mismo techo y el nivel ‘supra’ doméstico que son parientes que ocupan un espacio distinto en el ámbito de la comunidad. La familia al nivel doméstica es “*el grupo cotidiano de comensalidad, que se actualiza cada vez que llega de mitayo o de pesca proporcionando por alguno de sus miembros y suficiente para ser compartido*” [Fuentes 1988: 124].

La familia nuclear es constituida por madre, padre y sus hijos solteros. “*Cada familia nuclear tiene sus propias chacras, co-residen bajo el mismo techo y, cuando escaséese el mitayo, tienden a consumir aparte magros productos de la recolección o la pesca*” [Fuentes 1988: 124]. Si una familia nuclear tiene grandes trabajos en la chacra como es el rozo, la tumba y la siembra o necesita ayuda para la construcción de la casa, organizan una minga. La familia convoca a sus familia extensa al nivel ‘supra’ domestica, y a veces a sus vecinos para que les ayuden. “*Cuando nos invitan, nos vamos con la familia. Hombres y mujeres se van cultivando. Llevan masato, se toma. Y hay para comer. Cuando acaban de trabajar y todo, almorzamos bien. Matan una gallina o del monte puede, pescado a veces. Son familiares y del barrio. Si te invitan por allá de otros barrios, también te vas*”. [Eduardo 2007: 294].

Otra tarea de la familia extensa es la socialización de los niños a través de narraciones y rituales según el ciclo de vida. Tradicionalmente son los ancianos que transmitan los mitos. “*En las reuniones, por ejemplo en las mingas, conversamos de eso. Cuando hacemos pausa, hablamos de ello, para que los jóvenes tengan buena orientación*” [Jesús Cruz Rojas 2007:023]. El ritual más importante para la socialización es la iniciación, el ritual femenino de la pubertad. El ritual no solo enfatiza en la madurez fisiológica de encontrarse apta para asumir el rol reproductor en la sociedad, sino también su madurez para asumir el rol global de la mujer en la cultura indígena [Fuentes 1988: 179]: “*Le cortan el pelo para que le den anuncio de consejo, para que sepa preparar el masato, sepa madrugar, sepa saludar, para que sepa cocinar y sepa todo lo que enseñe su mama: hacer mocaquita, ollas, tinajas. Primero las viejitas, las primas, las tías y la abuelita si vive y después los tíos, primos etc. Le dicen: Cuando nos encuentres, debes saludar alegremente. No solamente para*

⁶¹ Achiote (Bixa orellana) es un arbusto cuyos frutos tienen una tinte rojo que se usa como planta medicinal, colorante para la cocina, la pintura corporal y de la cerámica [Villarejo 1988: 125].

familiares, sino cualquier tipo de persona que encuentres saludes. [Jesús Cruz Rojas 2007: 223].

Una comunera cuenta como lo ha experimentado:

“Es una costumbre antigua. Si una chica recibe su primera regla ya, no trabaja ya, no se va a la chacra, no ayuda a su mama, ya no trabaja ni donde. Se queda en la casa no más. Esta dietando. No come nada que tiene sangre sachavaca, añuje, majas. Se queda en su casa no más. Solo come pescadito, solo pescadito asado no más. Eso dura una semana. Se le cortan todito el pelo. Han echado huito. Tener dieta hasta que salga su huito bien negrito. No toques nada caliente solo frío para que no salga enfermito y sea fuerte. No siento nada. ¡Me siento triste! Por que sin sal nos dan la comida. El plátano frito nos dan frío“[Martina 2007: 422].

5.5.4 La vida socio-económico de los Kampu Piyawi

La vida socio-económico de los Kampu Piyawi es una combinación entre la economía indígena amazónica y la economía de mercado. Como indica la tabla 8 los valores inherentes en estos sistemas económicos son muy diferentes. Mientras que la economía tradicional defiende los valores de solidaridad y asegura el uso sostenible de los recursos naturales siguiendo a la racionalidad de minimizar el riesgo, la economía de mercado defiende el interés del individuo que trata de maximar la utilidad que se mide de forma monetaria.

	Economía tradicional	Economía de mercado
Producción	<ul style="list-style-type: none"> • Solidaridad y reciprocidad • Respeto • Pensamiento ecosistémico 	<ul style="list-style-type: none"> • Competencia • Individualismo
Intercambio	<ul style="list-style-type: none"> • Equidad • Trueque 	<ul style="list-style-type: none"> • Reglas de mercado • Ganancia, aventajar
Consumo	<ul style="list-style-type: none"> • Compartir 	<ul style="list-style-type: none"> • Acucmular
Finanzas	<ul style="list-style-type: none"> • No existe un sistema monetario de acumulación 	<ul style="list-style-type: none"> • Capital • Inversión

Tabla 8: Los valores de la economía tradicional y la economía de mercado. A base de Moya Solis et al. 2008

Hasta ahora la economía tradicional prevalece en la vida de los Kampu Piyawi y esta marcada de la subsistencia que combina actividades productivas como es la agricultura de roza, tumba y quema, la crianza de animales de hogar y la acuicultura con actividades extractivas como es la caza, la pesca y la recolección de frutos, semillas, insectos, fibras, hierbas, leña y otros productos no cultivados. Como consecuencias del sedentarismo y el incremento de la población aumentó la presión sobre el medio ambiente y los recursos naturales. En las comunidades de Cahuapanas se dan además actividades artesanales de manufactura para producir enseres, utensilios y herramientas para el auto-

consumo, el trueque y el comercio. Las mujeres confeccionan tejidos de algodón, lana y chambira, confeccionan cerámica, collares de perlas, semillas y plumas, mientras que los hombres confeccionan cestos, redes para la pesca, canoas y remos.

Algunas prácticas tradicionales ya no son adaptadas a la nueva forma de vida como muestra el ejemplo de ictiotóxicos y por la necesidad de alimentarse se pierde el respecto a la naturaleza que hasta ahora garantizó un uso sostenible en el sistema ecológico. Esta precariedad conduce a un proceso de transformación del recolector al productor. El trabajo en la chacra se organiza en minga dentro de la red social de la familia extensa. Lo que producen es para el autoconsumo y los excedentes se regalan dentro de la familia a base del valor de la reciprocidad o se intercambian con otros productos (trueque).

Aunque por un gran parte de la economía de los Kampu Piyawi se basa en la subsistencia, el contacto con culturas del mundo moderno les hizo dependientes de la economía del mercado. Se han acostumbrado a la ropa moderna, los plásticos y las ollas de aluminio, el uso de detergentes y jabón, la luz, el uso de machetes etc. Se compran alimentos como sal, condimentos o azúcar, aceite, tallarines y conservas, pescado salado, galletas etc. Necesitan dinero para el caso que se enferman y necesitan ir al médico. Quieren tener dinero para posibilitar una educación formal a sus niños, les gusta tener objetos de prestigio como una radio o un reloj o un espejo, pero también cosas que les facilita el trabajo como una motosierra, un 'peque peque'⁶² etc. Para ello se buscan una fuente de ingreso. Tratan de comercializar los excedentes de las diversas actividades. Sin embargo solo un menor parte está destinado para el mercado. El arroz es el único cultivo que está destinado sobre todo para la venta en el mercado. Normalmente crían gallinas para comprarse lo necesario de su



venta o les sirve como segura en un caso de emergencia. Se buscan un trabajo remunerado como jornalero en las obras de la comunidad, como cocineras en los talleres, emigran a los centros para trabajar en las plantaciones como techero o con las empresas madereras. Como jornalero ganan entre 10 y 25 soles diarios

Foto 13: Este comunero llevó pescado salado desde San Lorenzo para venderlo en la comunidad. Fuente: Roth 2007.

⁶² Canoa con motor.

6. LAS ESTRATEGIAS DE VIDA DE LOS KAMPU PIAYWI – LOS ESTUDIOS DE CASO DE SANTA MARÍA DE CAHUAPANAS

En el siguiente capítulo se analizan las estrategias de vida, la racionalidad de acción y la visión para el futuro de las diez familias que participaron en el estudio de caso. Es importante tener en cuenta que no los resultados no pueden ser generalizados para todo el pueblo Kampu Piyawi porque la muestra de diez familias es demasiado pequeña. Sin embargo, los resultados permiten sacar conclusiones teóricas y prácticas sobre las estrategias de vida, sus racionalidades para tomar decisiones y la visión para el futuro de comuneros de Sta. María de Cahuapanas.

6.1 Redes sociales y estatus social

Como se ha apostillado en el capítulo 5.5.2, el capital social es primordial para el funcionamiento de la subsistencia de los Kampu Piyawi. El capital social distingue entre la red social de la organización comunitaria con una jerarquía vertical que concede un estatus social a cada comunero y la red social de la familia con una jerarquía horizontal que atribuye un rol social y forma la base para el capital humano y posibilita la subsistencia a base de relaciones de confianza, reciprocidad e intercambio.

Nombre	Edad	Familia nuclear	Familia extensa doméstica	Familia extensa supra-doméstico	Cargo	Grado de educación	Participación en talleres y proyectos
Julio	38	Esposa y 6 hijos solteros entre 3 y 14 años	-	Madre, padre, 9 hermanos. 1 es profesor en San Lorenzo	Presidente del barrio, secretario de la federación	Secundaria completa	Comité de piscigranja, taller AIL y otros.
Jesús	60	12 hijos entre	Nieta	1 hermano, 3 hijos casados en Pucallpa, Iquitos y Yurimaguas	Presidente de la federación	Capacitado como maestro del ILV en Pucallpa	Comité de piscigranja, taller AIL y otros.
Eduardo	57	Esposo y 5 hijos solteros entre 5 y 18 años	Nieta huérfana	3 hijos casados y un hermano	Era banderero durante un año	3° de primaria	Comité de piscigranja, taller AIL
Matilde	38	Marido y 7 hijos solteros entre 3 y 5 años	Abuela	Padre y 12 hermanos (2 estudiantes, Apu, Juez de Paz, maestro y director de la primaria	No	Secundaria completa	Comité de piscigranja, taller AIL

Juan	63	Esposa	-	1 hermano, 5 hermanas y 9 hijos casados	Si	2° de primaria, capacitado como maestro indígena de AIDSESP en Iquitos	-
Américo	36	Esposa y dos hijos solteros entre 3 y cinco años	-	7 hermanos en San Lorenzo	No	6° de primaria	-
Carlos	44	9 hijos solteros entre 2 y 17 años	-	6 hermanos, algunos profesores	Secretario comunal	5° de primaria	-
Feliz	58	Esposa y 8 hijos solteros entre 7 meses 22 años	-	¿?	Si	Capacitado como maestro	-
Martina	26	Hija de un año	Madre y 12 hermanos	Padre de su hija es profesor de San Lorenzo, hermanos en San Lorenzo, Saramiriza, Iquitos	No	Secundaria completa	Participación en taller de mujeres
Regina	54	Sola		Marido en San Lorenzo, 7 hijos casados (2 estudiando)	No	Tercer grado de primaria	-

Tabla 9: Las personas entrevistadas y su red familiar, el cargo, el grado de educación y la participación en talleres.

6.1.1 El estatus social dentro de la comunidad

El estatus social es la posición social que el individuo ocupa dentro de la sociedad. La estructura social se construye a base de normas y valores culturales y la jerarquía inherente suele acarrear una desigualdad de oportunidades. Se deja diferenciar entre el estatus asignado y el estatus adquirido. El estatus asignado resulta de las características demográficas del individuo como el género, la edad y la pertenencia familiar y étnica. El estatus adquirido se basa en méritos u acciones que un individuo ha adquirido a lo largo de su vida y está condeterminado por el estatus asignado.

La existencia de una jerarquía en la organización social de los Kampu Piyawi es el resultado de la relación con el mundo occidental. Tradicionalmente la organización social estaba estructurada más horizontal. El Apu era la única autoridad que dirigió una sociedad igualitaria. Es decir que los comuneros tuvieron un cierto rol social, pero no este rol le clasifica en un sistema jerárquico sino igualitario. Hoy día además son las autoridades, maestros y otros profesionales que gozan un crédito social más alto en la comunidad, seguidos de personas que ocupan un cargo de la

municipalidad. También existen cargos que abarcan todos los trabajos a título honorífico para el bien de la comunidad como el policía, el secretario municipal, el comité de luz, de radiofonía, del ‘vaso de leche’ etc. Los cargos están asignados por voto de la asamblea general que tiene lugar una vez al año para las elecciones. Aparte de elecciones hay asambleas extraordinarias para discutir sobre temas actuales o para informar a los comuneros sobre las decisiones tomadas de la municipalidad. Teóricamente todos los comuneros - hombre y mujeres - mayores de 15 años son admitidos para dar el voto o ser elegidos. Un cargo no tiene el mismo rango como una autoridad o un maestro, sin embargo es una persona honrada.

De las personas comprendidas en los estudios de casos ninguna de las tres mujeres ocupa un cargo que la concedería un estatus social elevado mientras que de los 7 hombres entrevistados todos tienen o han tenido un puesto que les concede un estatus elevado en la comunidad.



Ilustración 15: El sistema jerárquico del prestigio al nivel comunal.

Esta discriminación hacia las mujeres en la vida pública demuestra el mantenimiento de la separación de roles tradicionales según la cual el hombre representa a la familia hacia fuera. En este sentido el respeto que recibe una mujer de la comunidad depende del estatus de su marido. Una mujer de una familia de prestigio está recibida con atención y cariño en las actividades de fiestas mientras que una mujer de una familia menos prestigiada no participa en la fiesta. Una mujer de una familia con prestigio tiene menos dificultades de recibir ayuda de sus comuneros o intercambiar bienes, mientras que una mujer de una familia de menos prestigio no cuenta con tanta solidaridad. Sin embargo, una mujer de una familia prestigiosa no recibe el poder de participar activamente en la vida política comunal. Al mismo tiempo corresponde al sistema occidental que margina a las mujeres en los cuadros políticos y económicos. La discriminación de la mujer en la vida pública se

refleja también en la ordenanza de las asambleas generales según la cuál los hombres ocupan la mayor parte de la casa comunal sentados sobre sillas y bancos, mientras que las mujeres quedan al margen paradas o sentadas al suelo. Aunque las mujeres pueden participar y votar a partir de los quince años, en toda la comunidad de Santa María hay solo tres mujeres que ocupan un puesto de prestigio. La obstetriz, la enfermera y la profesora del inicial que son delegadas del estado y no elegidas de la comunidad. De las tres mujeres cada una pertenece a una familia con miembros que ocupan una posición de prestigio lo que indica que la marginación en la vida pública no es resultado de su origen familiar. De los doce hermanos de Matilde uno es Apu y estudia en Yurimaguas, uno es Juez de Paz, maestro de la secundaria y director de la primaria y dos están estudiando en la UNIA en Pucallpa con becas del municipio. El marido de Regina trabaja en la ciudad para una organización regional de AIDSESP y dos de sus siete hijos estudian en Pucallpa. Martina tiene un hermano que trabaja en San Lorenzo como director del censo nacional y vive con sus quince hermanos y su mamá al costado de la plaza de armas lo que simboliza el poder de la familia. Mientras que Regina solo tiene el tercer grado de primaria, las más jóvenes, Martina y Matilde, han concluido la secundaria lo que demuestra que la aceptación hacía la integración de las mujeres está aumentando. También se nota un cambio en la aspiración de las mujeres como sujeto social dentro de la sociedad. Mientras que Regina y Matilde se definen como actoras pasivas dentro de la comunidad, la más joven Martina aspira un rol de liderazgo y sueña de seguir sus estudios: *“Si fui al colegio. Tengo la secundaria completa. Falta profesión. Me hubiera gustado seguir mi profesión, pero no tengo los recursos económicos. Me hubiera gustado estudiar asistente de enfermería. No tengo dinero, por eso, no puedo estudiar. Sí, mi hermano tiene. El tiene trabajo en la provincia como director del censo nacional”* [Martina 2007: 110]. Por consiguiente la posición social de la mujer no es algo fijo y no solo está asignada de la sociedad sino también está influenciada del conciencia identitaria de la mujer que se cambia a lo largo del tiempo a través de un proceso de aprendizaje social entre los comuneros. Dentro del marco del proyecto de Terra Nuova se ha formado un grupo de mujeres lideresas para capacitarlas en salud, higiene lo que facilita un fortalecimiento de su autoestima que da los impulsos para iniciar los procesos de aprendizaje social hacia más equidad en las relaciones de género. Comparado con la situación diez años atrás, a las mujeres se les fue otorgado reconocimiento como explica Feliz: *El concepto de la mujer indígena es diferente. Pero se ha cambiado esto. Más humildes eran las mujeres antes. Ahora, desde hace diez años asisten a las reuniones, muestran seguridad. Ahora hay un área de mujeres y jóvenes dentro de la federación para formarlas en liderazgo. Participan y hacen dinámicas. Incluso ahora tenemos regidoras que antes no era posible”* [Feliz 2007: 12].

Aunque la pertenencia al sexo masculino es hasta ahora una condición necesaria para ocupar un

puesto prestigioso no es una condición suficiente. ¿Entonces, cuales son los factores que influyen? Primero se debe diferenciar entre un puesto que se recibe mediante el voto de los comuneros y un puesto que implica una educación formal como es el caso del maestro.

Para ser elegido como autoridad o para un cargo se necesita un carácter carismático que infunde confianza, que representa las normas y valores sociales; que tenga las competencias sociales de comprender las preocupaciones de los comuneros y expresar su empatía a través de la comunicación y que tenga la competencia cognitiva para resolver los problemas de la comunidad de manera eficiente y eficaz. El reconocimiento de estas competencias por los comuneros se aprueba mediante la experiencia. Los casos muestran que de los siete hombres entrevistados siete ocupan o han ocupado alguna vez un cargo lo que demuestra una equidad de oportunidad para recibir un cargo. Los cargos se diferencian según el grado de responsabilidad y poder. La comparación del grado del cargo con el grado de la educación indica una correlación positiva. Jesús es presidente de la federación y es un maestro cesante, Julio es secretario de la federación y presidente del barrio y tiene la secundaria completa. Durante un año Eduardo ocupaba el cargo del organizador de las desfiles en las fiestas y Carlos es el secretario municipal. Eduardo y Carlos tienen un nivel más bajo de educación formal y sus cargos no comprenden un grado elevado de poder y responsabilidad. Juan y Feliz no mencionaron la ocupación de algún cargo en la comunidad, pero los dos maestros tienen un grado de prestigio elevado que se expresa en el caso de Juan en la ubicación de su casa al costado de la plaza de armas (símbolo de prestigio) y en el caso de Feliz por la buena fama en la comunidad de ser una persona sabia. Como único factor que discrimina la participación en la vida pública se detectó la acusación de brujería como es el caso de Américo. Américo era policía y fue promovido al sargento hasta que ha renunciado. La gente en la comunidad cuenta que es una ‘persona no grata’ acusada de brujería y debe salir del pueblo y si no coopera le van a matar. En la entrevista con Américo no se ha establecido una relación de confianza suficiente para comentar este acontecimiento. Sin embargo Américo cuenta de su exclusión dentro de la comunidad: *“No, ellos no nos ayudaron. Yo quería ayudar, pero en total no me querían. En el pueblo no me quieren. Antes también estaba ayudando. Hemos criado en el pueblo. Hemos ayudado. Había muchos peces y lo repartieron. Estaban repartiendo, pero ya no recibí nada. Algunos han llevado uno, dos. Yo no recibí ni un pescadito. Así lo voy a hacer también. Otro día me han dicho que en el pueblo vamos a comer, pero yo no he recibido ni un pescadito. Por este motivo ya no trabajo allá”* [Américo 2007: 221].

La acusación de brujería es frecuente en el distrito de Cahuapanas. Aunque el buen trato y la cortesía forman una constante en la vida cotidiana de los Kampu Piyawi, las comunidades no carecen de pleitos, chismes y disputas. Muchas veces, si alguien de la comunidad sufre una

enfermedad desconocido y/o el tratamiento del médico no resulta explicable lo relacionan con brujería que el enemigo ha producido o dejó producir sobre la víctima. Fuentes explica: “*Eso [la acusación de brujería] es muy común. Ese es otro factor de desunión. Cuando hay una muerte, la familia sospecha su enemigo. Es bien complicado. Se inician odios y arrastran la venganza en familia. Todo tiene que ver con salud. Mucha gente que se muere es enferma. La gente va morir constantemente con la extrema pobreza. Curanderos que son los buenos y otros son los malos... Acusan y sospechan, lo echan de la comunidad, lo matan*” [Fuentes 2007: 88]. Esta caza de brujos no deja ninguna defensa a los acusados y conociendo las consecuencias no faltan quienes que lo están abusando como estrategia de deshacerse de un enemigo.

La educación profesional requiere un capital financiero o una beca proveniente de una alguna institución. En los casos de los 3 maestros que se entrevistaron en este estudio, uno fue becado y capacitado del ILV y dos por AIDSESEP. El nivel de educación formal de estas personas es mínimo y no sobrepasa en ningún caso la educación primaria. Por consiguiente el factor que guió la elección de los maestros son los mismos como los de los que tienen un puesto otorgado por voto. En la actualidad son las personas que tienen familiares profesionales que apoyen el financiamiento del estudio a través de lo cual se muestra la reproducción del estatus social.

6.1.2 La red familiar y el rol social dentro de la familia

La red familiar es el espacio social que da la orientación cognitiva y ética, el apoyo emocional y material y constituye la mano de obra para el trabajo en la chacra. Diez de diez entrevistados confirman que la familia nuclear son las personas más importantes en su vida. Jesús que ha crecido con solo su madre y un hermano, describe el la importancia de la familia: “*Bueno, con la necesidad que yo sufría solo, no había compañía. ¿Como vivir o como mantener, no? Para los alimentos... ¿Quién lava la ropa? Y cuando uno regresa de su trabajo y no hay alguna atención, no se puede vivir. Por que en Sillay no tenía familia. Mi mamá estaba lejos, no tenía ni una hermana. Eso era la obligación para buscar. Cuando llegó a tener mi familia, ya tenía poco preocupación, ya no lavaba mi ropa yo solo, ya tenía alguien que me ayudaba, tenía alguien para pedir a tomar, a comer, ya había compañía para conversar. Por que cuando uno es soltero, vive triste. Estás parado. Como soltero no hay nada con quien conversar*” [Jesús 2007: 144].

La familia extensa domestica como fue explicado en el capítulo 5.5.2 no existe en ninguno de los 10 casos. Solo en cuatro de los diez casos hay miembros de la familia extensa que viven bajo el mismo techo con la familia nuclear. En la casa de Matilde vive su abuela, Eduardo adoptó su nieta huérfana, Jesús vive con su nieta de su hija soltera y Martina vive con su hija en la casa de su madre y sus 15 hermanos porque vive separado del padre de su hija. Entonces no son varias

familias nucleares que viven bajo el mismo techo con chacras separadas, sino son actos de solidaridad de adoptar por los miembros dentro de la familia extensa que no tienen una familia nuclear y son considerados como miembros de la familia nuclear. Marina cuenta: “*Vivo con mi mamá, mis hermanos. Compartimos, vivimos tranquilos. Tenemos una chacra. Tenemos papas, fréjol, maíz, plátano, yuca. Nos ayudamos. Sacamos suri del monte 1-2 horas, pescamos, colectamos chonta*” [Marina 2007: 015]. Las familias se caracterizan por su elevado número de hijos. De las diez personas entrevistadas ocho personas tienen seis y más hijos. Carlos que ya tiene 10 hijos razona: “*Quiero tener hijos para tener mas fuerza para el trabajo en la chacra, pero ahora ya no quiero tener mas hijos*” [Carlos 2007: 016]. Américo que hasta ahora solo tiene 2 hijos dice: “*Mi señora esta embarazada. Quiero tener más. Si, quiero tener hasta 10 hijos. Para aumentar la familia, para que crezca el pueblo. Cuando era pequeño quería casarme, tener hijos, nos entregamos. Cuando nuestros hijos quieren, también queremos y les vamos a entregar. Así aumenta*” [Américo 2007: 164]. Entonces 9 de las 10 personas entrevistadas tienen una connotación positiva con un elevado número de niños que constituyen la seguridad para la subsistencia. De los 10 casos Martina es la única que tiene una concepción distinta de la familia ideal. Aunque la familia es lo más importante para ella, no quiere tener más que dos niños: “*Quiero un niño no más. Es mucho gasto. De repente un niño mas si dios quiere. Quiero trabajar. Estoy buscando trabajo aquí por mi tierra. Hay contratados. Quiero hacer estudiar a mi hijo.*” [Martina 2007: 446]. Martina es la única cuya estrategia de vida desvía de la estrategia tradicional de auto la subsistencia.

Los hijos casados ya no pertenecen a la familia nuclear como explica Eduardo: “*Estamos 5 hijos. Porque otros tienen maridos ya*” [Eduardo 2007: 028] Entonces el tamaño de la familia nuclear varia mucho en los diez casos. Hay dos familias grandes como el caso de Jesús que comprende alrededor de 18 personas en su casa y Martina que vive con 17 personas. Los números varían por que algunos tienen trabajos o están estudiando y por consiguiente no siempre están presentes. La mayoría de los casos tienen una familia nuclear regular de entre 6 y 12 personas. Matilde vive con 9, Julio con 8, Eduardo con 8, Carlos con 12 y Feliz con 10 personas en la misma casa. Américo, Regina y Juan viven en familias nucleares reducidas con menos de 6 perronas. Juan vive solo con su esposa por que todos sus hijos ya están casados. Regina vive sola porque sus hijos están casados y su esposo está trabajando en San Lorenzo y Américo vive con su esposa y sus dos hijos. Teniendo una familia pequeña agrava la situación de la subsistencia y requiere más apoyo de la familia extensa. De las tres familias consideradas reducidas, Américo y Regina valoran está situación como desfavorable para la subsistencia. Américo no recibe apoyo de la comunidad por ser una ‘persona no grata’ y sus hermanos viven en San Lorenzo. Ellos vienen a ayudarlo a veces para la cosecha de arroz. Regina recibe apoyo de sus hijos solteros. Les regalan alimentos ayudan cada sábado en su

chacra. Sin embargo debe asumir todo el trabajo que normalmente se reparte entre los miembros de la familia nuclear. Regina se siente abandonada y comenta que ésta agotada de tanto trabajo en la chacra que fue la razón por que ha dejado la artesanía que le gusta tanto. Esa nueva tendencia de familias separadas por migración de trabajo o separación de la pareja la conduce a las mujeres a una situación precaria. Juan no explicita la desventaja de una familia nuclear reducida por que está sujetado de la familia extensa y colabora con los vecinos. El estudio de los casos muestra que la minga no solo se organiza dentro de la red familiar. 8 de 10 personas entrevistados se ayudan entre las familiares y los vecinos. Solo Jesús quien recluta las manos de obra de su gran familia nuclear no menciona la colaboración entre vecinos y Américo explicita que no puede aprovechar la colaboración entre vecinos por que no está querido en el pueblo. Todas las 10 familias viven básicamente de la subsistencia que en el caso de Américo y Regina resulta precario por la falta de manos de obras.

El rol social se refiere al conjunto de funciones, normas comportamientos y derechos definidos social y culturalmente que se esperan que una persona cumpla o ejerza de acuerdo a su estatus social adquirido o atribuido. En nueve de diez casos se observó la tradicional separación de trabajo según género. La mujer y las hijas se responsabilizan de las tareas domesticas y la crianza de los niños mientras que el hombre se dedica a la pesca y caza. El hombre representa la familia hacia afuera, mientras que la mujer es tímida es evita el contacto con hombres. En el caso de Regina se debe representarse ella misma hacia afuera y trata de socializarse con las mujeres.

6.2 Percepciones, valoración e interpretación de las condiciones externas

6.2.1 Las amenazas principales

En Santa María de Cahuapanas el acceso a información está muy reducido. Por consiguiente mucha información sobre las condiciones legales y políticas estatales no llegan a la comunidad. Con la excepción de algunas autoridades, maestros o presidentes de la federación indígena, los comuneros solo perciben las consecuencias de la política estatal sin realmente conocer las leyes y derechos. Las condiciones no-ecológicas como las define Wiesmann (1998) son percibido como algo foráneo que muchas veces refleja la represión hacia los indígenas y fomenta el estigma social de considerarse inferior. Las siguientes declaraciones expresan estas sensaciones de desigualdad e inferioridad:

“Estamos pobres en lo que es dinero, pero tenemos recursos. Pero la verdad es que en los países desarrollados la mayoría también es pobre. Nosotros somos ricos porque culturalmente nos

cuidamos. Pensamos que los mestizos son mejor que nosotros, pero la mayoría de ellos también vive en extrema pobreza” [Feliz 2007:].

“Desarrollo es que todos tengan una oportunidad equitativa en mejorar nuestra calidad de vida, educación y salud. Mezquinar [reprimir, oprimir.], eso no es desarrollo. Necesitamos una oportunidad de trabajo para poder atender la necesidad de la familia. Mucha gente dice que es perezosa aquí la gente. ¡Es bien rudo! ¿Trabaja en cambio de que? No percibe nada del gobierno, no recompensa el trabajo. Queremos mejorar como país” [Julio 2007: 54].

Feliz, Jesús y Julio son los únicos que explicitan la relación de desigualdad entre los indígenas y no-indígenas. Es interesante que usan la tercera persona plural o ‘la gente’ para explicar la sensación de sentirse inferior como indígena. Parece que una buena educación formal y una posición de prestigio dentro de la comunidad permite superar esta inferioridad, criticar la desigualdad y la revalorar la propia cultura.

Diez de diez personas entrevistadas dicen que la necesidad principal que tiene el pueblo es el hambre. Todas las personas entrevistadas responsabilizan el aumento de la población por la escasez de animales del monte. Como un control familiar no ven apto para su forma de vida de subsistencia, hallan la salida en la ampliación de la titulación de las tierras. Carlos, Jesús y Eduardo lo mencionan como un problema principal:

“Un problema grande es la territorialidad. Santa María quiere renovar la titulación por que Kaupan [comunidad vecina] avanza hacia nuestro territorio. Nosotros tenemos poco territorio y los Awajun avanzan” [Carlos 2007: 143].

“Creo que esta ley del subsuelo ya lo han decretado de nuevo. Acá hay un documento del profesor. Este documento tiene una resolución donde dice que los pueblos indígenas van a ser autónomos del subsuelo. Eso ya es aprobado por el gobierno⁶³” [Jesús 2007: 307].

“El problema más urgente es el terreno que estamos solucionando. Con Awajun, con Chayahuita... Por allí, por allí. Hay dos comunidades Awajun. Allí hay Chayahuita. Estamos encerrados. Ese es el problema principal. A fines del mes noviembre vamos a gestionar” [Eduardo 2007:182].

En la misma semana que se realizaron las entrevistas (octubre 2007) había una reunión sobre la renovación de la titulación. Por consiguiente cabe la posibilidad que estas declaraciones estaban relacionadas con la reunión sobre la territorialidad. El curso de las fronteras no se orienta en las

⁶³ Jesús se refiere a la declaración la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas que fue aprobado por la asamblea general el 12 de septiembre de 2007.

propiedades fiscos del territorio sino en puntos georeferenciales y cabe duda que los comuneros los conozcan. A lo que se refiere Jesús no se refiere tanto a la escasez de animales del monte y la amenaza de parte de las comunidades vecinas sino más bien para defenderse contra las empresas petroleras. Como presidente de la federación es el único quien sabe que por ley el subsuelo no pertenece a la comunidad. Sin embargo reina una unanimidad entre los comuneros que no quieren las empresas petroleras en su zona por temor a la contaminación. De las 10 personas 5 expresan el rechazo hacia las empresas petroleras. De más alto el prestigio de una persona de más detallado sabe argumentar. Llama atención que ninguna de las tres mujeres expresa una opinión a cerca de petroleros. La razón para ello es que la amenaza hasta ahora es latente y se negocia políticamente y como hemos visto ya en el capítulo anterior, no son bien integradas en los procesos políticos.

“¡No aceptamos a los petroleros!” [Carlos 2007: 143]

“Escuchamos de las experiencias de otros lugares. Lo que ha pasado con los Achuar. No lo queremos acá” [Julio 2007: 10].

“No queremos que a nosotros pase lo mismo como ha pasado a los Achuar. Queremos mantener nuestra naturaleza. Queremos que los niños jueguen, naden con tranquilidad en el río, que no se enfermen. Queremos que el estado nos respete como nosotros respetemos al estado. Porque vivimos en una zona virgen y queremos que nuestra bosque no se malogre” [Feliz 2007: 79].

“Problemas con los occidentales hay. Por ejemplo con la empresa REPSOL. Estaba decidido de ingresar acá. Pero hemos llegado a negociar porque tenemos miedo que la zona quede contaminada. Ya sabemos que los Achuar sufren contaminación. Tienen cadmio y plomo en la sangre, en su cuerpo y ya está detectado y van a morir y nunca van terminar de morir. El acuerdo que hemos tenido ya, esta reunión en Kaupan, es no negociar con la empresa. Mira señorita: Primero viene la contaminación de agua, después vienen enfermedades, luego viene corrupción. En el mundo de la corrupción, ya no hay fidelidad. Muchas personas se van a largar como otras personas” [Jesús 2007: 307].

“Quieren entrar, pero no les dejamos” [Juan 2007: 286].

La amenaza de parte de madereros es más aguda. Los madereros vienen o por contrato o ilegal. Aunque la madera fina como es la caoba y el cedro solo queda en el monte inaccesible, los comuneros suelen reforestar con estas especies en sus chacras ‘empurmecidas’ (agotadas). Constituye una inversión a largo plazo que sirve como seguro para sus hijos. Esto demuestra su capacidad de adaptarse a los cambios en contexto externo mediante su conocimiento endógeno.

“¡Cuando entran madereros, que no se llevan nuestra madera! ¡Que no se saquen la madera! ¡Nos mezquinan! ¡Después nuestros hijos algún día, que van a querer? Por eso nosotros no queremos que entren los madereros” [Américo 2007: 301].

“¡Que [los madereros] no se meten en nuestro territorio!” [Carlos 2007: 143]

“En Santa María no hemos permitido ni petroleros, ni madereros. En la zona Awajun hay madereros” [Feliz 2007: 07].

“Madereros entran, pero con Uncuyacu [afluente del río Cahuapanas]. Pasan por arriba en Kaupan, pero acá no. A nosotros no nos gustan los madereros por que sabemos bien que van a acabar con nuestra madera. Ya no tenemos madera de primera: cedro y caoba. Lo que tenemos es otra variedad de maderas, maderas delicadamente este tornillo, tenemos caupuri⁶⁴, aguanillo [virola pavonis] que son débiles y no duran mucho. Y ahora para seguir reforestando... uff! Nosotros por ejemplo tenemos la zona reforestada del municipio. Lo revisamos ayer. Pero ya tiene mas que veinte años” [Jesús 2007: 307].

“¡Noooo! ¡No vienen hasta acá!” [Juan 2007: 228].

“Había cerca antes. Hay. Esta madera blanca. Si hay cerca. Cumala, aguanillo. Caoba ya no hay. Caoba... ¡uh! ¡Lejos! Cedro también hay, pero lejos. Siempre hay para sacar, pero en canoa no se puede. Acá, lo que queda cerca en canoa en que vamos nosotros se ha acabado. Mas antes los comerciantes han venido a destruir todo” [Juan 2007: 058].

Américo y Carlos expresan su aversión frente a los madereros ilegales y se nota la sensación de la amenaza directa, mientras Juan, Feliz y Jesús lo toman con más calma. Para aquellos que experimentaron la época del gran saqueo bajo el régimen de los patrones ya no se dejan asustar tan fácilmente. Como en el caso de las empresas petroleras no había ningún comentario de parte de las mujeres.

6.2.2 La educación

La educación es considerada importante para el futuro de los hijos. Todos los entrevistados enfatizan que desean una buena educación para sus hijos para que puedan ‘salir adelante’. Juan, Jesús, Feliz y Carlos reconocen un dilema entre la necesidad de la educación occidental que sirve para adaptarse al cambio socio-cultural, socio-político y socio-económico causado por el contacto con la cultura moderna y la pérdida de oportunidades de apropiarse del conocimiento endógeno que

⁶⁴ No se conoce el nombre científico

es necesario para la subsistencia, la adaptación al medio ambiente y para mantener una identidad cultural propia:

“Todo hay que saber. Lo antiguo, lo que pasa. Quien enseña como se siembra plátanos, todo, como hacer cerámica, como hacer chacra, como preparar la tierra. ¿Por que cae lluvia? ¿Uno cuando se muere, donde va nuestro espíritu? Que pasa cuando el alma se queda acá. ¿Donde va el aborto? ¿En que sitio se encuentra pescado? ¿Quien enseña como hacer trampas, canoas, como balear? ¿Por que pasamos fiestas? ¿Quien enseña esto? Los profesores que vienes de fuera no saben. Ahora es bien bruto” [Juan 2007: 134].

“El problema más urgente es conscientizarnos entre todos la parte para enfrentar la falta de la alimentación, por que eso es que estamos sufriendo todo el pueblo de Santa María. Y los muchachos poco asisten a la escuela por que muchos se van a buscar con anzuelo y no van a la escuela. Hay papas que se van temprano a la chacra. Entonces descontrolan. No cuidan los niños. Piensan que los muchachos se van a la escuela, pero no van. Así es” [Jesús 2007: 307].

“El sueño para mis niños es según lo que ellos quieren. Ellos hablan Shawi y castellano, según la ley. Antes vivían de su caza, hoy van a la escuela y se pierde la cultura” [Carlos 2007: 103].

“Ya no saben trabajar en su chacra. Hay que acostumbrarse” [Feliz 2007:69].

Tres de las cuatro personas son maestros que se quejan sobre el sistema educativo por que no es intercultural como debería ser según su punto de vista. El problema toma raíz en la escasez de maestros bilingües interculturales. Ya que se explicó en el capítulo X la mayoría de los maestros son mestizos que no conocen la realidad y la cultura de los Kampu Piyawi, que no tienen buena formación a veces ni siquiera el título y no se quedan por más que un año en la comunidad.

Al mismo tiempo los padres quieren que sus hijos estudien y tengan una oportunidad para un estudio superior. Feliz, Matilde, Eduardo, Martina y Regina expresan la falta de oportunidades para los niños:

“Que puedan estudiar en secundaria. Si no hay plata que de repente se puede buscar soluciones. De repente se puede hablar con el alcalde, hacer un convenio” [Eduardo 2007: 166].

“Los alumnos no tienen oportunidad. De los padres que tienen un ingreso puedan ver para que los niños puedan estudiar. Hay becas para jóvenes seleccionados. [...] Hay poco apoyo. El acceso a medios de comunicación no lo tenemos en las manos. Pero no está tan bajo el nivel de conocimiento. Puedan competir con los alumnos de San Lorenzo” [Feliz 2007:69].

Estas cinco personas constituyen la mitad de los entrevistados e incluye todo tipo de personas: mujeres, hombres, jóvenes y ancianos, educados y menos educados. Eso deja de suponer que el sistema educativo es considerado generalmente deficiente y necesita urgentemente la ayuda financiera del gobierno para que los niños no quedan perdido entre medio de la educación endógeno y exógeno y reciben una oportunidad justa.

6.2.3 La salud

Cuando una persona se enferma los comuneros o tratan de curarse con plantas medicinales que tienen en su huerta o las colectan en el monte, acuden la posta de salud o el curandero. Lamentablemente el estudio no logró detectar el verdadero conocimiento y uso de las plantas medicinales. La tabla presenta el conocimiento sobre las plantas medicinales que las diez personas reportaron en la entrevista. Américo, Martina y Matilde dijeron que no conocían las plantas medicinales. Pero después de la entrevista Matilde muestra su amplia colección de plantas medicinales en su huerta. Me dice como se llaman, para que las usen y como las preparan. Se rió avergonzadamente cuando se le dije que me impresiona su huerta medicinal. Matilde no quería ocultar su conocimiento, pero no lo valora como tal, lo que demuestra una falta de identidad.

Américo estaba preparando un jugo de jengibre, cuando le he visitado de nuevo después de la entrevista. Parece que no tenía la confianza para contar a una extranjera de esto. La evidencia que las personas no respondieron correctamente en las entrevistas coincide con la experiencia de Duran Fons: *“Lo que pasa es que se avergüenzan, eso es falta de identidad. ¡Si! Todos conocen un montón de plantas medicinales y no solo en la amazonía sino también en la sierra. Trabaje allá y me quede impresionada. Conocen plantas que no terminan nunca. Creo que hay que comentarlo y eso es falta de la identidad. Eso forma parte de su conocimiento tradición que no pueden olvidar”* [Duran Fons 2007: 100]. Es evidente que la entrevista no era la forma adecuada para investigar el conocimiento y el uso de los plantas medicinales por que no logra establecer una base de confianza suficiente para compartir este conocimiento.

	Jesús	Julio	Eduardo	Matilde	Juan	Américo	Carlos	Feliz	Martina	Regina	Total
Paico ⁶⁵										X	1
Piri piri ⁶⁶								X		X	2
Jengibre	O			O		O		X	X	X	6
Malva	O			O				X			3
Piñón	X			O				X			3
Sacha ajo ⁶⁷	X	X						X	X		4
Shiricsanango ⁶⁸	X				X			X			3
Chuchuhuasi ⁶⁹			X		X			X			3
Ojé ⁷⁰								X			1
Copaiba ⁷¹							X				1
Uña de gato ⁷²		X	X								2
Sangre de drago ⁷³		X	X								2
La ortiga ⁷⁴		X									1
Hierba Luisa	X			O							2
Árnica	O			O							2
Amasisa ⁷⁵				O							1
Huito ⁷⁶				O							1
Cocona	O			O							2
Total	9	4	3	8	2	1	1	8	1	3	40

Tabla 10: Uso de plantas medicinales los datos de según las entrevistas (X) y observaciones (O). Elaboración propia.

⁶⁵ Del paico (*Chenopodium ambrosioides*) se usa su látex y con el jugo de sus hojas se pueden preparar vermífugos y otros medicamentos [Villarejo 1988: 124].

⁶⁶ Piri piri es el nombre vulgar que se da a varias plantas ciperáceas. Su uso como planta medicinal es múltiple. Entre otro se aprecia contra mordeduras de víboras y para adelantar el parto y hacerlo menos doloroso.

⁶⁷ Sacha ajo (*Mansoa alliacea*) es un arbusto regional cuyas hojas y corteza tienen un marcadísimo olor a ajo. Es un calmante de dolores y en emplastos, remedio contra enfermedades renales [Villarejo 1988: 120].

⁶⁸ Del Shiricsanango (*Tabernaemontana sanaho*) se usa su raíz en infusión alcohólica contra el resfrío. Apenas se toma produce un intenso frío (shiric) al que sucede una formidable reacción acompañada de abundante sudor. Es preciso observar rigurosa dieta absteniéndose de cualquier comida que no sean vegetales o pescados ahumados y sin sal. Además es antisifilítico, abortivo y emético. Contiene el alcaloide llamado 'manacina', que en dosis elevadas es letárgico y tóxico [Villarejo 1988: 124].

⁶⁹ De la chuchuhuasi (*Maytenus krukovii*) se usa su corteza en infusión de aguardientes y es bueno para el reumatismo y resfríos vale como afrodisíaco [Villarejo 1988: 122].

⁷⁰ Del látex de la ojé (*Ficus insipida*) se usa como purgante, vermífugo y poderoso reconstituyente de la salud [Villarejo 1988: 123].

⁷¹ Copaiba (*Copaifera reticulata*) es un árbol que contiene un aceite que se emplea contra leucorreas, blenorreas, gonorreas y como cicatrizante [Villarejo 1988: 126].

⁷² (*Uncaria tomentosa*) curar heridas profundas y para aliviar dolores de los huesos, para los riñones y para tratar a las mujeres después del parto.

⁷³ Del la sangre de drago (*Croton lechleri*) se usa la resina roja de la corteza como hemostático y astringente [Villarejo 1988: 125].

⁷⁴ La ortiga (*Urtica urens*) es una hierba. Se usan sus hojas para infusiones que tienen varios efectos curativos.

⁷⁵ La amasisa (*Erythrina glauca*) es un árbol grande cuyo resina de la corteza refresca y desinflama toda clase de contusiones e hinchazones [Villarejo 1988: 120].

⁷⁶ El huitó (*Genipa americana*) es un árbol cuyos frutos se tuestan y se frota sobre la piel y se colora de negro. Aparte de servir como tinte natural para la pintura corporal se aprecia como protector contra mosquitos y al desaparecer queda el cutis más limpio, blanco y libre de barros y erupciones [Villarejo 1988: 123].

Solo Feliz, Jesús y Regina explicaron de frente que tratan de curarse con plantas medicinales antes de acudir ayuda al medico o curandero. Se asume que todos tienen un conocimiento sobre las plantas medicinales y tratan de curarse con éstas antes de acudir el médico o el curandero. Para un estudio mas al fondo se necesitaría más tiempo para una base de confianza más profundo. Sería importante acompañarles durante más tiempo para poder observar sus hábitos. Sería interesante conocer el trasfondo social de las personas que tienen un conocimiento profundo y el papel que juega el estatus social, la familia y el grado de educación. Se supone que el estatus social y la educación no son decisivos para el conocimiento sobre plantas medicinales. Regina y Américo tal vez las usan por necesidad por que no tienen los recursos para ir al médico. Al mismo tiempo hay personas con un elevado estatus social que tienen una fuente de ingreso y sin embargo se curan con plantas medicinales por que aprecian su efecto natural.

La concepción de salud según la cosmovisión Kampu Piyawi es muy presente. De las diez personas entrevistadas solo Matilde dice que no cree en la brujería por que no es su costumbre. Los demás explican que hay una diferencia entre la enfermedad que puede curar el médico y la ha hechicería o brujería que solo puede curar el curandero.

“Cuando es hechizaría. Estaba hechizado una vez, es un dolor feísimo. Cuando nos cura el curandero” [Carlos 2007:].

“Cuando choco el mal de aire. Allí si te vas al curandero. Me pasó una vez. Pero cuando tienes diarrea, vómitos, vas al puesto de salud. Las madres son peligrosas. Bajan del monte, da dolor de cabeza. Esa es la madre del monte” [Martina 2007: 098].

“Firmamos. A veces nos tratamos con plantas medicinales de acá de la zona. Con shiricsanango con sacha ajos y otras plantas. A veces eso utilizamos. Lo sacamos del bosque. A veces, cuando es necesario, vamos al curandero. A veces no. Pero mayormente no. Cuando uno de la familia está bien grave con dolor fuerte, allí nos vamos. Por que a veces el dolor es fuerte con la medicina de la farmacia no hace efecto. Eso va como una consulta. El curandero dice: esa enfermedad no tiene nada mal, cuando te vas a la posta la medicina te hace efecto. Te ponen ampolla y ‘cha’ - te calman. Cuando es mal de, como decimos nosotros acá, de los demonios, de [la] sacharuna, del agua, eso no hace efectos. Es un demonio, un fantasma que vive en el monte. Es un ser humano, pero vive en el monte. No lo puedes encontrar rápido. Si. No aparece a cualquiera, lo ven los médicos. No aparece al paciente, así. Hay demonios, señorita. ¡Hay! En el río hay boa grande, hay bachene⁷⁷, hay tigre, hay agua runa⁷⁸ también. Hay por ejemplo

⁷⁷ ¿Ballena?

⁷⁸ Aguaruna o yacuruna es el demonio del agua.

espíritus que acá llamamos fantasmas. Es como un disfrazado que vive en el bosque. Eso es la realidad de nuestra zona” [Jesús 2007:].

“Cuando se enferma, me voy a la posta con mi esposa. Nos ponen ampolla, allí se sana. Es caro. Primero le llevamos al curandero y si nos dice que es enfermedad, vamos a la posta de salud y te vas a sanar. El curandero te sopla, pues, con tabaco” [Américo 2007:100].

Sin embargo, todos sienten una inseguridad que no tienen confianza en el curandero. Los curanderos puedan contactarse con los demonios, como explica Jesús. Por consiguiente cada curandero no solo sabe curar a la gente sino también hechizarla. De esta manera cada curandero es curandero y brujo. Entonces los comuneros prefieren acudir primero al médico y si no resulta buscan un curandero. Una consulta del curandero no solo es un riesgo por que te podría hacer daño, sino también por que es socialmente mal visto. Los comuneros desprecian la colaboración con curanderos, respectivamente brujos.

“No voy al curandero. Es difícil. No tengo fe en el curandero. Me voy a la posta cuando me agarra la gripe, fiebre. Nunca me pasó. Si hay de repente hay. No sé como es eso” [Eduardo 007: 110]

“¡No, no, no! No me voy al curandero. Al medico voy. Pero yo si conozco un poco. Yo si, hay que ver. Acá viven. Mmm.....” [Juan 2007:].

“No. Curandero, no. Los médicos... a veces. No diario. Más voy al puesto de salud” [Martina 2007: 097].

La percepción del puesto de salud no es consistente. Regina y Américo que son marginados respectivamente excluido de la comunidad opinan que la consulta en la posta de salud es cara. Por consiguiente Américo acude al curandero antes de ir al médico y Regina trata de curarse con plantas medicinales. Mientras que los que están más integrados lo consideran moderado e incluso conocen la Seguro Integral de Salud. Es interesante mencionar que Martina y Matilde son los únicos que están informadas sobre la segura.

“Con medicina. Acudimos el puesto de salud. No es caro. Se paga según lo que se pide” [Carlos 2007: 111].

“Cuando estoy enferma, me voy al puesto de salud, pues. Ahorita estamos con seguro ya. Los medicamentos son gratis.” [Martina 2007: 089].

“Si alguien está enferma me voy al puesto de salud. Más antes los adultos pagamos doce soles. Las muchachas tienen segura. Ahora tenemos todos segura” [Matilde 2007: 61].

De los diez comuneros entrevistados solo Feliz y Martina hierven el agua que toman. Regina dice que no lo hierva, sino lo deja sentir. La mayoría consigue el agua del pozo en el puerto que siempre está turbia cuando llueve y según el médico Valer Ugarte considerado poco higiénico. Sin embargo, a la mayoría no le parece problemático. Eduardo dice: “*No tomamos agua hervida. Mi mujer no cree eso. Así cruda*” [Eduardo 2007: 214]. La parasitosis, la enfermedad más frecuente, se transmite no solo mediante el agua sino también mediante la saliva que se echa al masato para la fermentación. Para los Kampu Piyawi el masato es relacionado muy estrechamente con la identidad cultural y es el orgullo que tienen y quieren compartir con sus invitados.

“*¡Pucha! Anoche hemos acabado el masato. Pero un poquito tomas. Ahora regresas y te paso una mocahuita*⁷⁹. *Preparamos chicha para que tomes, cualquier cosa. Eso es para tí*” [Juan 2007: 116].

El masato también fermentaría con azúcar. Pero aparte que el azúcar es demasiado caro, los comuneros insisten que no sabe igual que el masato preparado con masticado de las mujeres.

6.2.4 La piscicultura

La piscicultura es un tipo de acuicultura que se define como “*el conjunto de actividades tecnológicas orientadas a la crianza de animales o plantas en un ambiente acuática, que abarca su ciclo completo o parcial y se realiza en un ambiente seleccionado y controlado*” [FONDEPES 2006: 11]. Para la construcción de una piscigranja - el estanque de cultivo - se busca una hondonada con tierra arcillosa que retiene el agua y un abastecimiento de agua. Un tubo de plástico sirve como canal de derivación. Las piscigranjas comunales que Terra Nuova ha construido con los comuneros en el distrito de Cahuapanas son semi-intensivas, es decir “*se suplementa el alimento natural con fertilizantes y/o alimento artificial y el control de calidad del agua no es rígido (10-15 t/ha)*” [FONDEPES 2006: 13]. En chacras integrales los participantes del proyecto de piscigranjas cultivan frejol y pijuayo y otros cultivos para alimentar a las peces. Para el alimentarlas con proteínas los comuneros los dan comejen que es una especie de termitas que se construyen nidos en los árboles. Descubrieron que cuando solo sacan un parte del nido sin sacar a la reina, el nido se recupera y puede ser aprovechado otra vez. De esta manera los comuneros usan su conocimiento endógenos para adaptar la tecnología a sus condiciones de vida. El pez que se cultiva - la gamitana - es un pez amazónico que ha alcanzado mayor desarrollo tecnológico. Como la gamitana no se reproduce en cautiverio la piscicultura solo abarca un ciclo parcial. Los comuneros necesitan un abastecimiento de alevines. Por esta razón Terra Nuova ha construido un laboratorio en San

⁷⁹ Recipiente de cerámica artesanal destinada para tomar masato.

Lorenzo para asegurar la sostenibilidad del proyecto. El pescado que se puede producir sirve para la subsistencia.

A cada uno de las diez personas entrevistadas le gusta la piscigranja. Sin embargo no todos forman parte del ‘comité’. Matilde, Julio, Eduardo participan por que son familiares o amigos de Gil, el promotor de Terra Nuova. A ellos les gusta trabajar en el grupo y aprender nuevas técnicas con el fin de poder construir su propia piscigranja:

“Bien estamos. Terminando de sembrar una chacra nueva para los peces. Si, pienso en tener mi propia piscigranja. Necesito mi quebrada para cerrarlo. Lo tengo allí en Unguyacu⁸⁰. Esta lejos, de aquí a una hora, Me falta trabajo todavía. Lo vamos hacer en un grupo todavía. Somos como veinte personas. Aquí arriba con la misma gente de Orbe [promotor de Terra Nova] se hace trabajar, apoyar” [Eduardo 207: 092].

“Me gusta mucho la piscigranja y quiero aprender más. Ya tengo un terreno rozado para mi propia piscigranja. Lo que le falta son los costales [de plástico]. Sale muy caro [50 soles]. Los alevines los podría conseguir de Terra Nuova” [Julio 2007:].

Las razones por que no participan son diversas. Primero hay personas que no quieren participar como es el caso de Carlos, Juan, Feliz y Jesús. Al principio del proyecto no había el apoyo de parte del Apu que según Gil es la persona quien convoca para los trabajos comunales. Entonces Gil tuvo que reclutar a sus familiares y amigos. Por consiguiente la piscigranja ya no es considerada como una obra comunal sino una obra de un grupo particular y los que no se consideran parte de este grupo no participan.

“Si, hay piscigranja acá. No participo, no. Ellos van por su agrado. Allá hay grupos. Acá tengo otro grupo. Estaba haciendo enseñanza como para producir. Estamos vigilando como anda. Si produce o no. En agua caliente, puede morir el pescado. Quiero tener mi propia piscigranja con pacos⁸¹. Tiene entrar agua limpia. Acá no hay agua limpia, es agua de lluvia. Puede tener en la quebrada con agua limpia. No tengo piscigranja, pero hay terreno para hacer. Tengo que cerrarlo y poner un tubo, no mas. Quiero una piscigranja con pacos. Si produce y se vende, hay plata, se puede hacer negocio” [Juan 2007 160].

“Antes aquí hemos tenido una piscigranja comunal, pero la gente a veces en la noche los sacan. Ahorita ya no tengo piscigranja. Ahorita hay otra. Yo quisiera entrar para ayudar, pero con esta razón que antes había pasado no quería. Eso va ser para el consumo de ellos que trabajan.

⁸⁰ Afluente del río Cahuapanas

⁸¹ El paco (*Piaractus brachypomun*) es un pez de tamaño grande que junto con la gamitana, el boquichico y el zúngaro es uno de los peces amazónicos que ha alcanzado mayor desarrollo tecnológico para la piscicultura [FONDEPES 2006: 27].

Estamos pensando en tener nuestra propia piscigranja. Tenemos terreno en el centro para cerrar. La quebrada nos falta. El tubo también falta” [Carlos 2007: 079].

“Mucha gente dice que la piscigranja es mala. Mucha gente no quiere trabajar en grupo, prefieren su propia piscigranja” [Feliz 2007: 56]

En caso de Juan, se muestra una desconfianza en las competencias técnicas del grupo y la preferencia de perseguir fines individuales y competencia. Carlos argumenta con la experiencia en el pasado y Feliz confirma esta actitud general en la comunidad que no quiere trabajar en grupos. Es la manifestación de la erosión de los valores tradicionales de cooperación y reciprocidad. Pero no solo existe la desconfianza entre los grupos sino también dentro del grupo como muestra el ejemplo de Jesús quien dejó el comité para formar su propio grupo.

“Bueno, la piscigranja es una ayuda más, pero necesita trabajo para implementar productos. Es bueno. Hemos formado un grupo de comité. Yo pienso este mes iniciar mi piscigranja mía, propia. Este mes me he dedicado a limpiar la chacra para el sembrillo [siembra]. Voy a buscar gente que me ayuden. Terreno y quebrada ya tengo. Solo falta ampliar y limpiar no más y sembrar la chacra. Estaba en este comité de la piscigranja, pero hemos formado otro grupo. Ha habido desconfianza. Por eso he quitado.” [Jesús 2007: 247].

Secundo queda el caso de Américo, Martina y Regina que no pueden participar. Américo por que es una ‘persona no grata’ y no lo quieren en el grupo y Martina y Regina por que no se atreven participar como mujeres.

“Esta bien, de repente hay algo de comer. Cuando no hay de comer, de repente cuando los peces crecen hay de comer. No, ellos no nos ayudaron. Pero yo quería ayudar pero en total no me querían. En el pueblo no me quieren. Antes también estaba ayudando. Hemos criado en el pueblo. Hemos ayudado partir. Había muchos peces y los repartieron. Estaban repartiendo, pero ya no recibí nada. Algunos han llevado uno, dos. Yo no recibí ni un pescadito. Así lo voy a hacer también. Otro día me han dicho que en el pueblo vamos a comer, pero yo no he recibido ni un pescadito. Por este motivo ya no trabajo allá. Si me gustaría tener mi propia piscigranja, pero en la piscigranja ya no quiero trabajar” [Américo 2007: 211].

6.2.5 El medio ambiente

Todas las diez personas comentan que la escasez de animales del monte llegó a un estado grave. Los ancianos como Jesús, Juan, Feliz y Regina comparan la situación actual con la de su niñez: *“Antes cuando era joven, hemos agarrado monos en el monte, agarramos los pescado con los manos. Había abundancia en el río y en el monte” [Juan 2007: 270].* Regina explica que ahora son dos a

nueve horas caminando para encontrar un animal. Antes se encontró un venado dentro de una hora. Según Regina viven desde los años 80 con esta escasez.

“Hay que caminar cuatro horas para encontrar carne. Hay sajino, venado. Ya no hay muchos animales, ya no. Antes si había cerca. Pero ahora ya no, por que hay mucha gente en el pueblo. Lo persiguen” [Américo 2007: 329].

“Toda la gente busca algo. Los animales se huyen” [Carlos 2007: 071].

“Si, hay abundante. Ya no hay cerca. Tienen que ir lejos. Tienen que caminar lejos, cerca del cerro” [Martina 2007: 158].

“La gente que vive en Santa María mata animales jóvenes. Tenemos comunidades alrededor. Nosotros hemos quedado en el medio. Es zona poblada por eso no hay animales” [Eduardo 2007: 78].

“Santa María esta rodeada de comunidades y los animales son muy escasos. Es por eso que deberían dejar de cazar. Sufrimos una carencia de alimentación, no tenemos recursos económicos y estamos creciendo. Hay una temporada en febrero cuando los árboles dan fruto. Cuando hay presencia de fruto la gente se va y les espera allá donde hay aguaje y pijuayo. Va haber una reunión con CORPI para restringir la caza en estado de embarazo” [Julio 2007: X]

Existe la unanimidad que la causa para ésta escasez se hunde en el aumento de la población. Pero mientras Carlos, Américo y Martina opinan que los animales se huyen a otros lugares por que la gente les persigue. Eduardo y Julio ven amenazadas las poblaciones de las especies de animales y responsabilizan el mal manejo de la caza que no respeta a las épocas de reproducción y cazan animales que no llegaron a su estado de reproducción. Entonces realizaron que los animales no se huyen, sino que ya no existen, que les están extinguiendo. Julio es el único que trata de buscar una solución para enfrentar este problema. El resto parece conformarse con esta situación, empieza a criar animales o cree que los animales van a regresar del monte cuando renuevan la titulación.

La percepción sobre la población de peces en el río se diferencia mucho entre las personas entrevistadas. Se nota una correlación entre el uso de barbasco y la negación de escasez en el río. La tabla 11 muestra que ninguna de las cinco personas que afirman la escasez en el río pesca con barbasco. Al mismo tiempo se nota una correlación entre la afirmación de la escasez de peces y la pertenencia al comité de la piscigranja. De las cinco personas que confirman la escasez de peces en el río tres están en el comité de la piscigranja. Sin embargo, no todos que afirman la escasez de los peces son miembros del comité. La razón para ello se hunde en las circunstancias de relaciones sociales como ya se ha apostillado en el capítulo 5.5.3.

Las personas que niegan la escasez no son en el comité de la piscigranja y cuatro de éstas cinco personas pescan con barbasco en las quebradas. Juan es el único que no usa barbasco por que reconoce su efecto negativo sobre la salud y reconoce la abundancia de peces en el río. Está negación de la escasez de peces entra en contradicción con el deseo de tener su propia piscigranja.

“En el río si hay cantidad de peces. Liza, boquichico...” [Américo 2007: 329].

“Hay peces en el río de vez en cuando, no cada día. Hay cantidad” [Carlos 2007: 075].

“Si hay. Hay abundante. Vienen mijanos⁸² de nuevo” [Martina 2007: 166].

	Afirmación de la escasez de peces en el río	Negación de la escasez de los peces en el río	Uso de Barbasco	Miembro del Comité de la piscigranja
Jesús	X			
Julio	X			X
Eduardo	X			X
Matilde	X			X
Juan		X		
Américo		X	X	
Carlos		X	X	
Feliz	X			
Martina		X	X	
Regina		X	X	
Total	5	5	4	3

Tabla 11: La tabla ilustra la percepción sobre la escasez de los peces en el río y las consecuencias en su actitud.

La escasez en el río se debe a la sobreexplotación. La pesca con tarafas, redes y a veces todavía con barbasco no respecta el tamaño mínimo para que el pez se pueda reproducirse. Julio es el único que propone una solución para la recuperación de la población. Ninguno de los entrevistados ha mencionado un sistema de veda.

“Ya no hay tanto. Por eso estamos ahora criando los peces. Porque hay mucha gente de repente y muchas trampas. Lo que sacan, lo que pescan es para el, no para todos, para su consumo. Los que tienen poco, agarran poco, con anzuelo. Algunos tienen venenos. Con barbasco... En el río lo meten, donde hay palizadas, en el río meten trampa y mueren los peces. Es prohibido meter huaca⁸³ y barbasco. Pero la gente no cree. Dicen que viven así, anteriormente mi padre también ha vivido así y siguen sembrando. Dicen que siempre lo ha hecho así” [Eduardo 2007: 190].

⁸² La época cuando surcan los peces para poner huevos en las cochas.

⁸³ Huaca es un arbusto cuyas hojas maceradas desprenden una sustancia tóxica para los peces [García Tomás 1993: 295].

“En el verano surcan más mijanos. Según Julio la escasez en el río se debe a la sobreexplotación con barbasco. Hace cinco años prohibieron la pesca con barbasco en el río. Creo que el río se podría recuperar si pondrían gamitana⁸⁴ y zungaro⁸⁵ en las cochas” [Julio 2007: 18]

La percepción sobre la existencia de árboles maderables varía según la edad. Los ancianos comentan que ya no hay nada de madera fina en la zona solo en el monto mientras que los jóvenes lo afirman un dicen que si hay cedro y caoba en la zona refiriéndose a las zonas de reforestación.

“Si hay madrea maderable. Caoba y cedro sembramos en nuestra chacra. Sirve para hacer nuestras canoas. Tenemos cantidad en la chacra” [Carlos 2007: 091].

“Los patrones acabaron la madera. Antes había todo, cerquita. Era un buen palo aguano y cedro. Ahora hay otra variedad de madera” [Jesús 2007: 065].

“Había cerca antes. Hay. Esta madera blanca. Si hay cerca. Cumala, aguanillo. Caoba ya no hay. Caoba... ¡uh! ¡Lejos! Cedro también hay, pero... ¡Lejos! Siempre hay para sacar, pero en canoa no se puede. Acá, lo que queda cerca en canoa en que vamos nosotros se ha acabado. Mas antes los comerciantes han venido a destruir todo” [Juan 2007: 058].

“Si hay árboles maderables en la zona. Hay sobre todo caoba, cedro y tornillo. El también siembra árboles en sus chacras empurmecidas” [Julio 2007: 07].

6.3 Las estrategias múltiples de las familias

Este capítulo quiere mostrar las estrategias múltiples que mantienen las familias estudiadas para lograr sus objetivos económicos y como están articulados con en el contexto social y las condiciones externas.

6.3.1 La producción agrícola

En todos los casos se practica una agricultura itinerante por de quema y roza⁸⁶. Normalmente abran la chacra en la purma⁸⁷. Una chacra reproduce durante tres hasta cuatro años y después requiere un descanso de siete años. Con el aumento de la población la presión sobre las tierras cultivables intensifica y los comuneros deben que caminar cada vez más lejos para encontrar un terreno apto

⁸⁴ La gamitana (*Colossoma macropomum*) alcanza hasta 0,80m de longitud y 30 Kg. de peso [Villarejo 1988: 142].

⁸⁵ El zúngaro (*Pseudoplatistoma tigrinum*) es un pez de gran tamaño.

⁸⁶ Según Breckling & Birkenmeier [2000: 18] fomentan que debida a la gran diversidad biológica y la sucesión inducida, la agricultura indígena es adaptada a las condiciones ecológicas de la Amazonia y demuestra un potencial de desarrollo sostenible que es apta como base para una extensión de la subsistencia de la población. Mientras que un la monocultura orientada a la ganancias comercial no solo constituye un riesgo para los trabajadores, sino también fuerza la estructura del uso en una dirección que difícilmente conciliable con una orientación conforme con el ecosistema.

⁸⁷ Bosque secundario.

para el cultivo. Las personas entrevistadas tienen un camino entre quince minutos y dos horas para llegar a la chacra. Por lo tanto prefieren tener una chacra cerca a la orilla del río para que puedan llevar la carga en canoa.

“Tenemos chacra acá y en el centro. ¡Esta lejos! ¡Bruto! En canoa vamos nosotros al platanal y yucal. En menos de una hora, dos horas andando en el camino. Acá cerca no hay. Ya no crece yuca” [Juan 2006: 026].

La deforestación total en la orilla del río conduce a un enorme perjuicio ecológico. Como consecuencia de la deforestación aumenta la erosión de la orilla con grandes derrumbes de barrancos. La erosión otra vez conduce a una reducción de la profundidad del río y caudal de los ríos y con ello a un calentamiento del agua que ejerce un impacto sobre la reproducción de las especies acuáticas y las cadenas tróficas de muchas especies que al final afecta también las familias indígenas [Huertas Castillo 2006: 71].

El terreno pertenece a la comunidad y cada comunero está libre de abrir una chacra donde quiere. La preparación de la chacra se realiza con machete y hacha. Nadie de las personas entrevistadas posee una motosierra.



Foto 14: La presencia de tocones, raíces y troncos atravesados es algo típico de la chacra de los Kampu Piyawi. Fuente: Roth 2007.

Foto 15: El padre ayuda a su hija cargar el cesto con yuca. Fuentes: Roth 2007.



Mientras que la roza es la responsabilidad del esposo en colaboración con la familia nuclear, el corte se realiza en minga. Las plantas predominantes son la yuca y el plátano. Cada familia tiene entre dos y cinco chacras, siempre uno en la tierra arcillosa del bajjal o restringa para el platanal y otro arenoso para el yucal. La yuca y el plátano se cosechan durante todo el año y constituyen los alimentos principales. La cosecha es un trabajo para toda la familia. Jesús y Julio tienen un tambo,

que es una casa con techo y fogón donde se puedan refugiar cuando les sorprende la lluvia. El tambo también es apreciado para pasar un día tranquilo y gozar el clima fresco del bosque.

De la yuca las mujeres preparan masato y el plátano lo comen ‘verde’ y sancochado o ‘maduro’ en forma de una bebida llamado ‘chapo’ o en forma asado. El maíz ha vuelto ser un cultivo importante para la crianza de gallinas por que contiene los nutrientes necesarios para que pongan huevos. El maíz es muy exigente en nutrientes y crece solo una vez en la misma chacra. Entonces una familia abre cada año al menos una chacra y empieza a sembrar maíz antes de sembrar la yuca.

Lo que se produce en la chacra está destinado para el autoconsumo. Los excedentes que se producen a veces se intercambian entre la familia extensa y los vecinos (trueque) o a veces se vende un racimo de plátano a los profesores, en la tienda en Santa María o en pueblos vecinos. El



único cultivo que se produce para el uso comercial es el arroz. Américo, Martina, Juan y Matilde producen hasta una tonelada de arroz al año para venderlo en San Lorenzo. Pero debido al precio bajo de 50 céntimos por kilo y la distancia al próximo mercado en San Lorenzo que es de seis a doce horas en deslizador el negocio no es muy lucrativo.

Foto 16: Toda la familia va a cosechar maíz en la chacra.
Fuentes: Roth 2007.

“Lo vendemos a 50 céntimos el kilo. Después de tres meses esta madurando ya, puedes cosechar. Tenemos hasta una tonelada que dan treinta o veinte sacos de la chacra grande. El trabajo hacemos en minga. Les ofrecemos comida para que nos ayuden en la cosecha. Son las familias que me ayudan” [Américo 2007: 060].

En los arrozales, yucales, platanales y maizales suelen sembrar otras especies en poca cantidad de, sobre todo hortalizas como camote, sacha papa, fríjol o cocona, pero también frutales como pijuayo o papaya. Frutas no son parecen ser muy apreciados en la comunidad. Sobre todos los hombres las desdeñan. Según su creencia la papaya como también la piña les quita la virilidad a los hombres.

“La chacra ésta muy lejos. En canoa son quince minutos. Esta en la orilla río abajo. Tenemos maíz, yuca, plátanos, papa, camote, todo. Arroz no sembramos. Fruta no tenemos. Piña si hay,

papaya también. No vendemos. Es para el autoconsumo. Del maíz hacemos chicha⁸⁸, de la yuca hacemos masato. Plátano... todo comemos” [Carlos 2007:033].

Proveedores de carbohidratos	Proveedores de grasa	Verduras	Frutas	Árboles maderables	Plantas medicinales	Otros
Yuca	Aguaje ⁸⁹	Cocona	Limón	Caoba	Jengibre	Barbasco
Plátano ⁹⁰	Macambo ⁹¹	Caigua	Toronja	Cedro	Leche caspi	Culantro
Arroz	Pijuayo ⁹²	Pepino	Naranja	Tornillo	Sacha ajo	Paté ⁹³
Maíz	Sacha mango ⁹⁴	Ají dulce	Uvilla ⁹⁵	Caipirona	Malva	Ají
Sacha papa			Mango		Piñón	
Camote			Guaba ⁹⁶		Hierba Luisa	
Frijol chiclayo			Caimito ⁹⁷		Achiote	
Poroto			Papaya		Árnica	
Zapallo			Sandía		Huito	
Guineo			Coco		Amazisa	

Tabla 12: Las especies cultivados en las chacras según las entrevistas y observaciones propias.

Se observó como los niños se hacen un juego como puedan sacar las frutas de las copas del árbol y otros fruto se malogran por que no se valora su riqueza de vitaminas. Regina ha sido la única persona que valora las frutas. El conocimiento sobre el cultivo de verduras es muy limitado. Ají y cocona son muy apreciados y su cultivo es muy extendido, pero verduras coma la caigua, pepino, tomate, cebolla o repollo que son muy apreciados en la dieta casi no se cultivan por que no tienen semillas de calidad. Martina es la única que tiene caigua y pepino en la chacra. Se consigue las semillas en San Lorenzo. Matilde dice que trató de cultivar pepino con semillas de la fruta, pero no resultó.

Todas las familias siembran árboles de alto valor económico, sobre todo caoba y cedro, en sus chacras agotadas. Las semillas consiguen del monte. Aunque estas plantaciones ayudan para la

⁸⁸ Bebida fermentada con saliva o azúcar.

⁸⁹ Aguaje (*Mauritia flexuosa*) es una palmera produce constantemente con frutas con 10 % de aceite y de sabor agridulce, recubiertas de escamas. Las hojas se usan para fabricar sogas y después del derribado el tronco se usa para criar suri [Villarejo 1988: 112].

⁹⁰ Plátano (*Musa paradisíaca*) es una especie de plátanos que se como sustituto de pan y preferentemente verde. No es comestible en forma cruda.

⁹¹ Macambo (*Theobroma bicolor*) es un árbol cuyos frutas son parecidas al los del cacao y sus semillas son apreciado por su alto valor nutritivo [http://de.wikipedia.org/wiki/Cupua%C3%A7u, Acceso: 25.05.2008].

⁹² Pijuayo o pifuayo (*Guilielma gasipeas*) es una palmera cuyos frutas contienen mucho aceite y es altamente nutritiva. Son muy abundantes, especialmente en purmas o chacras abandonas [Villarejo 1988: 113].

⁹³ Paté (*Crescentia cujete*) es un árbol cuyos frutas se usan como recipientes y para pulir la cerámica. [http://de.wikipedia.org/wiki/Kalebassenbaum, Acceso 25.05.2008]

⁹⁴ Sachamango (*Grias neuberti*) es un árbol cauliflorico con frutas duras y poco sabrosas. La raíz es contra veneno para picaduras de víboras [Villarejo 1988: 118]

⁹⁵ La ubilla (*Pourouma cecropiaefolia*) es un árbol de cultivo y da una fruto mucilaginoso de aspecto similar a uva [Villarejo 1988: 119].

⁹⁶ Guaba (*Inga ligularis*) pertenece a la familia da las leguminosas. La parte comestible de ésta fruta es la parte que recubre la semilla en forma de copos de algodón; su vaina alcanza hasta cerca de 1.00m [Villarejo 1988: 116].

⁹⁷ Caimito (*Chrysophyllum caimito*) es un árbol con frutas muy agradables. Sus semillas se usan para collares [Villarejo 1988: 115].

protección y recuperación de la tierra y ayudan prevenir erosión, el motivo de la reforestación se concentra en el aspecto económico. Todos los entrevistados consideran sus zonas de reforestación como inversión a largo plazo que van a dejar en herencia para los hijos. Pero mientras que Julio, Carlos, Eduardo, Martina, Matilde y Regina afirman que la madera está prevista para el autoconsumo (canoas, tablas etc.), Juan, Américo, Feliz, Jesús lo quieren vender. Lamentablemente faltó el tiempo para una salida a todas las zonas de reforestación para hacer una declaración detallada acerca del manejo. De los diez personas Américo es el único que cuenta de un manejo de la zona reforestada.

“Allá arriba están, están creciendo tremendos troncos. Eso ha sembrado antes mi padre. Nosotros lo hemos mantenido ya. Estamos liberando para que crezca más grande. Allí tenemos hasta treinta árboles. Lo queremos vender” [Américo 2007: 257].

De las diez personas entrevistadas nadie posee un registro de Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA) que certifica que esta madera forma parte de un manejo sostenible. No tienen ni la información como o donde se puede registrarse, ni cuanto vale la madera. Este vacío de información les hace muy vulnerable hacía las estafas de parte de los madereros.

Alrededor de la casa, las familias suelen tener una huerta donde crecen frutales y plantas medicinales. Plantas medicinales se encontraron en la huerta de Jesús y Matilde, frutales en la casa de Jesús, Matilde, Feliz, Martina y Regina. Eduardo, Carlos, Juan no tienen un huerta.

“Si tenemos una chacra acá mismo. Tenemos un yucal y un platanal. Hemos sembrado todo: Papas, camote, caña, piña... Así vivimos nosotros. Acá mismo tengo mi yucalito. Acá arriba también tengo yucal y platanal. La tierra es arenosa. Es muy buena. Plantamos maíz, arroz... Todo se reproduce. Arenosa es. Liberamos la chacra de las hierbas, liberamos la yuca. Cultivamos plátano, yuca, pijuayo, papa, piña, caña también, papaya, ají, leche caspi.” Lo usamos para comer, un parte del maíz damos a las gallinas y pollos, el arroz lo vendemos en San Lorenzo. Así vivimos nosotros” [Américo 2007: 50].

“En mi chacra tengo maíz, yuca, plátano, poroto, aguaje, cocona, caña... Piña no hemos sembrado. Aguaje recién estamos sembrando, algunos son grandes. Ají tenemos bastante en la huerta” [Jesús 2007: 348].

“Tengo un platanal y un yucal. Está a 20 minutos de camino para el platanal y media hora para el yucal. Allá tengo un tambo y crío mis gallinas. No sembramos arroz por que el precio es demasiado bajo. La tierra es oscura, tierra negra. Hay tierra arenosa, arcillosa y negra. El maíz crece bien en el bajial que es arcilloso. Cuando se busca una nueva chacra, se busca una purma.

Una chacra da por dos hasta tres años. Después la dejas empurmecer. Para trabajos grandes, como es el rozo, la tumba, la siembra pido ayuda a mis vecinos. Hacemos una peonada. Les doy de comer y de tomar. Cuando regresamos en la tarde de la chacra y queda masato seguimos tomando en la casa“ [Julio 2007: 8].

“Tenemos tres chacras. Platanal, maizal, yucal. Arroz también cultivamos. Es media hora caminando. Están todos juntos. Cultivo hierbas. Diferentes tipos. Para que no estorba. Es un fertilizante. Tenemos cocona, zapallo, papaya, todo en la misma chacra. Caigua, tomate sandía, todo tipo de verduras. Las semillas las traen de la sierra. Lo compro en San Lorenzo. Trabajamos en minga para sembrar palo de yuca, macho de plátano, después para rozar también. Acá en mi huerta tengo naranjo, pomelo, toronja, coco. Esos son hierbas... Limón, sachá ajo, achote para el carnaval.” [Martina: 2007: 54].

“El platanal que está a una hora en peque dos horas en canoa. Los plátanos son para el autoconsumo. Solo a veces vendemos un racimo de plátano. El maizal está a media hora en peque y a una hora en canoa. El yucal que esta a veinte minutos caminando. Recién sembraron arroz para venderlo en el mercado local. Esta en tierra gredoso del bajial a media hora caminando. Allá también plantamos plátanos. Para el rozo, cultivo y la siembra ayudan las familiares” [Matilde 2007: 7].

6.3.2 La pesca

Como ya se apostillado en el capítulo 6.2.5 la práctica de la pesca está influenciado de la percepción sobre el ecosistema y se diferencian mucho entre las personas entrevistados. Todas las personas entrevistadas suelen pescar en el río. Mientras que los hombres pescan con redes, las mujeres pescan solo con anzuelo o en el caso de Regina y Martina también con barbasco que solo es permitido en las quebradas. Martina, Américo, Carlos todavía suelen pescar con barbasco.

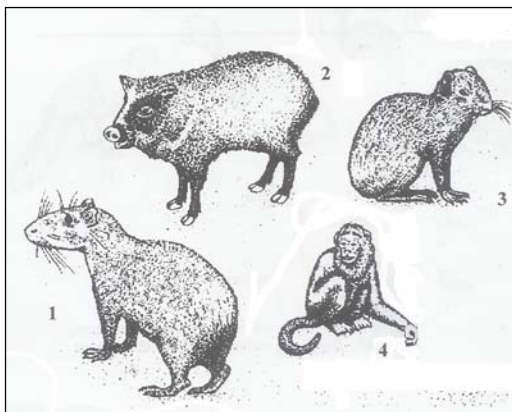
“Pesco con la red en el río. Hay peces en el río de vez en cuando, no cada día. Hay cantidad. También pescamos en la quebrada. Con barbasco, pues...Prefiero pescar en la quebrada que en el río” [Carlos 2007: 075].

Las personas entrevistadas que opinan que los peces abundan en el río tiendan a pescar con barbasco, mientras que las personas que notan una escasez de peces en el río trabajan en el comité de piscigranja. Llama atención que a todos las personas entrevistadas les gustaría tener su propia piscigranja aunque la mitad niega la escasez de de peses en el río.

“Si, hay harto peces. Es verdad. Esto esta manteniendo nosotros” [Juan 2007: 204].

6.3.3 La caza

La caza es una tarea tradicionalmente restringida al hombre. Regina que vive sola es una excepción. Cuando ella se va a su chacra siempre lleva a su perra. Pero comenta que solo pocas veces encuentra algo por que el pueblo ha aumentado y los animales son escasos. Cuando encuentra un animal lo ahúma para conservar la carne y ofrecerlo en la próxima minga. También Américo caza con perros por que no tiene escopeta. Todos los entrevistados comentan que ya no cazan tanto como antes. El esposo de Matilde ni siquiera va a cazar por que lo considera como perdida de tiempo. Jesús y Feliz ya no van a cazar por que tienen problemas con la salud. Julio solo pocas veces va a cazar por que le parece importante que los comuneros dejen de cazar para que las poblaciones se pueden recuperar. Cuando se va a cazar se va entre tres personas y cazan durante un día entero. También Carlos dice que solo va a cazar cuando no hay nada. Se va en compañía de dos, tres a veces más personas hasta el 'centro' con todo el equipaje a dormir y con masato como provisión. No regresan hasta que encuentran algo que a veces puede durar hasta tres o cuatro días. Eduardo se va solo a cazar cuando regresa de de la chacra, pero solo cuando tiene cartuchos que son muy caros (2 Nuevo Soles). Martina es la única de las diez personas entrevistadas que dice que hay abundantes



animales del monte, pero añade que sus hermanos tienen que caminar lejos, cerca del cerro. Dice que se van a las 6 de la mañana y no regresan hasta las cinco de la tarde. Los animales que suelen encontrar son: añuje⁹⁸, majas⁹⁹, sajino¹⁰⁰, huangana¹⁰¹, carachupa¹⁰², veneno¹⁰³, varias especies de monos, perdiz¹⁰⁴, pinsha¹⁰⁵, pucacunga¹⁰⁶.

Ilustración 16: Los animales más frecuentes cazados: (1) majaz, (2) cerdo del monte, (3), añuje (4) coto Fuente: [Breckling & Birkenmeier 2000: 108].

⁹⁸ El añuje (*Dasyprocta variegata*) es un roedor del tamaño de un conejo. Son muy fecundos y son bastante dañino para la agricultura [Villarejo 1988:153].

⁹⁹ Los majas (*Apouti paca*) son mamíferos que miden hasta 70 cm de longitud y tienen una carne fina muy apreciada [Villarejo 1988: 153].

¹⁰⁰ El sajino (*Tayassu tajacu*) es un mamífero que vive en manadas de 5 a 10 individuos a alcanza un peso entre 16 y 25 kg. Se reproduce en cautiverio [Villarejo 1988: 156].

¹⁰¹ La huangana o 'chanchito del monte' (*Tayassu pecari*) es un mamífero que vive en manadas de centenares de individuos y producen un ruido que se puede escuchar a varios kilómetros y alcanzan un peso de 60 Kg. [Villarejo 1988: 154].

¹⁰² La carachupa (*Dasyus novencintus*) es un armadillo con nueve bandas móviles en la región dorsal. Se encuentran sobre todo en la noche y su caza es difícil por que se esconden rápidamente debajo de la tierra. Su carne es muy apreciada [Villarejo 1988: 154].

¹⁰³ Venado es un cervido de hábitos nocturnos, casi siempre solitario. Su piel está cotizada y su carne comestible [Villarejo 1988: 156].

¹⁰⁴ Perdiz (*Ryynchotus rufescens*) es un ave terrestre.

¹⁰⁵ La pinsha (*Ramphastos tucanus*) es un tucán grande, con un pico muy grande pero liviano de color amarillo; plumaje con negro, blanco y rojo y son apreciados como adornos [Villarejo 1988: 164].

¹⁰⁶ La pucacunga o 'pava del monte' (*Penelope jacquacu*) es un ave grande con colgajos por la garganta rojizos característicos y es muy perseguido por su carne [Villarejo 1988: 16].

6.3.4 La crianza de animales de corral

La crianza de animales de corral constituye una actividad importante con tendencias crecientes. Es una estrategia de adoptarse al cambio ecológico y socio-económico. Los animales principalmente usan para la comercialización y solo las familias que tienen otra fuente de ingreso lo usan para el autoconsumo. Mayormente se crían gallinas, pero también pavos, chanchos y recientemente cuyes. Los animales ambulan libremente en el pueblo y no requieren un gran trabajo de cuidado. Por los chanchos que ambulan libremente en la comunidad aumenta el riesgo de infecciones de parásitos [Breckling & Birkenmeier 2000:127]. Es por eso que en agosto 2007 se prohibió la crianza de chanchos y perros dentro de la zona poblada, es decir los animales solo se deben criar en la chacra y no en el pueblo.



Foto 17: Los chanchos todavía ambulan en el pueblo. Fuente: Roth 2007.

Foto 18: Las gallinas en las CC.NN. se alimentan de los restos de la comida. Fuente: Roth 2007.

La crianza de gallinas conviene por que se reproducen relativamente fáciles y no requieren mucho forraje. Les dan cáscaras de plátano, los restos de la comida, arroz y maíz. Cada persona entrevistada tiene entre 15 y 30 gallinas con la excepción de la familia de Carlos quien se ha comido todas. Las gallinas no solo sirven para el autoconsumo, sino constituye una forma de capital que se vende en casos de necesidad de algún bien del mercado o para organizar una minga. Matilde dice que más antes vendían las gallinas, pero como ahora tienen un poco de ingreso, se alimentan de las gallinas y ya no las venden. En general las personas que no tienen ninguna fuente de ingreso regular o remisas de familiares que trabajan en la ciudad, mantienen una población por encima de 20 gallinas y evitan una venta y un consumo total para que pueden asegurar la reproducción. Pero ésta estrategia no funciona siempre. Regina tenía patos, pero para conseguir lo necesario los tenía que vender todos. Los pavos no se reproducen tan fácilmente como las gallinas y por lo tanto Eduardo es el único que tiene 4 pavos en el momento.

“Tenemos un par de gallinitas. No tenemos chanchos por que no tenemos terrenos. Tenemos 30 gallinas. Le damos maíz para que pongan huevos y tenemos pavos. No se reproducen tanto como

las gallinas. Y las gallinas se intercambian a veces con jabón, aceite, queroseno. Pero también lo consumamos nosotros” [Eduardo 2007: 39].

Matilde, Carlos y Américo criaron pavos, pero se los comieron todos. Carlos, Martina y Juan están criando chanchos, Carlos para el autoconsumo y Juan para venderlo en San Lorenzo.

“Chanco hay unito, si. Le damos yuca, platanito, pijuayo ya está ahora. Es macho. Lo vendo en San Lorenzo. Se paga por su peso. Ahorita el kilo está a tres soles. Es un negocio regular. No crece rápido. Ya tiene nueve meses. Gallinas también vendo para comprar jabón, queroseno, fósforos” [Juan 2007: 176].

	Gallinas	Pavos	Chanchos	Perros	Cuyes	Total
Jesús	15				1	16
Julio	10					10
Eduardo	30	4				34
Matilde	30					30
Juan	20		1			21
Américo	30	3		2		35
Carlos			1			1
Feliz	10					10
Martina	12		2	1		15
Regina	26			7		33
Total	183	7	4	10	1	205

Tabla 13: Las poblaciones de animales criados según entrevistados y según tipo de animal.

A Jesús y Juan le gustaría criar chanchos pero dicen que necesitan un buen manejo y les falta un corral donde pueden criarlo por que desde agosto 2007 se ha prohibido la crianza de chanchos dentro del pueblo por motivos de higiene. Matilde y Américo no quieren criar chanchos por que opinan que requieren demasiado forraje. Jesús recién empezó con la crianza de cuyes. Les ha construido una jaula con tablas de madera. La mayoría de las personas entrevistadas no intentan de criar animales mayores. Solo Julio quisiera criar ovejas y Matilde suena de tener ganado. Son dos personas que tienen un afán hacía el modernismo como se apostillará en el capítulo X. Regina, Américo y Martina tienen perros que usan para la caza. En el caso de Regina y Américo es una estrategia de ahorrar tiempo. Mientas que están en las chacras sus perros están cazando parra ellos. Tienen una familia nuclear reducida y por lo tanto necesitan más tiempo para el trabajo en la chacra.

6.3.5 La recolección

La recolección es una tarea de las mujeres y es, como confirma Fuentes, poco visible pero importante entre las estrategias de subsistencia indígena: “*Frecuentemente, después de varios días de caza infructuosa y con las quebradas crecidas que dificultan la pesca, la única comida disponible en casa pueden ser algunos cangrejos, hongos y hierbas recolectadas por las mujeres en el monte*” [Fuentes1988: 83]. En las entrevistas todas las personas mencionan la chonta¹⁰⁷ y suri¹⁰⁸ que suelen recolectar en el bosque. Pero las observaciones revelaron que el panorama de especies que se recolectan es mucho más amplio. Entre otro se observó la recolección de huevos de tortugas, tortugas, curvinchis¹⁰⁹, unguhui¹¹⁰, árbol de pan¹¹¹, macambo, aguaje, pijuayo, guaba, huito y mamey. Es cierto que esta numeración no está completa. Muchas especies que son recolectadas en el bosque no son silvestres sino plantado por los ancestros en sus chacras abandonadas. Según las observaciones de este estudio, la recolección es una actividad que se suele hacer en todo tipo de familias y sirve para una alimentación variada. Justamente alimentos como suri, curvinchi y huevos de tortugas son muy apreciados y considerados como una delicia.

A parte de alimentos hay otros recursos que se consiguen del bosque y es el encargo del hombre. Son sobre todo los materiales para la construcción de la casa, la greda y leche caspi para la cerámica, leña, y las plantas medicinales.

¹⁰⁷ “El corazón de color blanco y de sabor agradable de algunas palmeras como el de shapaja, pijuayo, huacrapona, aguaje, huashahf” [García Tomás 1993: 294].

¹⁰⁸ Suri es una especie de larva mantecosa que anida en los trocos podridos de aguaje y otras palmeras. Palitos de suri asados es una delicia que se ofrece en el mercado en San Lorenzo.

¹⁰⁹ Curuinchi es una especie de hormiga que anida bajo la tierra que se recolectan una vez al año cuando los jóvenes insectos salen en enjambres para su metamorfosis. El grueso y mantecoso abdomen se come crudo o frito.

¹¹⁰ Ungurahui (Jessina polycarpa) es parecido a la chonta. De su fruta se extrae fino aceite [Villarejo 1988: 114]

¹¹¹ Los frutos del introducido árbol de pan (*Artocarpus altilis* y similares) producidos abundantemente son muy nutritivos. Son ricos en carbohidratos y son una buena fuente de vitaminas y minerales. Las semillas, cocinadas o asadas, tienen sabor a castaña. Cuando en las crecientes se pierden las cosechas de yuca y plátano, los comuneros recurren el pan de árbol como único recurso [Villarejo1988: 115].

6.3.6 Economía del hogar

La economía del hogar se basa en las tareas domesticas como es la preparación de la comida, lavar la vajilla y la ropa, traer el agua del pozo, traer la leña etc. Las tareas domesticas son asumido de la mujer y sus hijas. Solo del suministro de la leña se encarga toda la familia. La ropa y la vajilla se lavan en el río, en la quebrada o si no es mucho en la casa. La comida se prepara en ollas de aluminio sobre el fogón.



Foto 19: Con jabón, lejía y escobillas las mujeres lavan la ropa en el río Cahuapanas. Fuentes: Roth 2007.

Foto 20: La hija mayor machaca la yuca sancochada. La hermana menor espera con la mocahua para probar el masato caliente y dulce. Solo las hijas que ya han recibe la primer regla pueden preparar el masato. Fuente: Roth 2007.



Otra parte de la economía es la artesanía. Son las mujeres que confeccionan cerámica, collares, pretinas otro tipo de decoraciones corporales. El hombre confeccionar cestos, redes para la pesca, shicras¹¹², escobas, remos y canoas. Cada hogar de las personas entrevistadas dispone de una colección más o menos amplia de cerámica, pero solo en el caso de Américo y Juan lo usan diariamente. Los demás suelen usarlo solo en las fiestas. A todas las mujeres les gusta mucho confeccionar cerámica, sin embargo el conocimiento no se transmite a las hijas. Marina no sabe confeccionar pero le gustaría aprender. Lo que se confecciona mayormente son las mocahuas, donde se sirve el masato. Las grandes tinajas donde se guardan hasta 100 litros de masato ya no usa ninguna de las familias. La esposa de Carlos a veces puede confeccionar cerámica para la fiesta de la promoción en la escuela. Lo pinta con greda blanca y luego lo decoran con dibujos modernos. Regina cuenta que ya no tiene tiempo para hacer cerámica por que tiene demasiado trabo en la chacra. Matilde confeccionaba basta, pero actualmente le falta la leche caspi para terminarlo.

¹¹² Shicras son Bolsas tejidas de fibras.



Foto 21: Cada cerámica tiene su uso especial. Fuente: Roth 2007.

Foto 22: Cesto y remo. Fuente: Roth 2007.

Foto 23: El comunero está arreglando su red para ir a pescar. Fuente: Roth 2007.

Las esposas de Jesús y de Julio tienen una máquina de cocer. A veces remiendan los vestidos de los familiares y vecinos, pero no disponen del recurso económico para comprarse tela. De los 10 familias ya no hay nadie quien todavía siembra algodón para hilar y tejer. En todo el pueblo de Sta. María solo comentaron que algunas todavía tienen una pampanilla que es la falda tradicional de la mujer Kampu Piyawi. La abuela de Matilde suele hilar pero ya no siembran algodón. Las hijas de Jesús saben confeccionar shumpis y yancutë. Shumpis son cintas tejidas de lana que se regala al hombre y sirve de decoración para los hombres en las fiestas. Conocen los dibujos tradicionales y su significado. El yancutë es una “*cinta tejida de con anudado de lanitas de colores*” [AIDSESEP 2004: 90]. La confección de collares con semillas de monte (shawin/caimito) y perlas la gusta a todas las mujeres y las técnicas se varían entre tradicionales hasta construcciones modernas en formas de lagartos o flores.

6.3.7 Trabajo asalariado y comercial

Solo de la subsistencia ya no vive ninguna familia. Están acostumbradas a comprar víveres del mercado como sal, azúcar, conservas, arroz, papas y verduras, jabón, lejía y cepillos para la limpieza, ropa y útiles escolares, cartuchos para la caza y nylon para la pesca, necesitan pagar la luz (10 soles al mes), el queroseno antes, pilas para la linternas, machetes y hachas, recipientes de plástico y ollas de aluminio para la cocina, una tarjeta telefónica o medicina. Quien pueda se compra un reloj, una radio que simboliza el estado de bienestar. De las diez personas entrevistadas solo Matilde y Jesús tienen un ingreso regular. El esposo de de Matilde gana 400 Nuevo Soles mensuales como promotor de Terra Nuova que es un trabajo limitado a dos años. Jesús afirmó que recibe una renta de 700 Nuevo Soles del ‘Ministerio’. Es un monto elevado, puesto que un empleado apenas gana tanto. Feliz y Juan que también trabajaron de maestros no reciben una renta. Feliz, desde que ya no puede trabajar como profesor por razones de salud, tiene una tienda comunal que podía abrir con el ahorro del sueldo como profesor. Las actividades asalariadas y comercial de Regina se mantienen a un nivel bajo. No tiene tiempo para dedicarse a una tal actividad, sobre todo

porque no es tan fácil como mujer encontrar algo como para hombres. Regina está vendiendo sus animales criados, pero no alcanza para tener una fuente de ingreso sostenible. Los patos que tenía los tuvo que vender todos. El esposo de Regina trabaja en San Lorenzo para una ONG y le manda dinero siempre cuando puede. Pero a veces hay meses conseguidos cuando no llega nada. Matilde se siente enferma pero no se atreve ir al médico porque está atemorizado de posibles costos. Como la comunicación es dificultosa, Regina se siente abandonada de su esposo y teme que ya se habrá buscado otra mujer. También Martina recibe remesas del padre de su hijo que es un maestro de San Lorenzo quien ha enseñado en Santa María de Cahuapanas. Los casos de Jesús, Feliz y Regina muestran que ‘prosperidad’ o extrema pobreza incluyendo el aspecto social conduce a una variedad de actividades no subsidiarias reducidas.

	Jesús	Julio	Eduardo	Matilde	Juan	Américo	Carlos	Feliz	Martina	Regina	Total
Venta de arroz				X	X	X			X		3
Venta de productos de la chacra	X	X	X	X	X	X	X		X		8
Venta de animales criados		X	X		X	X	X		X	X	7
Trabajo en la construcción		X	X	X		X	X				5
Trabajo en la chacra de los profesores							X				1
Trabajo para una ONG		X		X							1
Dueño de una tienda comunal								X			1
Pensión	X										1
Remisas									X	X	3
Total	2	4	3	4	3	4	4	1	3	2	30

Tabla 14: Las diversificación de las fuentes de ingresos de las personas entrevistadas al nivel de la familia nuclear.

En el resto de los casos cada familia nuclear mantiene entre tres y cuatros actividades que suelen hacer para generar un ingreso monetario. Todos venden productos de chacras en pocas cantidades. No lo llevan al mercado, sino lo venden dentro del pueblo o a veces se van a Barranquita, un pueblo vecino, para vender plátanos que no crecen allá. Los animales criados a se venden o en el pueblos o a cuando ya tienen una buena población de gallinas o un chanco lo llevan a San Lorenzo para

comprarse los bienes necesarios. Una gallina se vende entre diez y quince Nuevo Soles y el kilo de chanco a tres Nuevo Soles. Matilde, América y Martina venden arroz en San Lorenzo. Según Américo produce hasta una tonelada y recibe 50 céntimos por kilo. Para bajar la carga a San Lorenzo se va en el bote del municipio que gratuito. En San Lorenzo tiene o familiares donde se pueden quedar o se van a la casa indígena donde se pueden alojar. El esposo de Gil es albañil de San Lorenzo y a veces puede trabajar en las obras de construcción de la comunidad. También Julio, Carlos y Eduardo suelen trabajar en la construcción. Pero no hay mucho y la mayoría de los obreros son de afuera que lleva el contratista (Bauunternehmer). Américo se va cada año por dos o tres meses a San Lorenzo para trabajar como techero. Gana 25 Nuevos Soles diarios y dice que esta bien. Carlos a veces puede trabajar en las chacras de los profesores y la esposa de Julio trabaja a veces como cocinera cuando hay un taller en la comunidad. Una cocinera recibe entre diez y quince Nuevo Soles.

6.4 La identidad, la racionalidad de acción y la visión

6.4.1 La identidad cultural y la autoestima

La identificación del individuo con una cultura es importante, no solo para que funcione la cohesión dentro del grupo y se acepten los valores y normas para preservar el orden, sino también para formar una identidad personal. La identidad es como una imagen estable y duradera de sí mismo que se logra a través de la memoria que actualiza e integra de manera permanente los acontecimientos principales de la vida. La valorización de la propia identidad es decisiva para la orientación individual hacia acciones futuras responsables, creativas e innovadoras. La valoración está influenciada de normas sociales dentro del pueblo mismo, como en el caso de la posición de la mujer en la vida pública y como también de la atribución de otros grupos culturales. Entonces la orientación individual de una persona no solo está influenciada de las estructuras externas y la disposición de capital, sino también del ‘espacio humano interno’ y la ‘base emocional’ como lo llama Högger y Baumgarnter [2004: 47].

A pesar de los cambios profundos en la forma de vida de los Kampu Piyawi, la identidad como un grupo cultural sigue siendo viable. Es la historia compartida, su relación con el territorio, la lengua propia, las prácticas culturales con el correspondiente conocimiento endógeno, la espiritualidad y su autoidentificación como un grupo que hacen de los Kampu Piyawi un grupo viable. Esta observación comparte el antropólogo Fuentes:

“Si sientan que somos una gente determinada, la cultura sigue siendo viva. Entonces mantienen su identidad aunque los símbolos cambian. [...]Ellos están en el plan de aprender constantemente cosas nuevas y lo asimilan a su modo. Ahora los maestros conocen el Internet, lo manejan. Ha entrado en su mundito. En las comunidades se comunican entre ellos al menos con radiofonía. De comunidad a comunidad se comunican. Ya es común. Van adoptando cosas de afuera, pero siguen siendo un grupo viable. [...] Yo no veo amenazada el idioma” [Fuentes 2007: 54].

Todas las diez personas entrevistadas se identifican como indígenas. Julio, Matilde, Carlos y Martina expresan que se sienten indígena por que son ‘naturales de acá’ lo que manifiesta sus fuertes lazos con el territorio. Jesús afirma la identificación como Kampu Piyawi diciendo: *“Si me siento indígena. No puedo cambiar, señorita, por que mi raza es así. La raza Shawi. Nos identificamos a través de nuestro mundo de hablar, nuestra misma lenguaje, pero aquí o en San Lorenzo y en Yurimaguas la gente tiene vergüenza. Vamos manteniendo nuestra lengua, pero lo que es difícil es nuestro vestido para recuperar” [Jesús 2007: 326].* En esta declaración Jesús expresa el dilema entre la valoración de la propia cultura y la discriminación racista a lo cual están expuestos desde la llegada de los españoles hasta hoy día. Con esta misma dilema también Julio se ve confrontado. La respuesta la encuentra en el fortalecimiento de la autoestima de ‘su gente’ para enfrentar el desafío de colaborar con otros grupos culturales (modernos) sin perder sus raíces culturales: *“Por esto estoy trabajando acá con mi gente. Soy de la zona. Nos identificamos en la lengua, en la forma de vida, forma de trabajo, cultura. Vaya donde vaya trato de que me respete como tal” [Julio 2007: 49].*

Los entrevistados expresan la vivacidad de la cosmovisión Kampu Piyawi sobre todo en cuanto a los valores tradicionales de solidaridad y reciprocidad dentro de la familia y entre los vecinos, en la lengua, en las creencias espirituales y la importancia que asignan a las fiestas tradicionales y la alimentación (masato). Todos los entrevistados se declaran religiosos¹¹³, pero en la práctica la creencia católica no es muy presente. A la pregunta que pasara después de la muerte, Julio es el único que se refiere a una resurrección y los demás no lo tienen en claro. Esta declaración se contradice con la creencia espiritual según la cual se escuchan los gritos de las almas. Esta desorientación indica una debilidad de identidad. Ni creen en lo tradicional, ni en la nueva religión que trajeron los misioneros. Las diez personas entrevistadas se consideran como una sociedad subordinada al sistema social dominante del estado¹¹⁴. Así que todos los entrevistados se consideran como indígenas y al mismo tiempo como peruanos lo que también muestra una disposición de

¹¹³ Para los Kampu Piyawi la religión siempre se refiere al cristianismo que se debe al legado de los misioneros que les consideraron como paganos. Sus creencias tradicionales no consideran como religión.

¹¹⁴ La subordinación a un sistema social dominante es una de las cinco características de sociedades de campesinos [Cf. Wiesamann 1998: 37].

formar una sociedad intercultural que mantiene su identidad cultural y al mismo tiempo quiere actuar como ciudadano del estado. Así lo dice Julio: “*Me siento como peruano y quiero servir a mi patria*” [Julio 2007: 46].

	Jesús	Julio	Eduardo	Matilde	Juan	Américo	Carlos	Feliz	Martina	Regina
¿Se siente indígena?	"Si, de la raza Shawi, no lo puedo cambiar."	"Si, natural de acá".	"Si, Chayahuita".	"Si, natural de acá".	"Si, de acá. Nuestra cultura nos puede ayudar para sobrevivir".	"Si, Chayahuita".	"Si, natural de acá".	"Si".	"Si, natural de acá".	"Si".
¿Se siente peruano?	"Si".	"Si, quiero servir a mi patria".	"Si nos sentimos peruano. Todo es peruano. No vivimos de oración".	"Si".	"Si".	"Peruanos somos"	"Si, claro.	"Si"	"Si"	"Si".
¿Qué es lo más importante en la vida?	"Compartir y ayudar a la familia. Tener fe en dios".	"La familia, el amor y la educación".	"Que nos ayudamos entra la familia."	"Una buena educación".	—	"Que hay algo de comer. Vivimos tranquilos"	Solidaridad en el barrio.	La familia, la educación y la salud".	"Compartimos, nos ayudamos. Vivimos tranquilos"	"La buena relación dentro de la familia".
¿Cuál fue el momento más alegre en su vida?	"La compañía de la Familia".	"Cuando hay fiesta y diversión".	"Cuando hay de comer y de tomar, felicidad y trabajo"	—	"Antes, cuando agarramos los peces a mano y había abundancia de animales".	"Cuando tomamos. Cuando abrazo a mi señora, cuando le doy un beso".	"Cuando hay fiestas, cuando tomamos."	"Me gusta enseñar a los niños para que tengan una buena orientación".	"Estoy feliz cuando estoy con mi hijo".	"Cuando hay de comer".
¿Cuál fue el momento más difícil en su vida?	"Cuando no hay comida"	"Cuando estas en una crisis y nadie te apoya".	—	—	"Hacer la casa y conseguir para comprar arroz".	"No puedo contar".	—	"Si, estoy mal de salud."	"Cuando estoy enferma".	"Cuando estoy enferma"
¿Existen demonios?	"Si".	"Si".	"Si".	"Si".	"Si".	"Nada".	"Si".	"Si".	"Si".	"Si".
¿Está religioso?	"Si, tengo fe en dios para vivir tranquilo".	"Soy católico, pero solo de vez en cuando asista a la misa".	"Soy católicos, solo creo en dios, Kumpanama es cuento".	"Soy católica, pero no practico".	"Si"	"Católico"	"Soy atólico".	"Si, católico".	"Si, soy católica". ("Si dios quiere")	"Soy evangélica".
¿Que pasa después de la muerte?	"No sabemos que puede ocurrir"	"Nos resucitan"	"¿Que será?".	"No sé".	—	"Ahí se termina"	"No sé, pues".	"Se dice que nos vamos a encontrar, vamos hacia el sol donde esta dios".	"No sé, termina todo".	"No se sabe".

Tabla 15: La tabla demuestra el sentido de pertenencia individual, los valores más importantes y la relación con la espiritualidad de las diez personas entrevistadas.

A pesar de que todos se identifican como Kampu Piyawi se diferencian. Se supone que un elevado estatus social y un alto índice de educación conducen a una autoestima más balanceada lo que influye positivamente sobre la valoración del conocimiento endógeno. Pero los datos de las entrevistas no valen para detectar el grado de la identidad cultural. Para obtener información más detallada sobre la identidad cultural de las personas entrevistadas se necesitaría crear un base de confianza mutua más profundo por ejemplo mediante observaciones participativas más prolongadas.

6.4.2 La racionalidad de acción

En los capítulos anteriores se mostró que los comuneros actúan en diferentes campos de actividades con los cuales persiguen el objetivo económico de asegurar la forma de vida en términos de materias, el objetivo social de tener prestigio y de posicionarse dentro de la comunidad, el objetivo cultural de mantener el conocimiento endógeno y en un ámbito relativamente reducido el objetivo de mantener o respectivamente recuperar el equilibrio ecológico. La racionalidad de acción es la lógica con la cual los actores tratan de armonizar y optimizar las actividades con los objetivos. Según Wiesmann [1998] los campesinos de África persiguen una estrategia para optimizar la utilidad buscando una distribución razonable de los recursos limitados sobre los ‘campos de objetivos’. En el área conflictiva entre minimalizar el riesgo y maximizar la utilidad los campesinos tratan de buscar un óptimo.

En el contexto del distrito de Cahuapanas la minimalización del riesgo forma parte de las racionalidades de acción de los comuneros por que están expuestos a riesgos y sus recursos son muy escasos. Económicamente no tienen una fuente de ingreso estable para asegurarse el abastecimiento de los bienes básicos para la alimentación, la salud, la educación y el bienestar en forma de materias en general. El recurso ecológico se encuentra en un proceso de degradación progresiva por su uso no sostenible causado por el sedentarismo y el relacionado aumento de la población así como también por las técnicas productivas ya no adaptadas a las condiciones actuales. Los recursos físicos son deficientes. Les falta acceso a información y comunicación, abastecimiento con agua limpia y un saneamiento adecuado. Para mejorar esta situación no tienen el recurso económico y el apoyo estatal es mínimo. Los únicos recursos disponibles son los recursos humanos y los recursos sociales. Tienen grandes familias que les sirven como fuente de mano de obra¹¹⁵. Su

¹¹⁵ El capital humano es su recurso para asegurar la subsistencia y al mismo tiempo constituye un factor que ejerce una elevada presión sobre el medio ambiente. A lo largo plazo las familias quieren facilitar una educación profesional a sus hijos que conllevará un cambio en la estructura familiar. Los niños ya no serán percibidos como un recurso humano como mano de obra en la chacra, sino un lujo que requiere recursos financieros para mantenerlos. Por consiguiente la población va a disminuir por que las familias se reducen en el número de hijos. Si no tienen la identidad cultural también es de suponer que las personas con educación profesional migran a los centros urbanos

potencial de conocimientos endógenos se está erosionando por la presión de las condiciones externas de integrarse al sistema social dominante, la discriminación cultural que experimentan de parte de esta sociedad dominante y el conllevado rechazo de la propia identidad cultural. Por otro lado no tienen una oportunidad para una carrera profesional que necesitarían para una integración equitativa. La falta de información y de comunicación junto con el bajo nivel de educación les dificulta desarrollar la capacidad política para defender los derechos humanos y derechos de los pueblos indígenas. La degradación del medio ambiente les distrae su fuente alimenticia y la escasez de recursos financieros les imposibilita una alimentación con productos del mercado. La desnutrición se ha vuelto ser la preocupación principal de los Kampu Piyawi. La desnutrición junto con la falta de acceso a información y comunicación como también las condiciones de vida no higiénicas resultan en la baja esperanza de vida. Antes de esta situación precaria los Kampu Piyawi tratan de minimalizar el riesgo con las siguientes estrategias:

- **Familias grandes:** Las familias tienen un elevado número de hijos (entre 5 y 12) para tener mano de obra para la subsistencia. Dentro de la familia hay una gran solidaridad.
- **Redes sociales:** Las redes sociales se apoyan mutuamente mediante la reciprocidad como es la miga y trueque. Esta reciprocidad ayuda a mitigar la necesidad y brinda una alternativa al mercado monetaria.
- **Estrategias múltiples de actividades:** Los Kampu Piyawi minimizan el riesgo a través de actividades de producción múltiples. A parte de la agricultura, la pesca, la caza y la crianza de animales de corral, recolectan diferentes especies de frutos, insectos o musgos en el bosque. Una parte de los bienes producidos venden en el mercado o lo intercambian en el sistema de trueque. La búsqueda de trabajo asalariado fuera del hogar está creciendo.
- **Reforestación:** Con la plantación de árboles maderables en sus chacras empurmecidas crean una base económica futura para sus hijos.
- **Plantas medicinales:** El amplio conocimiento endógeno sobre las plantas medicinales les posibilita a curarse sin necesitar siempre un médico, ni recursos económicos.
- **Especies de recolección:** Los Kampu Piyawi conocen una amplia gama de especies comestibles (árbol de pan, suri, musgos) que puedan recolectar en el bosque si la necesidad les pide.

Al observador le parece inoportuno de decir que los Kampu Piyawi tratan de minimalizar el riesgo cuando en realidad la miseria ya llegó. No solo tienen una estrategia múltiple por que quieren

minimalizar el riesgo, sino también por que necesitan aprovechar cada oportunidad para poder mantener a sus familias. Si bien saben que ya no hay animales y los peces son escasos, la necesidad de alimentarse no les deja aprovechar los recursos naturales de una manera sostenible. A veces matan hasta la última gallina aunque saben que a largo plazo sería mejor quedarse con algunos para asegurar la reproducción.

Las entrevistas con los comuneros también dan la evidencia que aparte de minimalizar el riesgo, los comuneros también aprovechan oportunidades para maximizar la utilidad:

- **Nichos de mercado para un ingreso económico:** Los Kampu Piyawi se presentan para trabajos esporádicos fuera del hogar. Como muestra el ejemplo de Américo los Kampu Piyawi son buenos techeros y reciben un buen sueldo, trabajan en obras del municipio, las mujeres trabajan como cocineras durante los talleres y el quien tiene ya algo ahorrado lo invierte en una tienda comunal. Un ingreso más estable puede cambiar las estrategias en las formas de vida. Desde que la esposa de Matilde tiene un ingreso mensual como promotor de Terra Nuova ya no venden las gallinas, sino las comen ellos mismos.
- **Becas:** Los Kampu Piyawi aprovechan las becas que ofrecen el municipio e instituciones misioneras, AIDSESEP o ONG's.
- **Estudios:** Si una familia logra a tener un ingreso estable busca de facilitar una carrera profesional a sus hijos. La solidaridad dentro de la familia hace que el beneficio se reparte entre los miembros de la familia.
- **Participar en proyectos y talleres:** La participación en talleres fomenta todo los aspectos de los procesos de aprendizaje social.

6.4.3 La visión del futuro

Para captar las visiones de los comuneros, los entrevistados fueron pedidos de dibujar su visión del futuro de la comunidad. Mientras que el dibujo visualiza el estado aspirado de la comunidad, el comentario ayuda a entender el significado de lo dibujado. En general las diez personas entrevistadas se dejan dividir en dos grupos. Mientras que Regina, Américo, Carlos y Martina dibujaban visiones conservadoras, Jesús, Matilde, Eduardo, Julio, Feliz y Juan tienen visiones innovadoras. Américo y Regina pintaron las plantas que cultivan o quieren cultivar en su chacra. El dibujo de Américo es un poco reducido. Pintó maíz, sandía, pijuayo, piña y cocona y dijo que no quiere cambiar nada, que quiere que se mantenga todo como está. En la entrevista con el se notó una cierta resignación. De hecho le gustaría tener más animales en el monte, más peces en el río, que los mestizos no les mezquinen a los indígenas y que los comuneros le aceptan en el grupo, pero

se ve incapaz de cambiar estas condiciones externas. Américo se conformó con esta forma de vida y dice que estuviera feliz con su esposa y valora la vida tranquila. Sin embargo, desea una buena educación para sus hijos y cree que el futuro de sus hijos será en la ciudad. Regina es más optimista que Américo. Cuenta con apasionamiento de las plantas que quiere cultivar en su chacra. Pintó una casa tradicional y dijo que la gente desciende de la casa a la chacra para trabajar juntos. La casa representa la familia y la solidaridad entre ella. Todas las especies de los cultivos lo ha rotulado en idioma Kampu Piyawi y en castellano. Con su dibujo Regina mostró su apego con la cultura Kampu Piyawi. Carlos pintó su barrio y dijo que quiere que en el futuro sigan colaborando entre los vecinos, lo que demuestra la importancia que asigna a los valores tradicionales de solidaridad y reciprocidad. Martina pintó una casa tradicional con mujeres en su traje tradicional que están trabajando en la chacra y confeccionan cerámica. Martina explica: *“Tenemos que seguir con la tradición, rescatar la cultura. Ha cambiado mucho. Yo sigo mi cultura. Quiero conservarla, porque es mi cultura, mi identidad”* [Martina 2007: 6]. Lo que Martina describe en su visión no corresponde con las declaraciones en la entrevista. Se deja de suponer que esta distorsión toma raíz en la expectativa social. Martina ya ha participado en talleres de lideresas y adaptó una actitud como mujer indígena y temió un rechazo si no cumple esta expectativa¹¹⁶.

El grupo con las visiones innovadoras se deja dividir en dos subgrupos. Jesús, Juan, Eduardo y Feliz tienen visiones innovadoras endógenas, mientras que Julio y Matilde tienen visiones innovadoras modernas. Juan y Eduardo dibujaron una piscigranja. Juan quiere una piscigranja familiar para montar un negocio: *“Quiero tener mi propia piscigranja con pacos. No tengo piscigranja, pero hay terreno para hacer. Tengo que cerrarlo y poner un tubo, no mas. Si produce y se vende, hay plata. Se puede hacer negocio”* [Juan 2007: 160]. La visión de Eduardo se dirige más a la subsistencia sostenible y es más holística que la visión de Juan. La piscigranja la quiere construir con el comité de piscigranja de Terra Nuova por que estima la colaboración en un grupo. Juan no solo ha dibujado la piscigranja, sino también un platanal y una plantación de pijuayo que abastece el forraje para alimentar a los peces e yarina¹¹⁷ que se emplea para construir techos y caña brava para la construcción de casas y cercos. La visión de Feliz se basa en la revalorización, conversación y comercialización del conocimiento endógeno de las plantas medicinales. Propone construir un jardín botánico donde se transmite el conocimiento a los alumnos con el fin que logren a sacar un

¹¹⁶ Esta reacción se observó en diferentes ocasiones. Sobre todo autoridades tienden a tomar esta actitud hacia actores externos porque se esperan mejores oportunidades para recibir algún apoyo en su comunidad. La revalorización del potencial endógeno es un proceso complicado que camina en la cuerda floja entre la resistencia que rechaza todo lo nuevo y la modernización que rechaza todo lo tradicional.

¹¹⁷ Yarina o tagua (*Phytelphas macrocarpa*) es una planta que crece poco y da constantemente frutos. Sus hojas se usan para construir techos y su fruta cuando está verde, es de composición similar al del coco; cuando madura se hace tan compacto que se llama marfil vegetal y se emplea para elaborar artesanías [Villarejo 1988: 114].

patente. Con un patente quieren defenderse contra el abuso del conocimiento endógeno por parte de la industria farmacéutica y se espera aprovecharlo económicamente. La visión de Feliz combina el objetivo de revalorizar y conservar el conocimiento endógeno con el objetivo de generar un ingreso. El dibujo de Jesús no ilustra su visión para el futuro por que había un malentendido sobre lo que es el objetivo del dibujo. Pero en sus entrevistas toma una posición innovadora endógena. Jesús expresa una profunda afirmación cultural y practica las costumbres tradicionales, conoce los mitos y las técnicas tradicionales que transmite a sus hijos. Jesús pone el ejemplo que es posible mantener una cultura viva sin rechazar lo nuevo. Tiene la apertura de aprender nuevas técnicas para adaptarse a las nuevas condiciones externas: *“Mi visión para el futuro es continuar reforestando más árboles para mi y mi familia. Cedros que tienen a mano en la zona, aguano y caoba. Queremos aprender lo que es la ecología. Bosques tenemos, pero no los cuidamos, solo los usamos. [...] Yo pienso este mes iniciar mi piscigranja propia. Voy a buscar gente que me ayuden. [...] Pensamos criar estos cuyes. Pero primero quiero conseguir este producto para alimenta. Por que con pura yuca no resulta la crianza* “[Jesús 2007: 053 - 299]. La visión innovadora modernista de Matilde se expresa sobre toda en la forma de vida y se dirige a una asimilación total a la cultura occidental. En su dibujo hay coches y carreteras a Moyabamba y Barranquita, una central eléctrica que suministra luz las 24 horas al día, hay una biblioteca y todas las casas son de ‘material noble’, hay ganado en un pasto que está cerrado con alambre de espino. La visión de Matilde expresa que no valoriza el potencial innovador del conocimiento endógeno. Le gusta la cerámica y tiene un amplio conocimiento sobre las plantas medicinales, se siente indígena y conectada con el territorio. El beneficio esperado de la carretera es tener acceso al mercado y al trabajo en Moyabamba lo que implica el abandono de la subsistencia y la integración total al sistema de mercado capitalista. El impacto de la carretera sería desastroso para el medio ambiente. El interés del estado o de una empresa mínimo. La crianza de vacunos contrae riesgos ecológicos graves, conduce a una degradación del ecosistema y la producción se mantiene a un nivel muy bajo en relación con la superficie requerida. Su esposo de Matilde es mestizo y vino a trabajar como albañil que deja de suponer que dejó huellas. La visión de Matilde parece una imitación de ‘lo moderno’ sin pensar en las consecuencias de la misma. La visión de Julio también es innovadora modernista, pero a un nivel mucho más moderado y por lo tanto más realizable. En la visión de Julio hay un mercado donde se vende y compra los bienes de la chacra, hay un aserradero para preparar tablones para la construcción de las casas, un instituto superior, un aeropuerto y una carretera. El objetivo de Julio no es la imitación de lo moderno sino hacerse independiente y persigue la meta que *“todos tengan una oportunidad equitativa en mejorar la calidad de vida, de educación y de salud”* [Julio 2007: 54]. Aparte de lo moderno Julio quiere fortalecer la autoestima y la valoración del conocimiento

endógeno y busca estrategias para recuperar las poblaciones de peces y animales del monte.

Resumiendo las visiones hacia el futuro de los entrevistados se puede concluir que los objetivos que persiguen se basan ante todo en la seguridad alimenticia como también en la seguridad de la base de la vida social y económica. La seguridad de la basa de vida ecológica está descuidada. Mientras que los ‘conservadores’ se concentran en la agricultura, los más ‘innovadores’ complementan la agricultura con la crianza de animales y de peces. La anhelada forma de vida propia basada en un auto-estima recuperada y de producción refleja el deseo de autonomía. Se quiere mantener esta combinación de subsistencia con trabajos asalariados y comerciales para poder comprarse lo necesario. Para asegurar un ingreso estable los entrevistados piensan a largo plazo y quieren posibilitar una educación profesional a sus hijos para que tengan una oportunidad en el mercado laboral. Las personas que han participado en el taller AIL tienen una visión mucho más concreta e integral. Se ve que el proceso de aprendizaje social realizado durante el taller tuvo efecto; pero también es necesario darles un asesoramiento técnico para que se evite la realización de innovaciones modernistas que ejercen un impacto grave sobre el medio ambiente.

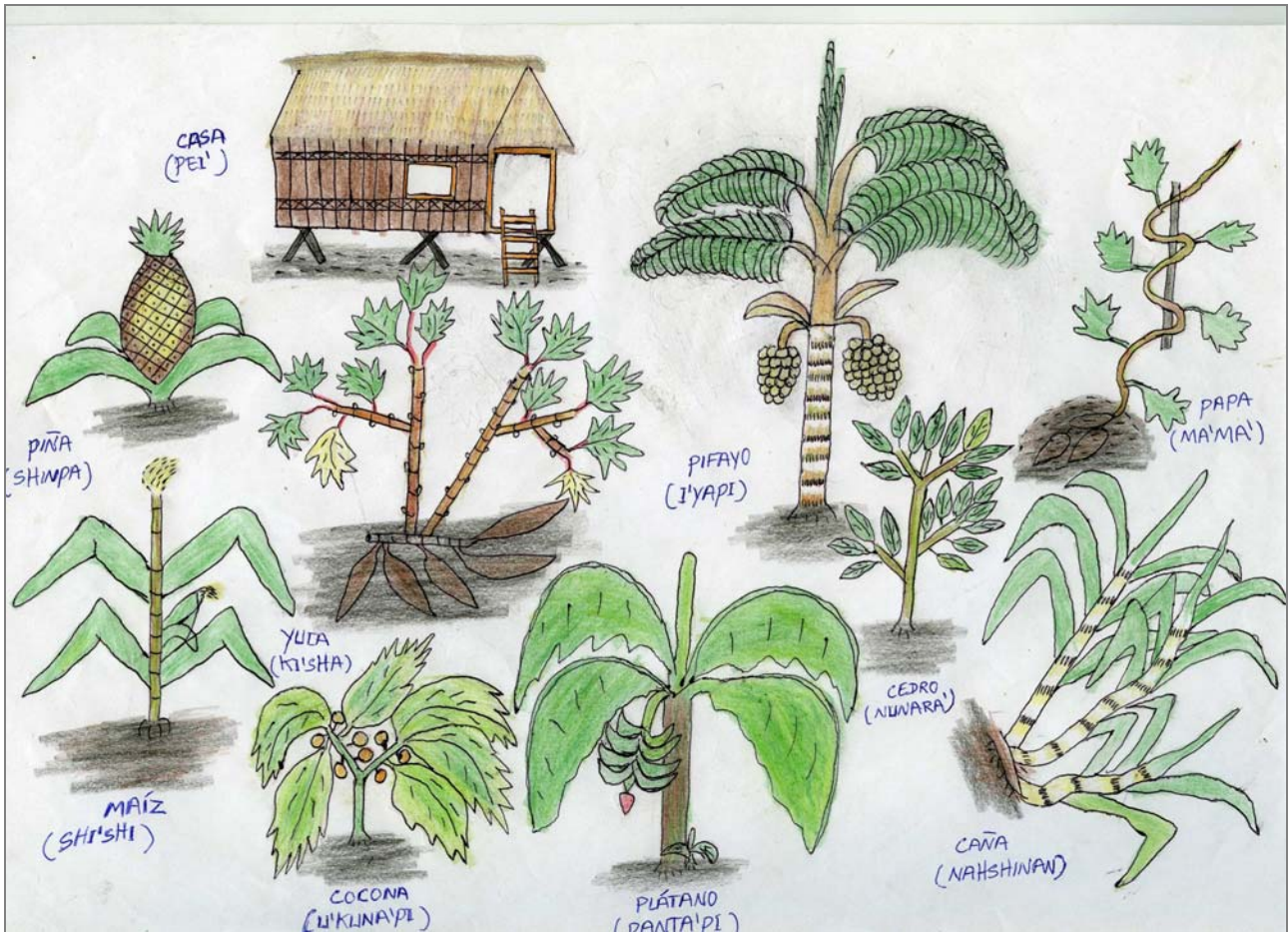


Ilustración 17: El dibujo de Regina. Fuente: Regina 2007.

La visión conservadora:

“La gente que desciende la granja. Trabajan en minga. Ayúdame yo te ayudo, les das a tomar, de comer. Hay bastante plátano, caña, papa, yuca, piña. ¡Muy rica es la piña! Tenemos bastantes frutas. Piña, pijuayo, cocona todo” [Regina 2007: 09].

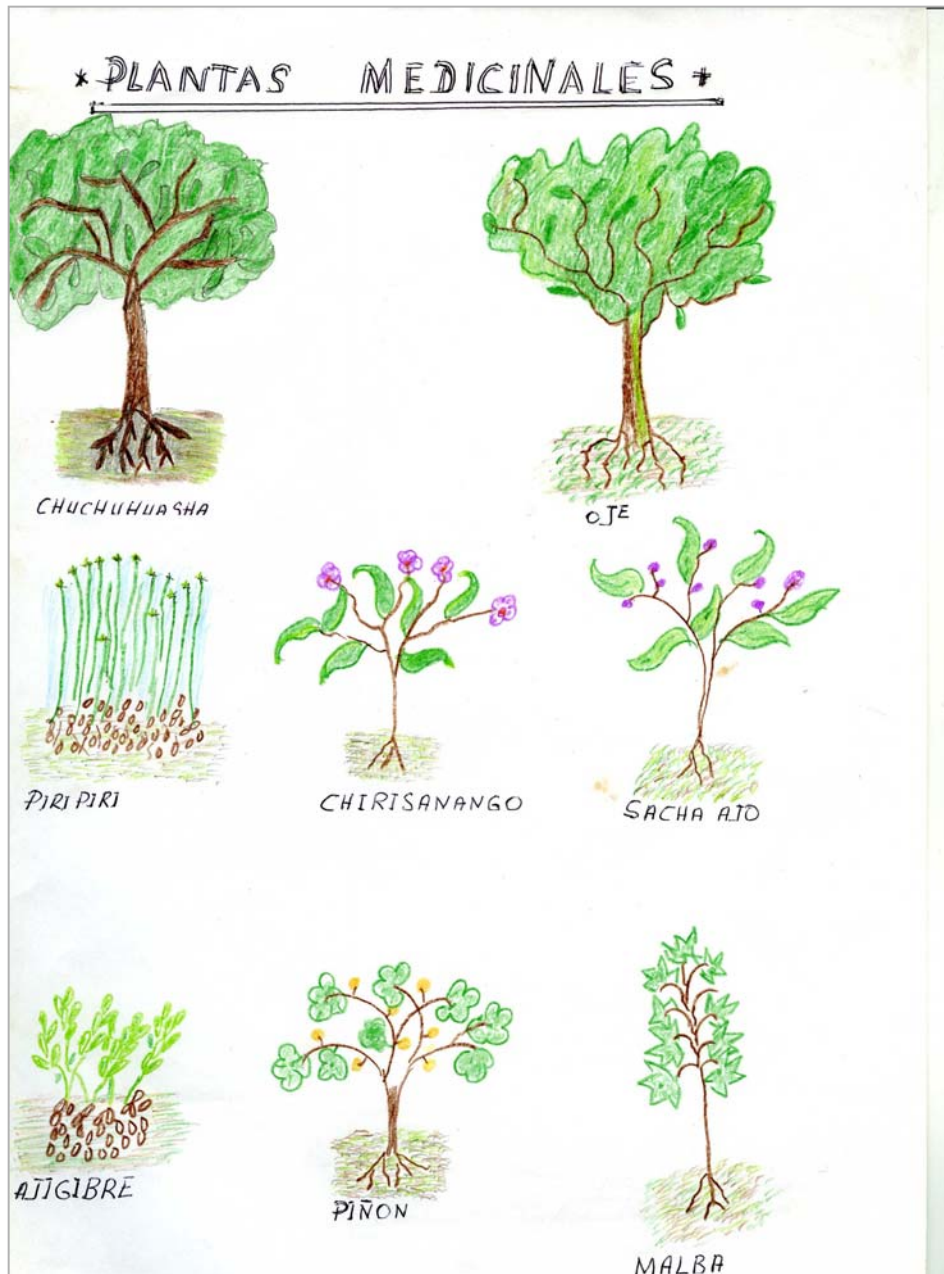


Ilustración 18: El dibujo de Julio. Fuente: Julio 2007.

La visión innovadora modernista:

“Me has pedido como debe ser Santa María aquí en adelante, en el futuro. Yo le hice un centro educativo primario, con su cerco perimétrico con material noble para que no se malogre. Dentro del perímetro del centro educativo, tiene su piscigranja, como es vecino del jardín de niños, quiero cerrarlo en una zona. Acá he dibujado la municipalidad, se implemente, no como ahorita, que todos sus personales estén acá trabajando. Aquí he puesto el mercado, en la actualidad no tenemos mercado. Nosotros queremos tener un mercado donde comprar y vender. En el mercado esta entre el plátano, pescado, carne del monte y pollo, carne venado, cerdo, sachavaca. Acá otra casita el aserradero como tenemos la madera a disposición de la comunidad, que instale un aserradero, con su misma madera. Hay tornillo, caoba, cedro, capirona, bolaina, papelillo y otros más. Se puede usar para hacer unos muebles, para el cercado. Es para la comunidad y para el bien personal. Hay familias con sus piscigranja y sus animales de corran, que críen. Animales de corral que son gallina, chanco, también ganado vacuno y las ovejas. Acá hay un instituto superior. Que haya en la comunidad para que den facilidad a los niños, donde podemos agarrar otras carreras profesionales.

Anteriormente quería estudiar para ser abogado. De esta manera esa era la idea. Si no fuera abogado sería técnico de salud. No había posibilidad algo en la vida. También estamos colaborando dentro de la comunidad. La plaza ya esta construido. Ahorita que se mantenga como esta, limpio, con sus puertos principales. También los postes. Otras instituciones como agencia de vuelos. ¡Que se construya el aeropuerto! El avión ya aterrizo que se ve pasajeros. Se ve la carretera a otro pueblo, Barranquita” [Julio 2007: 05].



La visión innovadora endógena:

“De la chuchuhuasi preparas un aguardiente, eso lo tomas para que tienes fuerzas. Te recuperas si este un poco anémico, recuperas la sangre. La ojé nosotros empleamos la resina y para botar a los bichos en el cuerpo, parásitos. [...] Este vegetal piri piri, hay variedades de esta plantas. [...] Un niño que esta con diarrea, le rayas y lo exprimes y lo das tomar, para eso sirve esta planta. Esta planta es shiricsango, se encuentra en el monte, se saca la raíz se toma se siente, se marea, se siente frío tu cuerpo, para que botes la anemia, con el sudor que tienes. Esta planta tiene con su flor morada, se llama sachá ajo. Su raíz se toma en trago, este nos da fuerza y calor. [...] Jengibre es para reumatismo, calambre, se lo hace apegar dolor. Es bueno para la diarrea es buena. Me siento bien fuerte, cada mañana lo tomo y después lo botas al bañarte con evaporación del calor. Toda la familia lo toma. Por eso que no hemos mantenido. El piñón tiene una resina, se utiliza para la diarrea. Con agua tibia, se utiliza para picadura de víbora. La última planta la malva se utiliza contra la fiebre caliente. [...] Todas estas plantas tienes en todas plantas, se encuentra en el monte, este también monte. Aprendimos de la ciencia de unos indígenas por conocimiento y practica, aprendes, sobre todo la práctica. Eso lo enseña en la escuela, con los niños. Por eso todos tienen su chacra, que tienen su mujercita, lo siembran en su planta. El futuro, con estas plantas medicinales, mas que todas estas plantas lo comercializar para que saquen alguna patenten, lo impartan en algún líquido en pasta. No es como su raíz. Químicas, medicinales, para salir el mentol, cuando es más eficaz para nosotros, es más fuerte para la enfermedad. Salen en alguna pastillas, su resina nos hacen bien, pero a veces lo utilizamos otras pastillas para el bicho de aquí sale, no resulta bien. Nosotros del mismo tronco sacamos la resina, lo preparamos para el niño, al toque lo bota su bicho le limpia el cuerpo. Entonces estas plantas no queremos que pierdan, es conservar y sembrar, en nuestra chacra, en demasiado. Como un jardín botánico, para eso empleamos esos vegetales” [Feliz 2007: 03].

Ilustración 19: El dibujo de Feliz. Fuente: Feliz 2007.

6.5 El marco conceptual de las formas de vida

Para concluir el capítulo 6 se ha elaborado un marco conceptual que retoma los conceptos de las formas de vida que se presentaron en el marco teórico (véase 3.6) y lo combina con los resultados del capítulo cinco y seis para ilustrar los siguientes puntos:

- 1) Los factores que guían las estrategias múltiples de las familias.
- 2) Los componentes principales de las estrategias múltiples de las familias.
- 3) El grado de dependencia de los recursos naturales de los componentes.

Mediante el marco conceptual de las formas de vida se refleja sobre posibles tendencias futuras de las estrategias múltiples y las potenciales y limitaciones para un desarrollo regional con respecto a una sostenibilidad económico, social y ecológico desde el punto de vista de la autora.

6.5.1 La elaboración del marco conceptual

Un marco conceptual no es un modelo ni una teoría que describe o respectivamente explica como actúa una persona, sino se entiende como una herramienta que ayuda orientarse en y reflejar sobre las condiciones de vida y ordena analíticamente los factores que guían las estrategias de vida [NADEL 2007: 14]. Los conceptos de las formas de vida que se presentaron en el marco teórico de este estudio tienen potenciales y contratiempos. Por lo tanto se eligieron los potenciales de cada concepto para modular un marco conceptual apta para analizar la forma de vida de los Kampu Piyawi que luego servirá para detectar los potenciales y las limitaciones en el fortalecimiento de las innovaciones locales.

El marco conceptual elaborado en este estudio parte del modelo estructural de Wiesmann (1998). El potencial de este modelo estructural se ve en el dinamismo entre los componentes de las condiciones externas y el actor que también incluye los aspectos psicológicos. De esta manera se permite entender la construcción de las estrategias múltiples de la forma de vida. Pero el modelo estructural de Wiesmann no incluye de forma explícita la disposición de activos que influyen en la toma de decisión como los tiene el marco de medios de vida sostenible del DIFD. Los activos como los define el concepto de DIFD no considera las relaciones de poder, el acceso a los capitales y la (re-)valoración cultural. Es por eso que se sustituyen con el concepto de capitales de Bourdieu que abarca el capital económico, cultural, humano y simbólico (véase 3.6.5). En el marco conceptual de Wiesmann se muestra una limitación en la definición de la unidad de análisis que es la familia nuclear. La elección de la familia nuclear como unidad de análisis tiene sentido, ya que las estrategias de vida incluyen toda la familia en las ejecución de las actividades y una gran parte de

los capitales están en la posición de la familia. Sin embargo, la valoración e interpretación las condiciones externas ocurren al nivel individual y está guiado de una cierta racionalidad, un rastro que Bourdieu llama ‘habitus individual’. Entonces tenemos una ‘caja negra’ como se agregan las redes de significados y objetivos de cada miembro de la familia a una estrategia de vida de la familiar. Wiesmann [1998: 115] indica que los factores que guían las estrategias múltiples incluyen el proceso de toma de decisiones, pero no entra en detalles. A este fin habría sido necesario analizar los procesos de toma de decisiones dentro de la familia, pero por la falta de tiempo este estudio no se logró sacar datos de cada miembro de las familias entrevistadas. El sistema de formas de vidas rurales de Högger y Baumgartner (2004) impresiona con un carácter holístico¹¹⁸ y la acentuación de los aspectos psicológicos, pero el enfoque heurístico no da de manera explícita evidencia sobre los factores que guían las estrategias múltiples. Para mostrar que las estrategias múltiples no son guiadas directamente de las condiciones externas y del contexto socio-cultural, sino están percibido, interpretado y valorado según una lógica del actor antes que influyen en la toma de decisiones, el concepto se parte en las dos áreas de la ‘realidad externa’ y la ‘realidad interna’. Las flechas entre la realidad interna y la realidad externa muestran los espacios para los procesos de aprendizaje social. Es decir que un actor aprende percibiendo a haciendo.

¹¹⁸ Por su carácter holístico el sistema de formas de vida de Högger y Baumgartner ha servido mucho en la elaboración del cuestionario para las entrevistas.

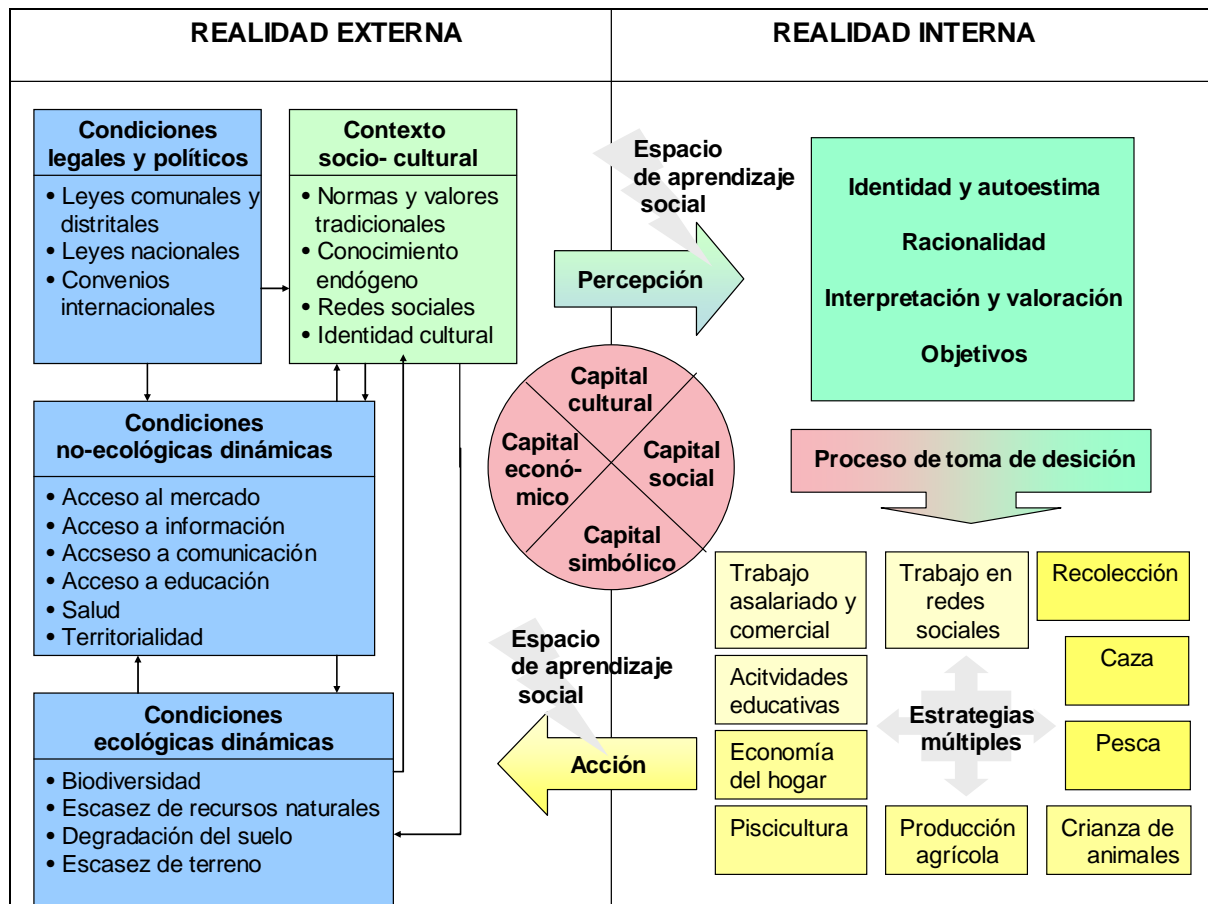


Ilustración 20: Los factores de la realidad interna y la realidad externa que guían las estrategias múltiples de las familias Kampu Piyawi. Elaboración propia.

6.5.2 Los factores que guían las estrategias múltiples de las familias

El marco conceptual muestra que los factores que guían la toma de decisión se componen de la percepción, interpretación y valoración de las condiciones externas que está influenciado por el contexto social como también de la disposición y composición de los capitales.

La realidad externa está compuesta de las condiciones ecológicas dinámicas, las condiciones no-ecológicas dinámicas y de las condiciones legales y políticos como también del contexto sociocultural que se puede entender como el ‘habitus’ según la teoría de Bourdieu que influye a través de la socialización primaria el ‘habitus individual’. El habitus individual es un sistema de disposiciones durables que da un estilo de percibir, interpretar y valorar la realidad externa como limitaciones y potenciales para actividades en el futuro. Además implica la identidad cultural y la autoestima, la disposición de deseos y objetivos y una racionalidad que guía la toma de decisiones. Aunque las condiciones externas son los mismos o similares para todas las familias de Sta. Maria de Cahuapanas, la percepción, interpretación y valoración de estas se varían. Por ejemplo, la población

de peces en el río es algo fijo para todas las familias, sin embargo la percepción y valoración de esta se varía y con ello las esferas de las estrategias múltiples.

La disposición y composición de los cuatro capitales de la familia es otro factor que guía el proceso de toma de decisiones para las estrategias múltiples. De una gran importancia es el capital social. Las redes sociales dentro de la familia y vecinos son importantes para la elaboración de la chacra, un componente significativo de las estrategias múltiples. Mediante las normas tradicionales de la reciprocidad y de la solidaridad que los Kampu Piyawi suelen incorporar mediante la socialización primaria, el trabajo no asalariado en forma de minga se institucionalizó como un componente fijo dentro de las estrategias múltiples de las familias. El capital simbólico que es el estatus asignado de la comunidad es otro recurso importante. El capital simbólico surge a través las características demográficas del individuo y de méritos y acciones adquiridos. El capital simbólico puede facilitar el acceso a información y comunicación, a un trabajo asalariado o una beca para una educación profesional, fortalece su autoestima e influye el capital social. El capital cultural incorporado, sobre todo el conocimiento endógeno, es indispensable para la ejecución de las actividades principales de los Kampu Piyawi y se transmite través de la socialización. El capital cultural institucionalizado está condicionado por el capital económico y brinda la posibilidad a un trabajo asalariado profesional y aumenta el capital simbólico. El capital cultural objetivado que está condicionado por el capital cultural incorporado no es muy apta para analizar la forma de vida de los Kampu Piyawi porque aparte de instrumentos y unos pocos libros no tienen objetos culturales como lo describe Bourdieu¹¹⁹. A causa del contacto con la ‘cultura moderna’ el capital económico forma un factor más y más importante en las estrategias múltiples de los Kampu Piyawi. La escasez de recursos naturales requiere un proceso de transformación de ser cazador y recolector a ser productor y el suministro con bienes productivos requieren capital económico. La influencia de la ‘cultura moderna’ también les hizo cambiar algunas preferencias en su forma de vestirse, alimentarse, sanarse y educarse, en las técnicas de caza, pesca y agricultura que requiere capital económico.

6.5.3 La sostenibilidad de las estrategias múltiples de las familias

Las actividades que surgen de las estrategias múltiples de las familias influyen la realidad externa. En este capítulo se refleja sobre posibles tendencias futuras de las estrategias múltiples y las potenciales y limitaciones para un desarrollo regional con respecto a una sostenibilidad económica, social y ecológica desde el punto de vista de la autora. Para ello, los componentes de las estrategias

¹¹⁹ Plantas medicinales que requieren un capital cultural incorporado para su uso no forman parte de la propiedad privada sino de la propiedad común y por lo tanto forman parte de la condición ecológica dinámica.

múltiples se clasifican según el grado de dependencia de los recursos naturales y se analiza la función y el significado de cada componente con respecto a asegurar la forma de vida. El marco conceptual distingue tres grupos de componentes según su grado de dependencia de los recursos naturales. Un grupo de consumo de recursos naturales, el grupo producción y el grupo que no está relacionado directamente con los recursos naturales.

El marco conceptual distingue tres componentes dentro del grupo de consumo de recursos naturales:

- **Pesca**
- **Caza**
- **Recolección**

La recolección, la pesca y la caza tienen un carácter importante para la identidad cultural de los Kampu Piyawi. Las actividades de consumo de los recursos naturales en combinación con la forma de vida sedentaria en CC.NN. no aseguran una forma de vida sostenible porque no se respecta el tiempo de reproducción natural y el aumento de la población acelera esta presión sobre los recursos naturales. El pescado y la carne del monte son una fuente alimenticia importante por el alto valor nutritivo (proteína, vitaminas e microelementos). Pero a causa de la introducción de la retrocarga y el desacato de las épocas de veda, los animales del monte son tan escasos que hoy día la caza constituye un rol secundaria en la forma de vida. La pesca todavía constituye un pilar fundamental para la subsistencia de los Kampu Piyawi, pero también está perdiendo importancia para la forma de vida. Las poblaciones de peces se han disminuido por las técnicas de pesca como es la pesca con ictiotóxicos y redes que no tienen mayas que aseguran la reproducción de los peces. La recolección sigue jugando un papel importante en la subsistencia de los Kampu Piyawi. Los materiales que colectan en el bosque sirven para la alimentación, como también para la construcción de las casas, la elaboración de artesanía y el suministro con leña para el fogón. Con el aumento de las poblaciones en las CC.NN. la presión sobre la madera para la construcción de casa y el suministro del fogón va aumentar.

Para adaptarse a estas condiciones de vida los Kampu Piyawi están cambiando su enfoque de las actividades de consumo a las actividades de producción que permite un uso más sostenible de los recursos naturales.

El grupo de producción abarca los siguientes componentes de las estrategias múltiples:

- **Crianza de animales**
- **Producción agrícola**
- **Piscicultura**
- **Economía del hogar**

La crianza de animales menores es una actividad importante en las estrategias múltiples de los Kampu Piyawi. Tiene la función de servir como un recurso económico para abastecerse con bienes del mercado o para acudir el médico o si la familia tiene otra fuente de ingreso lo usa como fuente alimenticia. La producción agrícola es el componente de las estrategias de vida más importante y lo más intensivo el consumo de tiempo. Los productos de la chacra sirven sobre todos para la alimentación y solo una mínima parte está destinada para la venta en el mercado. La piscicultura es relativamente nueva y constituye una buena alternativa a la pesca. El cambio de los actividades de consumo a actividades de producción es un paso necesario para adaptarse el contexto cambiado.

Los componentes del último grupo no están relacionados directamente con el uso de recursos naturales, sino con el uso de trabajo, recursos sociales y económicos:

- **Actividades educativas**
- **Trabajo asalariado y comercial**
- **Trabajo en redes sociales**

La educación juega un papel importante para los objetivos a largo plazo. Las familias intentan brindar una educación profesional a sus hijos para que tengan una oportunidad para encontrar un trabajo asalariado. El trabajo asalariado y comercial es un componente significativo para asegurar la forma de vida de los Kampu Piyawi. La influencia que ejerce el trabajo asalariado sobre los componentes de los grupos que están relacionados directamente con el uso de recursos naturales es mínima porque los trabajos son temporales y no llegan a mantener la familia y necesitan diversificar sus estrategias. Una excepción constituyen los trabajos asalariados de las autoridades como es el caso del profesor y de algunos representantes de la municipalidad. Ellos mantienen su propia chacra, pero muchas veces emplean un comunero para que haga el trabajo. De esta manera las autoridades invierten en la comunidad y contribuyen a satisfacción la demanda por trabajo asalariado, pero también influye la organización social. La reciprocidad de la ayuda en la chacra y otros servicios (minga), el intercambio de bienes (trueque) entre las redes sociales todavía tienen un gran significado dentro de las estrategias de vida. Con la extensión del trabajo asalariado este tipo de solidaridad se puede erosionar y el capital social pierde la importancia.

7. EL TALLER AIL EN SANTA MARÍA DE CAHUAPANAS

7.1 La organización del taller AIL

En colaboración entre el CDE, la ONG italiana Terra Nuova y el 'Proyecto Pueblos Indígenas y Desarrollo Sostenible' (PPIDS) de la Universidad de San Marcos (Lima) se realizó un taller AIL en Santa María de Cahuapanas del 20 al 25 de mayo de 2007 con el fin de identificar y apoyar innovaciones locales y facilitar los procesos de aprendizaje social entre los participantes.

Los aproximadamente 40 participantes representaron diferentes grupos de actores tanto internos como también externos. Como representantes de grupos internos asistían mujeres y hombres, autoridades tradicionales y estatales, profesores, representantes de federaciones indígenas, promotores de Terra Nuova, artesanas, técnicos de enfermería de distintas comunidades del distrito de Cahuapanas – la mayoría de ellos del pueblo Kampu Piyawi y algunos del pueblo Awajun. Como representantes de grupos de actores externos asistían la coordinadora del proyecto 'Desarrollo con Identidad para los pueblos Shawi y Awajun de la cuenca del río Cahuapanas y Sillay' y los técnicos de Terra Nuova (un biólogo, un agrónomo y un agroforestal), la abogada y coordinadora del PPIDS y una colaboradora del CDE que ha coordinado la facilitación del taller.

Terra Nuova se encargó de la organización logística del taller, la convocatoria de los participantes y el transporte, el alojamiento y la provisión. La facilitación del taller asumieron dos técnicos de Terra Nuova entrenados y apoyados de la colaboradora del CDE. El taller se realizó en castellano. Algunos participantes, mayormente mujeres no saben entender o hablar castellano. Por razones logísticas y por falta de tiempo no siempre se ha traducido al Shawi. Pero los participantes participaron y presentaron los trabajos en su idioma y fue luego traducido al castellano.

7.2 El desarrollo del taller

7.2.1 Día 1: Introducción y concertación

El primer día los facilitadores explicaron los objetivos del taller y lo que se entiende bajo el término 'innovación'. Para lograr un mejor entendimiento de la expresión se explicó como 'idea novedosa' y se agregó algunos ejemplos de la región. La metodología de los procesos de aprendizaje social se explicó destacando la importancia de aprender juntos, unos de otros y por eso la importancia de la participación de todos. A lo largo del taller siempre hay que buscar el equilibrio entre el grupo, el individuo y el tema. A través de un socio-drama se ilustró la concertación que promueve el taller que implica una actitud de humildad y de respeto mutuo de todos. En trabajos de grupos se buscó ejemplos para contextualizar esta concertación.

El primer día del taller sirvió para dar a conocerse y de esta manera crear un ambiente de confianza mutua. El hecho que Terra Nuova es una institución establecido y acreditado en la zona y por consiguiente un gran parte de los comuneros y profesionales externos ya se conocieron antes del taller, facilitó la creación de confianza. Un comunero lo comentó así: *“La doctora (directora del proyecto) es muy ansiosa en ayudarnos. Quisiera venir a escucharnos para saber como ayudarnos. Trae amigos para enseñarnos. También las mamás reciben la enseñanza de la doctora. Es la primera vez que una institución viene a ayudarnos en Cahuapanas.”*

A causa de una confusión en la convocatoria el numero de participantes se culminó a 53 personas - un grupo demasiado grande para arrancar una participación activa de todos. Todavía los líderes y profesores dominaron las discusiones y estaban reproduciendo lo que están acostumbrados. Las mujeres estaban escuchando, pero estaban más tímidas que los varones y no participaron activamente. Se notó una inseguridad nerviosa por esta nueva situación de participación interactiva. A los técnicos les cayó difícil rendir el control sobre la situación y apoderar a los comuneros. En los trabajos de grupos tendían a tomar su rol habitualmente dominante. Los técnicos hasta ahora no tenían experiencia en facilitación, están acostumbrados a capacitar. Es la tarea de los facilitadores de buscar una medida para cortar aquellos que no dejan de hablar a los demás e integrar a los que no aportan activamente. A posteriori el facilitador explicó su inseguridad: *“Al principio tenía dificultades con mi trabajo de facilitador: formar los grupos, enfrentar los participantes, tener la autoridad necesaria. No tenía esta fortaleza todavía. Estaba muy preocupado con la organización del tiempo y que la gente no vaya a entenderme.”*

7.2.2 Día 2: Identificación de innovaciones

En el segundo día los comuneros elaboran un mapa histórico y una maqueta de su territorio para detectar los cambios principales que sirve como diagnóstico. A partir de éste se formularon posibles 'ideas novedosas' para mejorar su calidad de vida. La presentación en la plenaria ofreció una plataforma para reflexionar y valorar las proposiciones en conjunto y luego elegir las 'ideas novedosas', los cuales han sido:

- La construcción de piscigranjas familiares y chacras integrales
- El uso y la conservación del conocimiento endógeno de las plantas medicinales
- La revaloración de la artesanía
- La integración de la capacitación tecnológico en el currículo de la secundaria
- El mejoramiento del manejo de la reforestación



Foto 24: La maqueta con las innovaciones propuestas de los grupos. Fuente: PPIDS 2007.

Como el grupo se ha reducido de 53 personas a aproximadamente treinta personas, creció la consciencia de ser un grupo y la confianza mutua empezó a crecer. En su mayoría todavía han sido hombres, autoridades, líderes o profesores que hablan, pero los trabajos en grupos funcionaron mejor y con la participación activa de todos. Eso conducía a productos más completos que representa la visión de todos. Hubo mujeres que presentaron los resultados y hasta en los grupos de trabajos siempre integran a las personas que no entienden el castellano. *“En otros talleres no tuvimos oportunidad para hablar, este taller era abierto para todos. Los mismos participantes animaron a los demás que participen, que presenten los resultados.”* El trabajo de levantamiento de

toponimia, de prácticas, de conocimientos motivó la gente a recordar historias, usos y a valorar más su identidad cultural.

A través de la externalización de su conocimiento endógeno se estableció una comprensión compartida de la situación. Los actores externos quedaron impresionados del conocimiento endógeno sobre su pasado y su entorno. Esta apertura de parte de los actores externos hacía el conocimiento endógeno abrió la puerta a una discusión equitativa. Muchas de las innovaciones anheladas de los comuneros como tener, un hospital, aeropuerto o incentivar la ganadería no son viables para la zona o no factible para desarrollar dentro del taller AIL. Además se abrió una gran discusión sobre la territorialidad que es uno de los problemas principales para los Kampu Piyawi. Con mucha comprensión por la necesidad de llevar adelante esta exigencia, los facilitadores tuvieron que explicar que esto no es un tema que se puede tratar de manera factible en este taller. Con respecto al tema de la ganadería, los técnicos explicaron que la ganadería no es recomendable para esta zona porque cada vaca necesita un área de una hectárea y trae un impacto fuerte para el medio ambiente. Entonces habría que hacer un estudio de impacto. Este intercambio de conocimiento, ideas y competencias y los procesos de negociación a través de un diálogo interactivo y ha sido algo nuevo para un gran parte de los participantes internos: *“Nunca hemos hecho un taller así. El trabajo en grupos era nuevo para nosotros. Lindo era eso como formamos los grupos. Participamos en otros talleres de tres días, pero era la primera vez un taller de una semana. Queremos aprender más, estudiarlo bien como se pregunta, estar de acuerdo como vamos a tratar una idea.”*

Los participantes empezaron a usar términos como 'desarrollo sostenible' y 'interculturalidad'. Un comunero lo formuló de esta manera: *“Me gustó aprender nuevas palabras técnicas y como reactivar la nueva vida para la población a través de las innovaciones.”* Otro comunero dijo: *“Aprendíamos nuevas palabras. Innovación no lo entendíamos, pero con este taller nosotros entendemos. Aprendíamos lo que es ecología a través de la maqueta.”* Al final del segundo día todavía no se habían redefinido los roles de actores externos e internos. Existía la preocupación que los participantes locales piensen que Terra Nuova les va a implementar todas las innovaciones identificadas para su 'nueva vida', pero a lo largo del taller ellos se están dando cuenta que ellos mismos las pueden apoyar.

7.2.3 Día 3: Reconocimiento de la innovación

El día tres se realizó la salida al campo para conocer todas las facetas de innovaciones lo que incluye el desarrollo de la innovación, las redes sociales involucradas, las características técnicas, sociales, culturales, éticas, ecológicas etc. como también sus impactos negativos y positivos. La concepción de la innovación se explicó a través un 'árbol de innovación' cuyos ramos simbolizan las distintas innovaciones parciales.



Foto 25: El grupo de artesanía intercambia conocimiento y lo apunta para la elaboración del plan de acción. Fuente: PIIDS 2007.

Foto 26: El grupo de plantas medicinales toma apuntes sobre el uso de la hierba luisa como planta medicinal. Fuente PIIDS 2007.

La salida al campo era una buena alternación y daba la oportunidad que la gente que hasta ahora no se podía integrar tanto, pueda aportar algo. Además era una experiencia vivida en conjunto, la gente pasó un momento relegado de discusión que constituye un gran aporte para la socialización del grupo. En esta dinámica se realizó un intercambio de conocimiento como explica ese comunero: *“Con la motivación de parte de ustedes y todos los demás pudimos obtener algo. Por ejemplo en la cuestión de la medicina. Lo que no sabía yo, sabía mi compañero y compartimos las ideas.”* El interés en su conocimiento endógeno de parte de los participantes externos y el cambio de roles condujo a un fortalecimiento de la autoestima y una jerarquía más plana entre los grupos de actores.

7.2.4 Día 4: Plan de acción

El plan de acción es un paso muy importante en el desarrollo de innovaciones y por ende fundamental para el éxito del taller. Mediante una dinámica los participantes experimentaron la importancia de tener una buena estrategia para lograr sus metas. Por consiguiente los participantes tuvieron que ordenar la información obtenida en la salida al campo y desarrollar un plan de acción,

es decir identificar que se necesitan para que y quien se debe responsabilizar de cada tarea. De esta manera quedó claro cuales son los roles de cada actor. Los comuneros se dieron cuenta que los actores no solo son los externos sino que son ellos mismos que puedan aportar su parte para poner en realidad estas innovaciones identificadas.

Los ejercicios han sido muy exigentes y la gente estaba realmente agotada. En este momento se observó una falta de concertación y los participantes retomaron su rol tradicional. Los técnicos y autoridades que están más acostumbrados a este tipo de trabajo, dominaron en la participación y no incluyeron a los comuneros que retomaron su rol pasivo. En el capítulo siguiente se describe mas detallado los innovaciones locales. Los planes de acción se encuentran en el anexo.

7.2.5 Día 5: La feria de innovaciones locales

Un cambio efectivo y sostenible en las comunidades requiere la participación activa de todos los comuneros. Como solo un grupo exclusivo pudo participar en el taller se organizó una feria para difundir las experiencias y resultados del taller. La feria tuvo lugar en la ‘plaza de armas’ de Santa María de Cahuapanas. En forma de sociodrama, exposiciones de artesanía y plantas medicinales o mediante la maqueta y papelógrafos cada grupo de innovación presentó los resultados de sus trabajos en el taller.



Foto 27: La presentación del grupo de artesanía provocó mucha curiosidad. Fuente: Mathez Stiefel 2007.

Foto 28: Un técnico de enfermería explica el uso de las plantas medicinales. Fuente: Roth 2007.

Un facilitador de Terra Nuova comentó la feria: “*¡Me encantó la feria! Pienso que entusiasmó y despertó el interés de la población.*” La feria era la recompensa para el trabajo intenso de los últimos cuatro días y mostraba que los participantes y toda la comunidad tienen un gran interés en los resultados del taller. Los participantes se sentían orgullosos de si mismo que lograron a desarrollar juntos una perspectiva para su comunidad. Se pudo observar que los participantes

internos valoran el taller por haber despertado sus conciencias sobre la importancia de revalorar su riqueza natural y cultural y por su metodología del aprendizaje mutuo. En la clausura después de la feria una autoridad de agradeció por el taller: *”Agradezco por este taller de 'intercapacitación'. Lo llamo así porque ambos lados han compartido sus conocimientos. Nosotros nos hemos descuidado de nuestra cultura y nos equivocamos en querer occidentalizarnos, pero nos ha creado mucha dependencia. Este taller nos va a ayudar construir un nuevo futuro retomando lo que somos.”* Había un gran interés en quedarse con los papelógrafos de la feria lo que demuestra que realizaron que ellos son actores activos que puedan aportar algo para apoyar el desarrollo de las innovaciones y de su comunidad. También se definió el rol entre Terra Nuova y la comunidad – quedó claro que Terra Nuova no es una 'caja mágica', sino que tienen un rol de facilitadores de los procesos locales.

7.3 La evaluación del taller

La evaluación final que se realizó con los participantes fue muy corta, ya que una vez más faltaba el tiempo. Los comentarios se mantuvieron a un nivel superficial y fueron por gran mayoría positivos. Por eso la evaluación final no permite deducir una opinión representativa de los participantes. Hubiera sido interesante pedir de cada participante las expectativas del taller al principio y preguntarles al final como se han cumplidos. Sin embargo, se deja concluir la satisfacción del taller por medio de la evaluación de los participantes externos y entrevistas semiestructuradas con los participantes internos un mes después del taller. Los comentarios y observaciones de los actores externos e internos se validan a través de una comprensión compartida entre los subjetivos. El taller logró desarrollar un plan de acción para los cinco innovaciones locales definidos y fortalecer la capacidad de comunicarse y reflexionar en el grupo de participantes. Aunque un proceso de interaprendizaje profundo necesitaría mucho más tiempo, se vio una evaluación a lo largo del taller, sobre todo de parte de mujeres. Pero un taller más largo no conviene con los compromisos de los comuneros.

La base de confianza entre los participantes internos y externos que se ha establecido ya antes del taller por el trabajo de Terra Nuova facilitó la apertura al diálogo de los participantes. A lo largo del taller la confianza se ha reforzado. La mayoría de los participantes ya ha participado en talleres de Terra Nuova y por consiguiente no había muchos prejuicios entre los participantes. Los comuneros que tienen prejuicios frente a esta institución o gente externa en general, no han participado en el taller con excepción de dos participantes que antes no estaban colaborando con Terra Nuova, ellos cambiaron la opinión a lo largo del taller. Además había un incidente de un participante interno que

se rebeló contra la idea de dar una presentación de bailes tradicionales en la noche cultural, acusando a los participantes externos de comercializar las fotos que se sacarán. Esta acción demuestra un prejuicio hacía los externos y es el resultado de la larga historia de abuso y maltrato a los indígenas. A través del diálogo con el juez de paz que participó también, se logró superar esta observación hacia los participantes externos. Desde el punto de vista de los actores externos había un prejuicio de parte de los técnicos hacía los participantes internos respecto a las competencias cognitivas. Al principio la participación interactiva les irritó y les parecía ineficiente e ineficaz. El tercer día se les noto más tranquilos, reconociendo el conocimiento endógeno de los Kampu Piyawi y a posteriori lo ven como fortaleza en su trabajo de contar con un socio quién sepa colaborar y aportar activamente para el buen desarrollo de un proyecto.

Esta confianza y apertura hacia el otro, tanto de parte de los actores internos como también de los actores externos conducía a un fortalecimiento de los lazos sociales. Este proceso de transformación de actitudes y de comunicación se observo a partir del día dos y fue intensificado con la salida al campo. El intercambio de conocimiento en un ámbito más informal en grupo reducido es oportuno para romper barreras entre los participantes y establecer una jerarquía más horizontal. El surgimiento de valores compartidos para el desarrollo se interacción se fue creando lentamente. Pero a pesar de la alta heterogeneidad del grupo con algunos participantes muy dominantes (autoridades y profesores) y otros muy tímidos (sobre todo mujeres), había una participación de todos los grupos de actores que fue mejorándose día por día así que el proceso de aprendizaje fue desarrollándose de su mismo. Sin embargo, se noto una recaída en los roles tradicionales bajo las condiciones de estrés como pasó el día cuatro durante la elaboración del plan de acción. Un proceso concertado exige mucho más energía pero es éticamente fundamental. Además, los comuneros tienen el conocimiento endógeno que es necesario para el éxito del plan de acción. La participación interactiva de los participantes se refleja en la calidad del plan de acción (véase capítulo 8). En cuanto a la elaboración de un a lengua compartida el logro fue bastante restringido debido a las dificultades de entenderse en la lengua española y la lengua de los Kampu Piyawi. Ya que el taller se realizó en español y no todos los participantes internos son bilingües (sobre todo mujeres ancianas) y durante las presentaciones en las reuniones plenarias no se tradujo todo al Kampu Piyawi porque faltaba el tiempo. Los participantes internos han aprendido nuevas palabras como ‘innovación’, ‘desarrollo sostenible’ y ‘ecología’. Pero muchas veces no se tradujo del castellano al Kampu Piyawi con la consecuencia que muchas mujeres no se enteraron en la discusión. Sin embargo aportaron mucho a través de los tabacos de grupos. Casi todas las mujeres se reunieron en el grupo de artesanía y de esta manea lograron elaborar el plan de manejo más detallado de todos

los grupos.

Los cambios en las dimensiones de los procesos de aprendizaje se distinguen entre los comuneros internos y externos. Retomando las dimensiones de aprendizaje social de Rist et al (2006), destaca que para los comuneros hubo en primer lugar un cambio en la competencia emocional que se expresa en una revalorización de su conocimiento endógeno como también en la competencia cognitiva, mientras que los actores externos han ganado sobre todo competencia social.

	Día 1	Día 2	Día 3	Día 4	Día 5
Confianza	Había una base de confianza que permitió la apertura del diálogo.	Creciente	Estable	Decaída: Un profesor que trató de prohibir la noche cultural.	Recuperación: La presentación de los resultados en la feria ha unido el grupo nuevamente.
Transformación de actitudes y formas de comunicación	Reproducción de los roles tradicionales	Integración activa de mujeres.	Intensificación de la socialización a través de la salida al campo.	Bajo las condiciones de estrés los participantes re-adoptan sus roles tradicionales.	La colaboración en las preparaciones de la feria reforzó la dinámica grupal.
Reconociendo diferencias y complementación de diferentes tipos de conocimientos	Negativo	Mapa histórico y maqueta ayudan para la comprensión compartida de la situación.	Fuerte:		
Surgimiento de valores compartidos para el desarrollo e interacción	Concertación	Revalorización de lo propio a través la maqueta y el mapa histórico.			
Re-definición de roles y responsabilidades de actores externo y internos.	Negativo	Negativo	Negativo	La elaboración del plan de acción redefine los roles de los actores.	La feria promueve la re-definición e incluye a todos los comuneros.
Lengua compartida	Negativo	Nuevas palabras técnicas: Interculturalidad, desarrollo sostenible, innovación			

Tabla 16: Los rasgos característicos de los procesos de aprendizaje social que surgió a lo largo del taller y su importancia relativa en diferentes etapas del proceso. Fuente: [Elaborado a base de Rist et al. 2006: 226 con datos de observación participativa, evaluación de videos, entrevistas de evaluación y evaluaciones en grupo de los participantes externos].

En la siguiente tabla se listan las potenciales y contratiempos con relación a la organización del taller:

	Potenciales	Contratiempos
Convocatorio	Buena presencia de autoridades lo que permite un mejor seguimiento a las innovaciones propuestas	Numero alto de participantes No participaron mujeres lideres
Manejo del tiempo		El retraso de un día conducía a un programa muy denso y pedía mucha energía de sus participantes de manera que al cuarto día mucha gente estaba agotada y había que motivarla. Tener tiempo para hacer pausas y dinámicas es importante para el bienestar y la motivación de los participantes.
Organización logística	El transporte de los participantes de de la CC.NN. a Sta. María de Cahuapanas que ha funcionado bien gracias al coordinador indígena de	El salario de las cocineras no fue negociado de antemano y generó una desconfianza que se podría evitar.
	Buena Comida (un detalle importante)	Material podría ser un poco más diverso (plastilina, lápices de colores, hilo, tijeras etc.)
	A nivel del equipo hubo una buena colaboración	Durante el almuerzo todos los comuneros se retiraron a su casa para compartir la comida con la familia. Este tiempo hubiera sido importante para facilitar la dinámica entre los participantes.
Facilitación	Muchos participantes tienen dificultades en leer (por ej. la presentación de los trabajos de grupo), por eso es mejor dibujar, o en el caso de la papa caliente (actividad de evaluación) es mejor que el facilitador lea las preguntas.	
Idioma		Sería bueno tener un co-facilitador que conozca el idioma local y asegurarse de la traducción sistemática en los grupos.
Noche cultural		Sería mejor prepararlo con anticipación

Tabla 17: Comodidades y contratiempos en la organización del taller.

8. LAS INNOVACIONES LOCALES IDENTIFICADAS EN EL TALLER AIL

En este capítulo se presentan las innovaciones locales definidos en el taller AIL. Analizando la integración del conocimiento endógeno en el diseño de innovación y la correspondencia a la problemática local evidencia si se trata de una innovación local verdadera. Luego se describen los procesos de aprendizaje social que tuvieron lugar antes, durante y después del taller AIL; se considera el aporte a una revaloración cultural del pueblo Kampu Piyawi como también los potenciales y limitaciones para un desarrollo sostenible del proceso de innovación. El diseño de la innovación se basa en los planes de acción que se elaboraron durante el taller AIL. Las tablas de los planes de acción se encuentran en el anexo.

8.1 La construcción de piscigranjas familiares¹²⁰

8.1.1 El desarrollo de la innovación

Le idea de construir piscigranjas partió de una problemática medioambiental¹²¹. En el distrito de Cahuapanas los peces en el medio natural, como son los ríos, quebradas y cochas, se volvieron muy



escasos. La razón para este cambio en el contexto ecológico es la sobreexplotación a causa del aumento de la población en comunidades concentradas en CC.NN. y el uso de técnicas que no permiten la reproducción de los peces como el uso de ictiotóxicos, la pesca con redes con mallas finas que no seleccionan, la pesca en temporadas de desove y la extracción de huevera de pescado.

Foto 29: La piscigranja en Sta. Maria de Cahuapanas.
Fuente: Roth 2007.

¹²⁰ Una descripción detallada sobre la tecnología de acuicultura para pescadores artesanales y comunidades campesinas se encuentra en el manual: FONDEPES (2006): Manual de cultivo de gamitana, Lima.

¹²¹ Una problemática medioambiental es una alteración del medio ambiente negativa o no deseada causado por acciones humanas.

a) Antes del taller

En Sta. María de Cahuapanas la primera piscigranja fue comunal y se construyó en 1996 por el Fondo Nacional de Cooperación para el Desarrollo (FONCODES) con el fin de recuperar el recurso ictiológico y garantizar la seguridad alimenticia. Pero por falta de organización y de apoyo técnico el proyecto fracasó. En el año 2006 Terra Nuova entró al distrito de Cahuapanas para construir piscigranjas comunales. La integración activa de los comuneros forma un pilar elementar del proyecto. En varios talleres Terra Nuova capacitó a los promotores entre otro en las tecnologías de acuicultura y de chacras integrales. Las chacras integrales son necesarias para el suministro de la alimentación de los peces. En colaboración con las federaciones indígenas, Terra Nuova eligió a diez promotores. Los promotores son los intermediarios entre Terra Nuova y la comunidad. Su tarea es formar un ‘comité de piscigranja’ en su comunidad, monitorear dos hasta tres de las 25 piscigranjas que se construyeron por los comités en las comunidades del distrito y transmiten el conocimiento adquirido en los talleres de capacitación a los miembros del comité. El promotor de Sta. María de Cahuapanas se recuerda de las dificultades al inicio:

“Primero para que se hagan promotores, había una reunión con el presidente [de la federación] de acá. Habían pedido voluntarios, el presidente de la federación que era Jesús Cruz. Necesitan como unos cinco voluntarios que tienen que capacitarse en San Lorenzo. Al final, al día que se bajen [a San Lorenzo], no se ha presentado ninguno. Como yo me he ido como voluntario también, me gustaba aprender sobre la piscina. Ayudando también. Me presenté como voluntario. Hemos ingresado en el primer taller de ahí, volvemos nuevamente. Nos decían que nos llamaran para avisarnos para el próximo taller para hacer como una evaluación. [...] Ese día había una fiesta, mi amigo no quería bajar. Estaba borracho ya. Entonces yo solito me he quedado. No había con quien bajar. Al final he encontrado una compañía, bajamos a San Lorenzo e ingresamos al taller. [...] Tres días de taller, capacitación. Comenzamos a evaluar a la gente. Convencer a la gente como podemos ayudar a las comunidades. Ingresamos” [Orbe Gárdenas 2007: 13].

Como los comuneros tuvieron mala experiencia con la piscigranja anterior, al comienzo el trabajo de convencer a los comuneros fue muy dificultoso. Ante la posibilidad de otro fracaso no les pareció oportuno dar el esfuerzo para construir y mantener la piscigranja. Aunque el promotor recibió apoyo por parte de las autoridades de la municipalidad, el Apu no le apoyó: *“El Apu es la persona que comanda la comunidad, para obras comunales. [...] Uno le pide el servicio del Apu. Entonces el Apu convoca para obras comunales. [...] Yo he conversado y conversado con el, pero no... No quería ayudarme para que sea una de las obras comunales, a convocar a la gente. Me decía: Vete hazlo solo” [Gil 2007: 08].*

Otro problema que dificultó la formación de un comité comunal es la desconfianza que los distintos grupos sociales tienen entre ellos. Por lo tanto algunos comuneros prefieren observar el desarrollo de la piscigranja para luego hacer su réplica familiar. Finalmente el promotor pudo unir un grupo de familiares y amigos en un comité de piscigranjas. En septiembre de 2006 empezaron a construir la piscigranja y en mayo sembraron por primera vez 4000 alevines que los técnicos Terra Nuova tuvieron que traer desde Iquitos.



Foto 30: El tubo de desagüe. Fuente: Roth 2007.



Foto 31: Un técnico de Terra Nuova con un reproductor de gamitana. Fuente: Terra Nuova: 2007.

Mientras tanto Terra Nuova llegó a un acuerdo con el gobierno provincial para construir un laboratorio de reproducción en San Lorenzo. Duran Fons explica: “*Con Emir [alcalde de la Provincia de Datem de Marañón] tenemos el proyecto del laboratorio donde nosotros ponemos 70% de la infraestructura y 30% de equipamiento. Emir va a poner 30% de la infraestructura y 70% de de equipamiento. Nos favorece a ambos*” [Duran Fons 2007: 057].

b) Durante del taller

Al momento de la ejecución del taller AIL el diseño de la innovación ya existía y el proceso de innovación se encontró en un estado avanzando. Por lo tanto el taller AIL aportó un grano de arena para ampliar los procesos de aprendizaje dentro de la comunidad y también para fortalecer los lazos sociales entre los actores externos e internos. Para los promotores de Terra Nuova y los miembros del comité de piscigranjas el taller AIL representó una plataforma para transmitir su conocimiento adquirido en los talleres de capacitación y a través su experiencia. El gran interés en su conocimiento y la atención que recibieron de sus comuneros tuvo un efecto de fortalecimiento de la autoestima. Al mismo tiempo se fortificaron los lazos sociales entre las personas que participan y los que no participan en el proyecto de piscigranja. Este aumento de confianza y el mejoramiento de la cooperación entre los comuneros va tener un efecto catalizador para el proceso de innovación y adaptación al contexto local. El taller AIL también ayudó para sensibilizar a los participantes acerca

del uso de ictiotóxicos y la escasez de los recursos naturales y movilizó un gran interés en la construcción de piscigranjas en un grupo más amplio.

Las autoridades que participaron en el taller profundizaron su conocimiento sobre la tecnología de piscicultura y han sido sensibilizadas a cerca de las dificultades que enfrenta una familia para construir su propia piscigranja y como las autoridades podrían contribuir algo a su solución. Esto considera sobre todo el suministro con tubos y alevines como también.

c) Después del taller

Después del taller, Terra Nuova llegó a negociar un convenio con el alcalde distrital que implica la compra de 100 tubos¹²² del presupuesto participativo para la construcción de piscigranjas familiares. La municipalidad elige a las familias y Terra Nuova da la asistencia técnica. El teniente alcalde explica:

“Hay varias personas que han querido tener [una piscigranja] y no ayudan en la piscigranja [comunal]. Se los hemos dicho: ‘Si quieren tener un tubo que participen en el proyecto’. Las personas que no participen, no vamos a atender rápido por que tienen que participar No queremos tener tubo puesto allí arriba. Queremos que ellos limpien su piscigranja. De esta manera hemos podido limitar [la demanda de tubos]. 260 [familias] quieren tener su pozo [piscigranja]. Cada una tiene su lugar escogido, pero se van ayudar entre ellos. Yo creo que cada persona que quiere tener su piscigranja, que cultiven su maní, su arroz, su fréjol, yuca, plátano. Podría ser factible porque cuando les estamos entregando los tubos, estaríamos exigiendo que tengan sus chacras con diferentes tipos de cultivo para poder variar los alimentos de los peces” [Ampush 2007: 107].

La participación de tantas autoridades en el taller y su buena voluntad se debe a la confianza que Terra Nuova ha creado a lo largo de su presencia en la zona. Duran Fons recuerda: *“Yo llegué a la zona en el 2000. Yo encontré que ha habido bastantes complicaciones con los dirigentes. Se empezó a reconstruir los lazos. [...] Si tú logras una buena credibilidad en las comunidades sin hacer bufonearías, sin hacer lobbies, tú tienes a las autoridades. Ahora los autoridades buscan a mi para hacer convenios” [Duran Fons 2007: 042].*

El buen desarrollo del proyecto de piscigranjas se debe al liderazgo organizacional que no solo asume Terra Nuova sino también los promotores y las autoridades. Esta forma de participación interactiva es indispensable para la sostenibilidad de un proyecto. Pero el éxito del proyecto se verá después de la retirada de Terra Nuova y depende de los comuneros aprovechar el tiempo restante

¹²² El tubo se necesita para regular el nivel del agua y evita el rebosamiento del estanque. Un tubo cuesta Nuevo Soles y el lugar más cerca para conseguir estos tubos es Iquitos.

para capacitarse e intercambiar sus conocimientos endógenos con el conocimiento moderno de los técnicos de Terra Nuova.

Antes de retirarse Terra Nuova quiere impulsar y orientar la gente sobre la comercialización de los peces.

“Ahorita hemos sentado la base de una producción y después viene la comercialización que no es lo que más me gusta, pero que también es necesario. Por ejemplo en Paranapura estamos en pleno trabajo de formar una cooperativa agraria y la idea es terminar el proyecto en Cahuapanas organizando la gente. Yo he pensado en una cooperativa, pero aparentemente serían dos: uno en Sillay y otro en Cahuapanas. Eso será tratar de impulsar, por que la gente necesita plata también. Eso es irreversible, pero yo no me canso de decir que no se trata de llenar el bolsillo con plata, sino vivir mejor” [Duran Fons 2007: 104].

Pero por el momento el buen funcionamiento de las piscigranjas tiene prioridad. Ya que el mercado pide pescado de calidad. Un posible lugar para la comercialización puede ser Barranquita por que no tienen terreno apto para la construcción de piscigranja y además constituye la comunidad más accesibles para las comunidades del distrito.

8.1.2 Limitaciones y potenciales

La piscigranja tiene grandes potenciales para mejorar la forma de vida de los Kampu Piyawi. Sin embargo, conlleva algunas limitaciones que se deben considerar.

Potenciales:

- **Adaptación al contexto local:** La construcción de piscigranja se puede considerar como una innovación local porque es apta al contexto, corresponde a la necesidad que los comuneros sufren y se deja integrar a su forma de vida de los Kampu Piyawi. Las entrevistas y los dibujos de los casos muestran que la innovación no es algo impuesto de afuera sino surgió a través de un proceso de aprendizaje social entre actores locales y los de apoyo.
- **Fortalecimiento de la autoestima y revaloración cultural:** El exitoso funcionamiento de la piscigranja enorgullece a los comuneros y fortalece su autoestima¹²³. Dado que se trata de una innovación local que se deja integrar a la forma de vida, la autoestima reforzada influye positivamente en la revalorización cultural lo que permite abrir un diálogo intercultural e intercultural.

¹²³ El promotor se posicionó como un nuevo cargo dentro de la comunidad.

- **Diversificación de la dieta alimenticia:** Hoy día el masato constituye el alimento principal. Con el masato los comuneros se aprovisionan con hidrocarburos. Les falta proteínas, vitaminas y microelementos. Los peces de la piscigranja peces le sirven como una fuente de proteína y microelementos.
- **Uso sostenible de los recursos naturales:** El cambio de coleccionar a producir sensibiliza a los comuneros sobre el manejo y la conservación de los recursos naturales y les obliga de dejar de pescar con ictiotóxicos. Si los comuneros pueden obtener los peces de la piscigranja ya no tienen la necesidad que les obliga actuar de manera no sostenible y permite una repoblación natural y cultivada de los peces.
- **Generación de ingresos:** El objetivo principal de la piscigranja es mejorar la seguridad alimenticia. Sin embargo, existe la posibilidad de vender o intercambiar el pescado. Una optimización de la ganancia se logra a través de una producción anticíclica. Hay que sembrar los alevines para que los peces estén gordos en el momento de la demanda mayor.
- **Impulsar replicas:** Se aspira que las familias hagan replicas y puedan gestionar con los gobiernos locales para recibir los recursos para realizarlo. Esto es posible gracias a la transmisión del conocimiento sobre la construcción, el manejo y la comercialización de los técnicos a los promotores y de los promotores a los comuneros.
- **Uso de terreno no productivo:** Las aéreas arcillosas de la zona son muy aptas para la construcción de piscigranjas y permitan de esta forma recuperar terrenos considerados como no productivos y darle un manejo adecuado.
- **Potencial endógeno de innovar la piscigranja:** A través del conocimiento endógeno en combinación con el conocimiento científico moderno los comuneros logran a mejorar la adaptación de la piscigranja a su forma de vida y las condiciones externas. Por ejemplo, el tubo de plástico se deja sustituir con materiales naturales de la zona - por ejemplo pona - o se encuentran una nueva forma de alimentar a los peces que ya se hizo con el comején (véase 6.2.4).

Limitaciones:

- **Suministro de alevines:** No cualquier pez es apto para cultivarlo en una piscigranja. Amed Ramos del Fondo Nacional de Desarrollo Pesquero (FONDEPES) recomienda tilapia¹²⁴, paiche¹²⁵, gamitana¹²⁶, paco¹²⁷, boquichico¹²⁸ y sábalo¹²⁹. La gamitana que se cultiva en el

¹²⁴ Tilapia Rendalli, Tilapia Nilotica y Tilapia Mossambica.

¹²⁵ Arapaima gigas.

¹²⁶ Colossoma macropomun.

proyecto, no se reproduce en piscigranjas. Los alevines hay que sembrarlas para el engorde en las piscigranjas. Entonces no es un ciclo completo sino parcial. Para la reproducción se necesita un laboratorio que se ha construido en San Lorenzo en colaboración con el gobierno provincial. Para que el laboratorio sea autosuficiente los comuneros deberán pagar los alevines y llevarles a la comunidad.

- **Suministro de los tubos:** Para la construcción de piscigranjas se necesita un tubo de desagüe que solo se consigue Iquitos. Para la obtención de tubos los comuneros necesitan el apoyo del gobierno local o encuentran una forma de construcción con materiales naturales de la zona.
- **Mercado:** Para comercializar el pescado al gran estilo se necesita un pescado de calidad y se necesita el suministro del forraje. Además las vías de acceso al mercado en San Lorenzo está complicado. Barranquita tiene potencial de mercado porque su terreno no es apto para la construcción de piscigranjas.
- **Organización del trabajo:** Para mantener la piscigranja permanente se necesita una organización de trabajo y una disciplina laboral. Según Aldo Fuentes eso podría limitar el éxito de las piscigranjas: *“Si el encargado dice que ‘no, quiero pasear con mi primo comunidad’, deja de funcionar. Ese es otro tipo de trabajo. Eso se le hace mucho mas difícil seguir, se necesita esta rutina, un mantenimiento, es todo un trabajo organizado”* [Fuentes 2007: 80].
- **Potencial para una epidemia de malaria:** Los mosquitos ponen sus huevos en aguas estancadas. Se necesita un buen manejo de la piscigranja. Si el estanque esta vacío de peces las larvas de mosquitos no tienen enemigos y existe el potencial para una epidemia de malaria. Un estudio sobre este potencial se recomienda.
- **Condiciones protegidas:** Durante la duración’ del proyecto los comuneros reciben el apoyo técnico de Terra Nuova. La sostenibilidad del proyecto llegara a la luz después de la retirada gradual del apoyo de parte de Terra Nuova. Depende de los comuneros que aprovechan este tiempo limitado para capacitarse y organizarse y por eso hacerse independientes.
- **El uso de ictiotóxicos:** El uso de ictiotóxicos naturales como huaca y barbasco todavía es popular en Sta. María de Cahuapanas. Para ello, es preciso realizar un fuerte trabajo de concientización comunal sobre el manejo y conservación de recursos naturales.

¹²⁷ Pyaractus brachipomus.

¹²⁸ Prochilodus nigricans.

¹²⁹ Prochilodus lineatus.

- **Terreno limitado:** Para la alimentación de los peces, los comuneros necesitan cultivar una chacra. Con el aumento de la población el terreno es un recurso cada vez más escaso y la ampliación de la titulación es limitada ya que Sta. Maria de Cahuapanas está rodeada de otras comunidades nativas. Por lo tanto se deberíamos buscar una forma que permite un uso más alargado del suelo (humus o abonos naturales).

8.2 El uso de plantas medicinales¹³⁰

8.2.1 El desarrollo de la innovación

La idea principal de esta innovación es recuperar y revalorizar el conocimiento endógeno sobre las plantas medicinales. Transmitiendo el conocimiento sobre las plantas medicinales se puede conservar la diversidad biológica de esta zona y también un parte de la identidad indígena de los Kampu Piyawi. En el taller AIL se hizo un diseño de innovación que plantea la fundación de una ‘comisión organizadora’ que colecta este conocimiento endógeno, que realiza un inventario de las especies medicinales y que capacitan a jóvenes elegidos y líderes que transmiten este conocimiento a los comuneros y promueven la medicina tradicional en los puestos de salud y en las escuelas. En cuanto se logra capacitar a jóvenes en química, biología y derecho, las autoridades construirán un laboratorio para la investigación de las plantas medicinales con el fin de que los recursos genéticos pueden ser compensados económicamente a las comunidades y con propiedad intelectual defendidos. En la crítica del diseño de innovación, se añadió que con el apoyo de la municipalidad se podría sembrar un jardín de plantas medicinales en el puesto de salud.

Esta innovación no solo se basa en el potencial endógeno de los Kampu Piyawi, sino también corresponde a la problemática de la mala atención de salud. En los lugares remotos del distrito donde el médico está ausente, la medicina tradicional constituye la única ayuda. La medicina tradicional corresponde a la cosmovisión de los Kampu Piyawi por que incluye la dimensión espiritual y pone un enfoque en el balance dentro del individuo y entre el individuo, la sociedad y la naturaleza. Además, los efectos curativos no intoxican otros partes del cuerpo y resulta ser más económico que la medicina moderna. Muchas veces los comuneros no tiene con que comprarse los preparados de la industria farmacéutica. Al contrario, las plantas medicinales están proporcionadas gratuitamente de la naturaleza. Sin embargo la medicina tradicional no sabe curar todas las

¹³⁰ Información más detallada acerca del uso de las plantas medicinales de los Kampu Piyawi se encuentran en el libro: Eddowes Villarán, John; Sixto Saurin, Roberto (2006): Lo que sabemos nosotros es interminable, la medicina tradicional en el territorio shawi. Terra Nuova, Lima, Perú.

enfermedades. Por lo tanto una atención de salud óptimo requiere una colaboración entre la medicina tradicional y la medicina moderna en el sentido de una atención de salud más intercultural que junta las fuerzas de cada cual. Duran Fons opina: *“Yo creo que los indígenas tienen derecho a lo que es la salud de cualidad. Y dentro de esta salud de cualidad entra también el retomar con fuerza todo lo que es la medicina tradicional. Entonces ellos tienen derecho a poder asegurar de hacerlo con su medicina y algunas enfermedades con la medicina occidental”* [Duran Fons 2007: 062].

a) Antes del taller

En el taller AIL los comuneros reportan que ‘anteriormente’ cada familia tuvo sus plantas medicinales en su huerta. Pero hoy día muchos comuneros ya no valoran el potencial de su conocimiento endógeno y se está perdiendo. Duran Fons explica: *“Lo que pasa es que se avergüenzan. Eso es falta de identidad. Todos conocen un montón de plantas medicinales y no solo en la Amazonía sino también en la sierra. [...] Eso forma parte de su conocimiento tradicional que no pueden olvidar* [Duran Fons 2007: 100].

b) Durante el taller

Durante el taller los participantes visitaron las huertas de los comuneros que todavía tienen plantas medicinales y con mucho empeño y afán de aprender intercambiaron el conocimiento endógeno.



Foto 32: El grupo de plantas medicinales intercambian su conocimiento en el bosque. Fuente Mathez Stiefel 2007.



Foto 33: El grupo de plantas medicinales prepara los posters para la presentación en la feria. Fuente: Mathez Stiefel 2007.

A lo largo del taller se intensificó este proceso de aprendizaje social lo que estimuló el proceso que los comuneros retoman más conciencia del valor del conocimiento endógeno sobre estas plantas medicinales. Esta revaloración cultural está acompañada de sentimientos de orgullo en su propia cultura y en si misma. Este aumento en la autoestima posibilitará un diálogo más horizontal entre

los representantes de la medicina tradicional y la medicina moderna. Pero antes de iniciar un diálogo intercultural se necesita el diálogo intracultural de las dos culturas. Lamentablemente el médico de Santa María no participó en el taller. Ya que para un diálogo intercultural se necesita un ajuste de la subestimación de los indígenas y la sobre-estimación de los representantes del mundo moderno a una autoestima equilibrada. El médico de Sta. María de Cahuapanas reconoce la importancia de la medicina tradicional, pero todavía no ha dado paso a una colaboración intercultural.

“Ignoro bastante las plantas medicinales, mas trabajo con la medicina occidental. Pero la gente tiene bastante confianza en eso. Si ellos tienen conocimientos lo podemos aplicar y entre los dos puedes lograr un mejor resultado” [Valer Ugarte 2007: 38].

c) Después del taller

Cinco meses después del taller AIL en la comunidad de de Sta. María de Cahuapanas no se formó esta comisión organizadora; tampoco se dejó observar un gran cambio de actitud de parte de los comuneros, pero hubo cambios pequeños. Jesús y Julio hablan con orgullo sobre sus conocimientos sobre plantas medicinales, mientras que Matilde que también ha participado en el taller, niega de tener conocimientos sobre plantas medicinales, aunque en su huerta hay abundantes plantas que luego sus hijas le enseñaron. Esta diferencia tiene que ver con las relaciones de género. Las mujeres que tradicionalmente no están integradas en la vida pública necesitan dar un esfuerzo más grande y requieren el reconocimiento social de parte de los hombres para que tomen conciencia de su potencial endógeno y lo presentan hacia afuera. Al contrario, para los hombres como Jesús y Julio, que tienen un cargo en la comunidad y una autoestima más o menos balanceada, los procesos de aprendizaje social se facilitan con menos dificultades. Al nivel comunal no se logró formar una comisión organizadora. El Teniente Alcalde de Sta. María de Cahuapanas explica: *“Falta un poco organizarse. Después del taller se dispersan, de ahí no se hacen las reuniones. Eso es el problema. Entonces se encarga una persona especialmente de eso. Si nadie se encarga, nadie se preocupa. Eso es lo que yo me imagino que está pasando”* [Ampush 2007: 28]. La organización jerárquica de la vida pública de los Kampu Piyawi ya ‘precondiciona’ que los comuneros no van a tomar iniciativa porque lo consideran como una tarea de las autoridades de iniciar un proyecto. Pero el Teniente Alcalde, como un representante de las autoridades, no parece prestar mucha atención a este proyecto de plantas medicinales o/y no se considera como la persona para organizar una comisión organizadora. En la discusión con Ampush se notó una tendencia de costumbre que son las ONG’s o otros tipos de organizaciones para auspiciar un proyecto.

“Pero claro que están en este encuentro y allí están perdidos entre ser recolectores y agricultores, lo oriental y lo occidental, la cerámica y el plástico. Estamos en esto y tenemos que ver que ellos mismos encuentren su camino. Nosotros no les vamos a dar el camino y eso es lo importante de entrar con respeto, acompañando su proceso. Yo creo que es muy complicado. Yo no lo tengo claro. Voy a ir pateando. Nadie tiene receta. No hay receta” [Duran Fons 2007: 067].

Aunque Terra Nuova trata de integrar sus proyectos a la forma de vida local, trata de facilitar su ‘camino’ de desarrollarse en vez de imponer un proyecto ajeno de sus costumbres de y trata de promover una participación activa de los comuneros, siempre es la ONG que al principio inicia un proyecto. La oración de Ampush demuestra que haría falta concretizar los ‘planes de acción’ para el diseño de innovación durante el taller. El actor principal de esta innovación es la ‘comisión organizadora’ que todavía hay que formar. Entonces sería necesario elegir a un actor, por ejemplo la federación, que se encarga de la fundación de una ‘comisión organizadora’. Otro factor que puede haber limitado la formación de la comisión son las aspiraciones de la innovación que por parte incluyen tareas que sobrepasan las capacidades de los comuneros.

“Hay que formar comités para patentar el conocimiento y aprovecharlo económicamente. Pero antes de esto hay que revalorizar este conocimiento. Por que por desconocimiento de los indígenas es posible que empresas extranjeras se lleven germoplasma de estas plantas para patentarlo en su país, aunque las leyes favorecen a el conocimiento indígena” [Participante externo del taller AIL 2007].

Por ultimo la desconfianza que los comuneros entregan a los curanderos complica los procesos de aprendizaje social.

Aunque hasta ahora (octubre de 2007) no se implementó el diseño de innovación, el taller AIL estimuló el proceso de aprendizaje social que influyera positivamente al proceso de innovación. Por casualidad Terra Nuova plantea el próximo proyecto en el sector de medicina tradicional que posiblemente puede facilitar este proceso. Duran Fons apostilla:

“El proyecto es de formación de técnicos sanitarios indígenas. Es como juntando lo que es la medicina tradicional con lo que es la medicina occidental o sea: Estos chicos y chicas en la mañana van a ir a un instituto del estado donde les enseñen para un técnico sanitario y en la tarde van a tener clases sobre medicina tradicional. Van a trabajar con médicos espirituales, vamos a nivelarlos en lo que es matemática, castellano y gramática y lectura porque sabemos

como salen de las comunidades, pero también vamos a tener muchas cuestiones mucho más suyas, no? Vamos a tomar ayahuasca etc. Es un proyecto interesante y además trabajamos con las comunidades y el ministerio de salud. Yo quiero que al final salgan contratados por el Ministerio de Salud en sus comunidades. Que les acepten en su centro de salud“[Duran Fons: 007: 095].

Este proyecto parece muy prometedor porque trabaja según el mismo esquema de innovación como en el caso de las piscigranjas: La ONG que auspicia el proyecto y fortalece y capacita una parte seleccionada para inducir el proceso de innovación en las CC.NN.

8.2.2 Limitaciones y potenciales

La lista de potenciales y limitaciones para el proceso de innovación de las plantas medicinales muestra que quedan algunos obstáculos al nivel local que se deben superar. Pero si el proyecto de Terra Nuova sale con éxito los nuevos técnicos de salud intercultural formaran una ‘comisión organizadora’ y pueden frenar y aliviar la desconfianza hacía los curanderos. De esta manera se podrían soltar los potenciales de revalorar y conservar el conocimiento endógeno, reforzar la identidad cultural y conservar la biodiversidad y contribuir a reinducir el balance entra el mundo social y el mundo natural.

Lo que considera el aspecto económico de la innovación, los factores limitantes se ubican en la escala nacional e internacional. La falta de pautas obligariedad legal en los convenios internacionales y la falta de implementación de las leyes nacionales que favorecen los derechos de los indígenas, la interculturalidad y la igualdad de oportunidades de los ciudadanos impiden o dificultan un desarrollo de la medicina tradicional para generar un beneficio económico para la comunidad.

Potenciales:

- **Adaptación al contexto local:** La promoción de las plantas medicinales es una innovación local porque se basa en el conocimiento endógeno y corresponde a la necesidad que los comuneros. Las entrevistas y los dibujos de los casos de ejemplo muestran que la innovación no es algo impuesto de afuera sino surgió a través de un proceso de aprendizaje social.
- **Conservación del conocimiento endógeno:** La conservación del conocimiento endógeno fortalece la autoestima y la revaloración cultural de los Kampu Piyawi lo que posibilita un diálogo más equilibrado entre las culturas para la promoción de un desarrollo más

intercultural y sostenible.

- **Atención de salud económico:** Con la medicina tradicional los Kampu Piyawi pueden curar ciertas enfermedades sin necesitar a un medico.
- **Evitar efectos secundarios negativos:** Las plantas medicinales tienen un efecto curativo sin intoxicar otros partes del cuerpo como es el caso de muchos medicamentos de la medicina moderna
- **Fortalecer una relación armónica con la naturaleza:** A través de la revaloración del conocimiento endógeno de las plantas medicinales, los Kampu Piyawi pueden fortalecer los lazos entre el mundo social y el mundo natural lo que promueve un desarrollo más sostenible.
- **Conservación de la biodiversidad:** El uso controlado de las plantas medicinales puede aportar a la conservación de la biodiversidad. Sin embargo el aumento de la demanda por plantas medicinales en el mercado internacional y su posible gran beneficio comercial conlleva una posible amenaza sobre la biodiversidad a través de una sobreexplotación de los recursos naturales. Estas prácticas si no están controladas puedan resultar en la extinción de especies amenazadas y la destrucción de hábitat y recursos naturales.
- **Salud integral:** La integración de la medicina tradicional en el sistema de atención de salud posibilita una atención de salud integral que considera no solo el aspecto físico sino también el aspecto espiritual y emocional.
- **Generación de ingreso:** La demanda por medicina alternativa al nivel nacional e internacional tiene un gran potencial para la generación de ingreso. Importante es que los Kampu Piyawi saben valorizar su conocimiento endógeno como tal. Si logran elaborar un producto de calidad lo pueden vender con un 'label' que garantiza el origen de la zona indígena, el uso sostenible de los recursos naturales, la producción con prácticas tradicionales según la cosmovisión Kampu Piyawi etc. con lo cual se puede lograr un precio más elevado.

Limitaciones:

- **Falta de una comisión organizadora:** Se necesita un liderazgo organizacional que actúe como un catalizador y mediador de los procesos de aprendizaje social.
- **Desconfianza en los curanderos:** La desconfianza hacia los curanderos en el distrito de

Cahuapanas obstaculiza el intercambio del conocimiento endógeno sobre las plantas medicinales.

- **Rechazo de la cultura tradicional:** Por el proceso de asimilación a la ‘cultura moderna’ hay comuneros que rechazan lo tradicional.
- **Los compromisos legales del estado no se implementan:** A través del convenio CBD el estado debería velar por el respeto y la protección que del conocimiento tradicional y de la diversidad biológica (Artículo 8j).
- **Falta de obligatoriedad legal:** El CBD no tienen pautas para implementar la regulación ‘Access and Benefit Sharing’ (ABS) que protege la propiedad intelectual colectiva y evita apropiación no debida.
- **Acceso a información:** Mucha información relevante sobre la política nacional e internacional como por ejemplo el convenio sobre la biodiversidad (CBD) de la ONU, el manejo de los patentes y la propiedad intelectual como también sobre aspectos económicos sobre la demanda internacional por medicina alternativa no llega hasta las CC.NN.
- **Mala calidad de educación formal:** Los comuneros no tienen acceso a una educación de cualidad que integra el conocimiento endógeno, ni tienen accesos a una educación profesional.
- **Interferencia externa:** Se necesita una colaboración entre la medicina moderna y la medicina tradicional. La política del estado no apoya la medicina intercultural y el cambio del personal del puesto de salud no favorece un proceso de interaprendizaje entre los representantes de la medicina moderna y la medicina tradicional.

8.3 La revalorización de la artesanía¹³¹

8.3.1 El desarrollo de la innovación

La idea principal de esta innovación es recuperar y revalorizar el conocimiento endógeno referido a la confección de cerámica y tejidos como también mejorar la calidad. Transmitiendo el conocimiento sobre la artesanía de una generación a la otra puede contribuir a conservar un parte de

¹³¹ Una descripción detallada sobre la tecnología tradicional de la confección de cerámica y tejidos se encuentra en el libro: García Tomás, María Dolores, Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús (1994): Buscando nuestros raíces. Tomo 1, historia y cultura chayahuita. CAAAP, Lima, Perú.

la identidad cultural de los Kampu Piyawi y fortalecer la autoestima. El diseño de innovación que se hizo en el taller AIL incluye varios grupos de actores. Primero se plantea que los profesores incluyen la artesanía en el currículo escolar para incentivar a los jóvenes a aprender la práctica de la cerámica. Después la municipalidad junto con Terra Nuova promueve un concurso de cerámica al nivel distrital con una exposición en Sta. María de Cahuapanas. El último actor son las artesanas expertas en cerámica y tejidos que tienen un interés en formar una asociación de artesanas que capacita a las jóvenes. Para ello quieren construir una casa de artesanía con el apoyo financiero de la municipalidad. Intercambiando el conocimiento, las mujeres quieren mejorar la calidad de la cerámica para que la puedan comercializar. Según el plan de acción, la cerámica se vende en los centros turísticos fuera del distrito (Yurimaguas, Iquitos) para que a largo plazo las turistas vengan a Cahuapanas atraídos por la cerámica. En la crítica del diseño de innovación había aportes que se opusieron a la comercialización de la cerámica por que están en contra de ‘vender su cultura’.

Esta innovación no solo se basa en el potencial endógeno de las mujeres Kampu Piyawi, sino también corresponde a la problemática causada por el cambio en la percepción de la marginación de la mujer en la vida pública. Cuando tradicionalmente la mujer estaba acostumbrada a la exclusión de la vida pública, hoy día las mujeres buscan posibilidades de integrarse al sistema político y económico. Sobre todo mujeres jóvenes tienen la aspiración de tener un trabajo remunerado. Pero todavía las mujeres experimentan mucha desilusión y frustración por la desigualdad de oportunidades que no pocas veces terminan en el suicidio. El número de suicidios de mujeres en el distrito de Cahuapanas es alarmante. Una asociación de artesanas podría mejorar el estatus de la mujer. Las entrevistas y visitas en varios hogares en Sta. Maria de Cahuapanas, Palmiche y Kaupan demuestran que a las mujeres les gusta confeccionar cerámica y muchas jóvenes que todavía no aprendieron enfatizan su interés de aprenderlo.

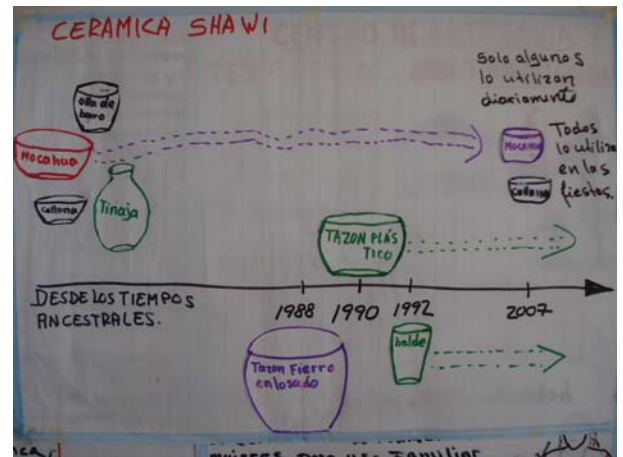
a) Antes del taller

Desde los tiempos ancestrales el pueblo Kampu Piyawi tenía sus envases de cerámica. La olla de barro para cocinar la yuca y plátanos, la mocahua para tomar su masato y chicha, la callana que les sirve como plato de comer y las tinajas para almacenar el masato y su chicha.



Foto 34: Un hogar típico en Sta. María de Cahuapanas. La primera fila esta ocupada de platos de aluminio y ollas de plástico. Fuente: Roth 2007.

Foto 35: La historia de la cerámica. Fuentes: Elaborado del grupo de cerámica durante el taller.



En el taller AIL los participantes internos cuentan que en el año 1988 se introducía el tazón de hierro enlosado y en el año 1990 se introducía el tazón de plástico que hoy día la mayoría de las personas de la comunidad de Sta. María de Cahuapanas utiliza. En el año 1992 aparecía el balde grande de plástico para almacenar el masato y por consiguiente la tinaja ya no se fabricaba. Hoy día se va perdiendo el conocimiento necesario para fabricar la cerámica. Solo algunas familias utilizan la mocahua diariamente. Los demás solo la usan en las fiestas (Pascua, San Juan, Santa Rosa, Navidad etc.). Siempre es el cabezón de la fiesta que ordena la producción de hasta 60 mocahuas.

b) Durante el taller

Durante el taller el grupo de mujeres que hizo el diseño de la innovación presentaron sus artesanías e intercambiaron su conocimiento entre ellas. La dinámica que se desarrolló en este grupo era muy fuerte. Se notó una gran confianza y empatía entre las mujeres. Las mujeres admiraron las obras así que se sintieron muy orgullosas de si misma. En el proceso de aprendizaje de este grupo destaca el cambio en la competencia emocional. Las mujeres que al principio estaban tan tímidas, de repente se presentaron con más autoestima. Participaron en las discusiones en plenaria y estaban contentas.



Foto 36: El grupo de mujeres intercambia su conocimiento sobre artesanía. Fuente: Mathez Stiefel 2007.

Foto 37: En la feria de innovaciones locales el grupo presenta una variedad de cerámicas y la comunera demuestra como se confecciona una mocahua. Fuente: Roth 2007.

Este aumento en la autoestima es necesario para que las mujeres puedan seguir el proceso de aprendizaje social. La autoestima les da el coraje para organizarse en una asociación de mujeres, juntar las fuerzas para reclamar la ayuda de las autoridades para la construcción de la casa de artesanía intercambiar el conocimiento endógeno sobre la artesanía. A lo largo del taller esta sensación de orgullo sobre su potencial endógeno se expandía sobre todo el grupo de participantes lo que estimula el proceso de innovación. Al final del taller había un grupo de tres mujeres de Sta. María de Cahuapanas que quieren formar la asociación de artesanas en el marco de un convenio entre la municipalidad y Terra Nuova; la municipalidad se ha comprometido de organizar un concurso de cerámica al nivel distrital con una exposición en Sta. María de Cahuapanas.

c) Después del taller

Cinco meses después del taller se entrevistaron a algunos representantes de los tres grupos de actores que se comprometieron en el taller: El teniente Alcalde como representante de la municipalidad, un profesor de la primaria y dos mujeres de la asociación de artesanas.

Al nivel de la promoción de artesanía en la escuela se llegó a un acuerdo entre los profesores de incluir la práctica y la teoría en el nuevo currículo escolar. La escuela de Sta. María de Cahuapanas todavía se encuentra en el proceso de cambio del currículo convencional al currículo diversificado de la educación bilingüe intercultural. Por lo tanto hasta ahora no se ha implementado todavía todo el currículo en los cursos.

“En el currículo diversificado de la educación bilingüe la [cerámica] tenemos. Lo que es la fabricación de la cerámica o sea: reconoce la cerámica. Entonces eso falta aplicar en la escuela. Es parte de la escuela aprender varios tipos de propiedades que existen, de los

recursos. Se necesita organizar un poco, reforzar mas que todo” [Ampush 2007: 028].

Según el teniente Alcalde, el concurso de artesanía está planteado para la fiesta de la patrona de Cahuapanas en abril de 2008.

“Eso [el concurso de cerámica] va ser para el año 2008. La patrona de Cahuapanas es en abril. Allí pensamos promover la artesanía. [...] Los preseleccionados podrían presentarse en un concurso, una feria en el distrito de Cahuapanas, de Awajun y Shawi. Incluso podríamos aprender uno de los otros. En las mismas características de la cerámica hay muchas diferencias. De esta forma es una forma de intercambio de conocimientos” [Ampush 2007: 025].

Mientras que la promoción de la cerámica al nivel del distrito como también en el plano de educación está en proceso de organizarse, la formación de una asociación de artesanas no ha avanzado. Las mujeres estaban ocupadas con otras tareas que tienen prioridad. En los meses del verano (mayo hasta octubre) las mujeres se dedican más al trabajo en la chacra y la confección de artesanía la suelen hacer durante los meses de invierno. Una de las tres mujeres, la profesora del inicial, estaba viajando a Iquitos y fue ocupada con la mudanza de su casa. Otra asociada, una señora anciana, tiene problemas de salud y opina que es la tarea de los jóvenes de organizar un grupo y el material requerido. Además necesitan una casa de artesanía y para ello una ayuda financiera del Municipio. Pero en el momento de la entrevista la asociada se quejó que el Alcalde nunca está en la comunidad para conversarle. Según la información de las mujeres, una casa de madera cuesta entre 3000 hasta 4000 Nuevos Soles más el trabajo.

En una discusión con el Teniente Alcalde llegó a la luz que prefiere construir la casa en Kaupan, una comunidad Awajun en la cabecera del río Cahuapanas porque opina que las mujeres allá son más motivadas y dijo que cuando el interés no nace de las mujeres no se las puedes obligar.

“Yo creo que la municipalidad se podría responsabilizar de esta aérea, no? Tener un área de artesanía sería interesante. [...] Yo estoy pensando en promover para Kaupan para que haga este tipo de trabajo y lo voy hacer. Es uno de los intereses que tenemos acá. Porque allá [en Kaupan] es un poco más motivado que acá. Entonces allá cuando se lo dices, ya empiezan a trabajar. Aquí [en Sta. María de Cahuapanas] es un poco difícil. [Los comuneros en Sta. María de Cahuapanas dicen que:] ‘Tengo eso, tengo eso...’ No sé porque. La razón podría ser la introducción de nuevos productos, de los plásticos. Porque ahora en Kaupan están a punto de rechazar cosas que están de materiales introducidos” [Ampush 2007: 048].

Este punto de vista de Ampush no coincide con las observaciones y los testimonios de las

entrevistas con los comuneros de Sta. María de Cahuapanas que demuestran que estiman la cerámica como algo bonito y que entre las mujeres existe un gran interés de aprender y mejorar la técnica. Kaupan es una CN de la etnia Awajun de donde el teniente alcalde proviene. Por lo tanto se deja de suponer que se trata de una problemática interétnica entre los Kampu Piyawi y los Awajun. El rechazo categórico de materiales introducidos como reporta Ampush en la declaración impide un desarrollo intra- e intercultural muestra una resistencia que puede llevarles a un callejón sin salida por que no permite a mejorar su calidad de vida y un desarrollo que corresponde al contexto actual y no es conciliable con las visiones de los comuneros. Pero la declaración de Ampush no corresponde con las observaciones durante la visita en Kaupan y por lo tanto se deja de suponer que Ampush buscó un pretexto para justificar porque quiere dar prioridad a Kaupan. Se nota que entre la revaloración cultural y la resistencia cultural solo hay un pequeño paso y es difícil encontrar un camino adecuado. La recuperación de las prácticas no implica congelar la cultura sino dar un impulso al despliegue de las potenciales endógenas. Duran Fons lo explica mediante un ejemplo de su propia forma de vida:

“Eso es tener derecho a la calidad y saber discriminar. O sea: Yo en mi cocina tengo ollas de barro, tengo microonda que uso para ciertas cosas. Tengo microonda y tengo el horno y discrimino. Que hago con una cosa y que hago con la otra y ellos [Kampu Piyawi] también. Yo no les critico si usan las ollas de aluminio para hervir las cosas porque realmente usan menos leña que con las ollas de barro. Pero por ejemplo toda la cerámica para tomar... Ellos están en un proceso. Están en este proceso que es largo, doloroso que es complicado y bien difícil para acompañarlos para nosotros. Para nosotros también es complicado. No entendemos. Eso es”
[Duran Fons 2007: 063].

En el seguimiento del taller se mostró que en Sta. María de Cahuapanas el interés se dirige a la revaloración de la cerámica y deja aparte el tejido. El proceso de aculturalización ya está demasiado avanzado y las mujeres ya no consideran la pampanilla como parte de su cultura. El trabajo para elaborar una pampanilla es demasiado dispendioso y prefieren llevar una falda ligera en vez de la pampanilla abrigada.

8.3.2 Limitaciones y potenciales

Esta innovación endógena tiene muchos potenciales que contribuyen a la conservación del conocimiento endógeno y por lo tanto a la revalorización de la identidad cultural y sobre todo a la autoestima de las mujeres. Pero la falta de concertación entre los grupos étnicos y el nepotismo de

las autoridades ponen trabas a la formación de una asociación de artesanas. Si se logra superar estas tensiones, los procesos de aprendizaje social pueden activar el potencial endógeno de innovar la cerámica. Una vez que se mejora la calidad se puede iniciar la comercialización de la cerámica lo que puede generar un ingreso económico. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la ubicación geográfica limita el potencial de comercialización. Pero para definir una estrategia más fundida se requiere hacer un estudio de mercado.

Potenciales:

- **Adaptación al contexto local:** La promoción de la artesanía es una innovación local porque se basa en el conocimiento endógeno, procesan recursos locales naturales y corresponde a la necesidad que los comuneros. Las entrevistas y los dibujos de las visiones del futuro muestran que la innovación no es algo impuesto de afuera sino surgió a través de un proceso de aprendizaje social.
- **Conservación del conocimiento endógeno:** La conservación del conocimiento endógeno fortalece la autoestima y la revaloración cultural de los Kampu Piyawi lo que posibilita un diálogo más equilibrado entre las culturas para la promoción de un desarrollo más intercultural y sostenible.
- **Pacificación interétnica:** El intercambio de conocimiento entre las mujeres de la etnia Kampu Piyawi y la etnia Awajun puede aportar la convivencia pacífica entre las dos etnias.
- **Posición de la mujer:** Las mujeres colaboran en la asociación de artesanas aumentan sus competencias emocionales, sociales y cognitivas como también el capital social. Este cambio puede mejorar su posición dentro de la comunidad.
- **Desarrollar la creatividad:** La confección de cerámica estimula la creatividad lo que activa el potencial endógeno de innovación y la satisfacción interna.
- **Integración en el currículo escolar:** La integración de la teoría y la práctica de la elaboración de cerámica catalizan el proceso de difusión de la innovación.
- **Generación de ingreso:** En una asociación de artesanas, las mujeres pueden generar un ingreso económico sin crear una dependencia técnica o económica.
- **Gusto:** La cerámica da un gusto agradable a la comida y en la tinaja el masato fermenta más lento.
- **Estética:** Los Kampu Piyawi consideran la cerámica más bonito que un recipiente de plástico o aluminio.

Limitación:

- **Fragilidad de la cerámica:** La cerámica no tiene mucha duración y se rompe fácilmente.
- **Mercado:** No hay un mercado cercano, la fragilidad de la cerámica no es favorable para un transporte. Un transporte a Iquitos o Yurmimaguas es muy costoso y entra en competición con artesanía de otras etnias por lo cual la cualidad debería mejorarse. Se necesitaría un estudio de mercado para evaluar el potencial de mercado de cerámica en San Lorenzo.
- **Calidad de la cerámica:** Para la comercialización de la cerámica se necesita que mejorar la calidad. La leche caspi que se usa como protección sale con el tiempo.
- **Trabajo:** La confección de cerámica consume mucho tiempo y hace doler la cintura.
- **Rechazo de la cultura tradicional:** Por el proceso de asimilación a la cultura moderna hay comuneros que rechazan lo tradicional en Sta. María de Cahuapanas y no quieren colaborar en proyectos que se basan en el potencial endógeno.
- **Falta de concertación:** No se funda una asociación de artesanas por la falta de concertación y nepotismo entre los grupos étnicos.

8.4 El mejoramiento de la educación secundaria

8.4.1 El desarrollo de la innovación

La idea de esta innovación es mejorar la calidad de educación a través de la integración de la capacitación tecnológica en el currículo de la secundaria para que los alumnos tengan una oportunidad para seguir un estudio profesional. Para ello se plantea hacer un diagnóstico para destacar las carreras que los alumnos quieren estudiar. Con jóvenes profesionales en áreas técnicas y universitarias que estén al servicio de sus pueblos se espera un mejoramiento de la calidad de vida y menos dependencia de afuera. En la presentación del plan de acción se planteaba la construcción de un tecnológico, pero en la discusión crítica los participantes del taller AIL llegaron al acuerdo que una secundaria técnica mejorada es mucho más viables que un tecnológico, ya que ni siquiera San Lorenzo, la capital provincial, dispone de esta infraestructura educativa.

Esta innovación no se basa en el potencial endógeno de los Kampu Piyawi. Sin embargo, se puede considerar como una innovación local porque corresponde a la problemática de los Kampu Piyawi. El cambio en el contexto social y ecológico les fuerza cambiar sus estrategias de vida para adaptarse a la nueva situación. Lograr una educación formal corresponde a las aspiraciones de los comuneros

en el distrito de Cahuapanas. Los estudios de casos evidencian que las familias tienen la visión de posibilitar una educación profesional a sus hijos para asegurarle mejoramiento de la calidad de vida.

a) Antes del taller

Al momento del taller AIL la educación en Sta. María de Cahuapanas se encuentra en el proceso de adecuación de la educación convencional según el currículo nacional del MINEDU a la enseñanza de la educación intercultural bilingüe. Como en todo el país la educación es deficiente. El antropólogo y profesor Aldo Fuentes evalúa el sistema educativo: *“En el Perú la educación es mala, pero en las comunidades es peor. [...] Hay alumnos que entran el primer año de secundaria y no saben leer”* [Fuentes 2007: 12]. La causa para ello nace no solo en la mala formación de los maestros, sino también en la circunstancia que los niños ayudan a los padres en vez de asistir a las clases. La mayoría de los jóvenes alumnos que salen de la secundaria se frustra porque no tienen una oportunidad para emprender una carrera profesional. Las opiniones de los expertos sobre el sistema educativo adecuado para la zona divergen:

“Creo que tienen derecho de educar a sus hijos a mas alto nivel y acceder al conocimiento que llegado a la humanidad. Gente que no sabe sumar cuando el ganador del premio físico ha llegado a medir el ancho del universo. Es otro nivel. Están midiendo el universo y en la comunidad no saben sumar. ¡Eso es horrible! Un abismo... Ellos tienen el derecho de llegar a este nivel. Y también tienen derecho de mantener” [Fuentes 2007: 063].

“Todo hay que saber. Lo antiguo, lo que pasa. ¿Quién enseña como se siembra plátanos, todo, como hacer cerámica, como preparar la chacra, como preparar la tierra, porque cae lluvia? ¿Uno cuando se muere, donde va nuestro espíritu? ¿Que pasa cuando el alma se queda acá? ¿Donde va el aborto? ¿En que sitio se encuentra pescado? ¿Quién enseña como hacer trampas, canoas, como balear? ¿Por que pasamos fiestas? ¿Quién enseña esto? Los profesores que vienes de fuera no saben” [Juan 2007: 132].

“Creo que tienen derecho a una educación de cualidad y que realmente los maestros indígenas no traduzcan a su idioma lo que es la educación occidental. Eso es lo que pasa. Sino que se piense bien lo que significa una educación indígena, una educación intercultural, pero con base de lo que es la identidad indígena. Yo creo que eso es un trabajo que no esta hecho. Me parece lo que hacen los maestros es traducir al Awajun al Shawi lo que es la concepción de la educación occidental y así no es” [Duran Fons 2007: 063].

Mientras Fuentes quiere promover la educación occidental para que los alumnos puedan competir con los alumnos de la ciudad, el profesor indígena defiende la transmisión y conservación del

conocimiento endógeno de los Kampu Piyawi. Duran Fons favorece una educación intercultural que combina la educación occidental con la educación tradicional.

b) Durante el taller

Durante el taller AIL el interés para esta innovación no fue muy grande. El grupo que elaboró el plan de acción se compuso de profesores y autoridades que se concentraron más en la organización de la innovación que en contenidos concretos del sistema educativo. Durante la crítica del diseño de innovación no se pudo iniciar una discusión por falta de comprensión y/o de interés. De esta manera algunos términos en el plan de acción quedaron muy imprecisos en su definición. Términos como la ‘capacitación técnica’ dejan mucho espacio para la interpretación.

c) Después del taller

A pesar de la definición imprecisa del diseño de innovación en el plan de acción, es una de las innovaciones que ha recibido atención después del taller. En una reunión de los profesores se pusieron de acuerdo que quieren integrar todo lo que han aprendido en el taller AIL en el sistema educativo. Eso implica la integración de la teoría y la práctica de las innovaciones locales en el currículum escolar como también la integración de métodos participativos e interactivos en la organización de las clases. Como esté compromiso se ha implementado en la práctica queda por examinar. Mientras que los profesores se concentran en la educación tradicional, las autoridades se esfuerzan de mejorar la competencia de los alumnos en el ámbito de la educación occidental según el plan de acción. Ampush explica como quiere preparar a los alumnos con exámenes de admisión:

“Estamos pensando que a partir del noviembre o el próximo año estaríamos dando exámenes que nos podrían elaborar desde Iquitos para ver que capacidades tienen en dar las respuestas a esas preguntas de la institución de Iquitos. Porque a veces los jóvenes terminan su secundaria y no rinden. Estamos tratando de acostumbrarles. Creo que para el próximo año estará funcionando este tecnológico en San Lorenzo. Estamos viendo como lo hacemos ahora. El tecnológico... indígena creo es. Me parece que Terra Nuova esta haciendo este tipo de trabajo. Como es para indígenas queremos prepararles antes. Estamos pensando en una preselección quienes podrían ser” [Ampush 2007: 141].

Ampush se refiere al proyecto de salud intercultural de Terna Nuova que se ha apostillado en el capítulo 8.2.1. Es sorprendente como los esfuerzos de las autoridades y profesores llega a una forma de educación intercultural. Mientras que los profesores se dedican más a la integración del conocimiento endógeno en el currículum, las autoridades buscan una forma para mejorar la

competencia en el conocimiento moderno de los alumnos para competir en los exámenes de admisión de las universidades e institutos superiores.

Normalmente las autoridades y los profesores mantienen una colaboración muy estrecha. Pero en este caso el teniente alcalde no estaba informado sobre los planes de integrar la práctica y la teoría de las innovaciones locales en el currículum escolar. Lamentablemente no se logró detectar los procesos de aprendizajes sociales que condujeron a estas decisiones. Era difícil ganar los profesores y autoridades para una entrevista porque muchas veces estaban ausentes u ocupados. Además profesores y aún más autoridades tienden a responder según lo que piensan que representantes de ONG quieren escuchar para recibir cualquier tipo ayuda.

8.4.2 Limitaciones y potenciales

El mejoramiento de la educación tiene el potencial de mejorar la calidad de vida al nivel personal como también al nivel local. Si un joven recibe la oportunidad de desarrollar sus capacidades, puede fortalecer su autoestima. Al mismo tiempo es toda la comunidad que puede sacar provecho de sus capacidades de manera que se pueden mejorar el manejo de la chacra, la crianza de animales, la reforestación, la comercialización de sus productos etc., defenderse mejor contra amenazas de empresas extractivas y participar en las decisiones políticas en todos los niveles. Pero el ingreso a un tecnológico o una universidad solo es posible si disponen del capital financiero. Además es necesario que los niños no pierdan los lazos con su territorio con su cultura porque la atracción de quedarse en la ciudad es grande. Por lo tanto es indispensable que el conocimiento endógeno no solo se integra al currículum escolar sino también se implementa en la práctica. En este sentido la voluntad de los profesores de incluir los conocimientos endógenos en el currículum influye de manera positiva implementación y por consiguiente a la sostenibilidad de la innovación.

Potenciales:

- **Revaloración de la identidad cultural:** La educación intercultural puede contribuir a la revaloración del conocimiento endógeno de los Kampu Piyawi y aprovechar la sinergia que surge del conocimiento intercultural.
- **Oportunidad de desarrollarse:** Los jóvenes necesitan recibir una oportunidad para desarrollarse personalmente para que estén en armonía con si mismo.
- **Independencia:** Si se logra capacitar a gente en agronomía, química, medicina, derecho etc. los comuneros son menos dependientes de ayuda de fuera y saben como defenderse hacia amenazas.

- **Libre participación de los profesores:** Un proceso de encariñar de los profesores influye positivamente la sostenibilidad de la innovación [Elena Pardo 2007].

Limitaciones:

- **Financiamiento:** La admisión a un tecnológico o una universidad no solo requiere un mejoramiento de la calidad de la enseñanza, sino también el recurso económico.
- **Interculturalidad:** Una enseñanza que incluye el conocimiento endógeno en el currículo puede fortalecer la identidad cultural y la autoestima de los alumnos y con ello también sus capacidades. Sin embargo se necesita la apertura hacia otras culturas de parte de la cultura dominante occidental para llegar a la equidad de oportunidad y para aprovechar las sinergias entre las culturas.
- **Incomposibilidad con la subsistencia:** Muchas veces la asistencia de las clases no es conciliable con el compromiso en la familia. La educación forma parte de los objetivos a lo largo plazo y no tiene, pero no brinda una ayuda inmediata para asegurar la forma de vida. Por consiguiente la educación profesional tiene menos prioridad en las estrategias múltiples de los Kampu Piyawi. Se necesita buscar el diálogo entre los padres y los profesores y las autoridades de la municipalidad para que los niños puedan asumir sus deberes familiares sin descuidar los deberes escolares.
- **‘Brain drain’:** Cuando se mejora la calidad de la educación es posible que los jóvenes profesionales emigran a los centros. Por lo tanto necesitan ‘oportunidades con identidad’ para que después regresen a su comunidad y no se quedan en la ciudad.

8.5 La reforestación¹³²

8.4.1 El desarrollo de la innovación

La idea de esta innovación es intensificar y mejorar el manejo de la reforestación con el fin de generar un mejor ingreso en coherencia con un uso holístico del bosque y a través de formas económicas adecuadas a la cosmovisión Kampu Piyawi. El plan de acción el diseño de la

¹³² Una descripción detallada sobre la reforestación se encuentra en el manual:
LA TORRE MOSCOSO, Edgar Luis (2005): Sistemas de plantaciones forestales en la selva: instalación y manejo. Desco, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima, Perú.
MARALLANO ULLOA, Miguel (2004): Producción de plantones forestales en viveros. DESCO, Lima, Perú.

innovación prevé que el municipio realice un vivero¹³³ de árboles con la ayuda de las familias interesadas en la reforestación. Las semillas de calidad se pueden solicitar de la Universidad Nacional Agraria de la Selva (UNAS) en Tingo María con la ayuda de Terra Nuova o una vez que los árboles estén grandes con propios semilleros seleccionados. En talleres, charlas y visitas al campo, los comuneros fortalecen sus capacidades de manejo de las plantaciones forestales y de la comercialización de la madera fina. Para el aprovechamiento de árboles con fines comerciales la `Ley Forestal y de Fauna Silvestre` N° 27308 obliga registrar la plantación forestal en el INRENA, presentando un ‘Plan de Establecimiento o Manejo Forestal’ [Moscoso 2005:40]. En el plan de acción falta la definición de actores quienes se encargan de este plan de manejo y la inscripción en el registro del INRENA como también información detallada sobre el procedimiento y las condiciones para obtener el permiso de comercialización del INRENA.

La idea de reforestar el bosque partió de una problemática en el contexto ecológico y en el cambio de las aspiraciones humanas. La depredación de los árboles maderables durante la época de los patrones resultó en la desaparición de especies de árboles de madera fina con alto valor comercial como es la caoba¹³⁴, el cedro¹³⁵ y el tornillo¹³⁶. Los Kampu Piyawi muestran una gran preocupación por esta deforestación y pérdida de la diversidad biológica. Al mismo tiempo el contacto con las culturas occidentales conducía una aculturalización que requiere un ingreso económico para la obtención de los bienes del mercado a los cuales se han acostumbrado. Para ello algunos comuneros, autoridades corruptas o comunidades enteras recurrieron a la extracción de los pocos recursos madereros que aun quedaban en su territorio, agudizando el problema de la deforestación. Una producción y un uso sostenible de una plantación forestal posibilitan un ingreso constante al largo plazo, les sirve como una hipoteca y reestablece la armonía entre el mundo social, el mundo natural y el mundo espiritual. Por lo tanto la reforestación se considera como una innovación local porque corresponde a la problemática, les ayuda a los Kampu Piyawi adaptarse a las condiciones externas actuales, reestablece la diversidad biológica y se deja integrar en su forma de vida según la cosmovisión Kampu Piyawi.

a) Antes del taller

Como ya se ha apostillado en el capítulo 6.3.1, los Kampu Piyawi suelen reforestar sus chacras empurmecidas con árboles de alto valor económico para iniciar la sucesión ecológica y

¹³³ „Un vivero es un lugar donde se encuentran las condiciones adecuadas para que germinen y crezcan los plantones, hasta que alcancen el desarrollo necesario para ser trasladados a campo definitivo” [Marallano Ulloa 2004: 7].

¹³⁴ Swietenia macrophylla.

¹³⁵ Cedro colorado (Cedrella odorat), cedro cotrino (Cerdella sp.), cedro macho (CarapaGuianensis).

¹³⁶ Cedrelinga ceteniformis Ducke D.

proporcionar un recurso maderero a las generaciones futuras lo que corresponde a un sistema agroforestal secuencial¹³⁷. Este sistema tradicional promueve la diversidad biológica y reduce el riesgo de plagas. Las semillas las consiguen del monte y la mayoría de los comuneros no les dan un manejo adecuado para recibir ‘madera de calidad’. El mercado demanda palos largos, gruesos y rectos sin ramos. Además desconocen el sistema de registración de INTRENA y no tienen acceso a información sobre los precios lo que les hace vulnerables hacia estafas de parte de los madereros.

En el año 1990 la municipalidad de Sta. María de Cahuapanas promovió una zona de reforestación con la ayuda financiera del estado. Según el teniente Alcalde, Orlando Ampush, el fin de esta reforestación fue la recuperación de especies, mejorar la belleza escénica y el medio ambiente, pero sobre todo aprovechar las maderas finas. Se plantaron varias hectáreas de caoba, cedro y una especie de centrosema que en simbiosis con los rizobios fija el nitrógeno atmosférico en el suelo y mejora la estructura del suelo [Dierecke 2001: 833]. Según la evaluación del ingeniero forestal Sergio Grandes Tenazoa, la plantación no se desarrolla bien porque la distancia entre los árboles es demasiado corta y por falta de la capacitación técnica de los comuneros, la plantación no recibe un manejo adecuado para recibir una madera de cualidad para el mercado que incluye un control de malezas, la poda y la protección contra daños ocasionados por insectos, hongos, bacterias, virus, animales silvestres o domésticos etc.

b) Durante el taller

En taller AIL se visitó esta zona de reforestación en compañía de un ingeniero forestal lo que ofreció la posibilidad de intercambiar las experiencias y recibir un asesoramiento técnico lo que sensibilizó a los comuneros sobre las dificultades y posibles complicaciones que pueden surgir de una plantación masiva¹³⁸. Los participantes internos aprendieron que existen distintos sistemas de plantaciones forestales. La evaluación crítica de la plantación masiva y el sistema agroforestal secuencial aportó a una revaloración de sus propias técnicas. Los comuneros realizaron que las técnicas modernas no son de por sí mejores que las técnicas tradicionales. Muchas veces las técnicas modernas solo se orientan a la ganancia económica al corto plazo y no consideran los aspectos ecológicos. La realización que la técnica tradicional corresponde a una sostenibilidad ecológica, económica y social les daba la sensación de orgullo en si misma cultura y aporta a una

¹³⁷ Sistemas agroforestales secuenciales ”son aquellas plantaciones forestales que se establecen en terrenos agrícolas con cultivos anuales; asociándose en forma temporal entre dos a cuatro años, hasta que el follaje de los árboles se encuentra desarrollado e impide el paso de luz para el cultivo agrícola, quedando finalmente la plantación forestal” [La Torre Moscoso 2005: 9].

¹³⁸ Una Plantación masiva “se caracteriza por superficies mayores a una hectárea, estableciéndose plantaciones con una sola o varias especies forestales, dependiendo del sitio, la especie y el manejo” [La Torre Moscoso 2005: 11].

revaloración cultural. La combinación del sistema tradicional de los Kampu Piyawi con un manejo y mantenimiento profesional logra a producir madera que corresponde a la exigencia del mercado de madera de una manera que es conciliable con la cosmovisión de los Kampu Piyawi. La inscripción en el registro de INRENA incluida en el plan de acción daba origen a una discusión movida. INRENA es una institución estatal famosa por sus vínculos con negocios corruptos [Brack 2007: a9]. Por lo tanto los comuneros no comprenden porque deberían colaborar con tal institución y se acogían a la soberanía de los indígenas. El taller AIL ayuda a hacer visible estas estructuras de la sociedad que limitan el desarrollo de las innovaciones locales. El fallo de las instituciones estatales que impide la implementación de las leyes estatales y de los convenios internacionales requiere un diálogo intracultural a un nivel nacional e internacional para sensibilizar la concertación. Sin embargo, los comuneros pueden optar con un mejor precio si consideran el reglamento legal y marcan un buen ejemplo como ciudadanos.

c) Después del taller

Después del taller AIL Terra Nuova realizó un taller de reforestación para los promotores de piscigranjas y las liderezas del distrito de Cahuapanas. Del 14 al 17 de julio de 2007 los participantes fueron introducidos en las técnicas de producción de plántones forestales en viveros, la plantación forestal y el mantenimiento de plantaciones forestales. Pero tres meses después de este taller de reforestación las autoridades locales no emprendieron ningún esfuerzo para promover la construcción de un vivero.



Foto 38: En el taller de reforestación los comuneros aprendan como mezclar la tierra y llenar las bolsas para los plántones. Fuente: Roth 2007.

Foto 39: Los comuneros ponen en realidad lo que han aprendido en el taller de reforestación. Fuente: Roth 2007.

“Estamos promoviendo para una reforestación de dos hectáreas, pero lo voy a presentar a algunas ONG para que financien. Como municipalidad podríamos hacer un convenio. Entonces estamos

promoviendo eso, en caoba, cedro, tornillo y otras especies más. Eso es lo preocupante que tenemos ahora, como recuperar. Se necesita el recurso económico. El recurso humano ya lo tenemos. Necesitamos la orientación, tecnificarnos, control. Cada ser vivo tiene sus enfermedades y sus plagas. El cedro tiene sus plagas y la caoba tiene sus plagas. Entonces necesitamos saber como controlar esta plaga. Una ayuda técnica... Necesitamos un asesoramiento. [...] Cuando queremos reforestar, necesitamos un técnico agrónomo que vea si un terreno esta apto para la reforestación. [...] El recurso económico se necesita para la semilla nada mas y pagar jornales a los empleados, para el mantenimiento” [Ampush 2007: 071].

La declaración del teniente alcalde demuestra que sigue su papel habitual de buscar una ayuda financiera externa y no activa el potencial endógeno de los comuneros. Ampush promueve las innovaciones que siguen al modelo lineal que se orienta al positivismo y crea una dependencia en vez de crear un apoderamiento de la gente local. Además la propuesta de Ampush no corresponde al contexto social de organizar el trabajo. La experiencia demuestra que los comuneros prefieren proyectos familiares en vez de proyectos comunales. Y aunque promotores todavía no disponen de la experiencia suficiente para montar un vivero, pueden asumir la responsabilidad de mantenerlo. Duran Fons cuenta de las experiencias del proyecto en Paranapura:

Mira, yo siento que los comuneros han crecido mucho. [...] La mayoría de ellos [promotores] tiene su piscigranja, tiene su chacra integral. Ellos mismos han aplicado el proyecto con sus familias. Tienen la experiencia y tú sabes que la capacitación se aprende en la práctica. No todos son iguales, no todos asimilan lo mismo, pero yo creo que han aprendido muchísimo. No creo que los puedas poner al frente de un laboratorio, pero creo que pueden ser elementos... Es que tienen mucha mística” [Duran Fons 2007: 116].

El desarrollo de está innovación confirma la importancia de un liderazgo organizacional que gestione el conocimiento generado y actué como catalizador y mediador de los procesos de aprendizaje. Los procesos de aprendizaje son como una actividad que hay que practicar constantemente para no perder la rutina. Y muchas veces el entusiasmo que se genero durante el taller AIL se pierde si no se logra integrar la innovación dentro de un proceso de desarrollo local. La comunidad entrega a Terra Nuova como organización auspiciadora un rol central para la iniciación de un proyecto. Aunque Terra Nuova integra la participación activa de los comuneros en todas las etapas del proyecto, el iniciador y donador financiero siempre es la ONG lo que crea una costumbre que puede frenar un impulso al despliegue del potencial endógeno de sus fuerzas propias.

7.5.2 Limitaciones y potenciales

La reforestación brinda una oportunidad para generar una fuente de ingreso sostenible que se base en sus conocimientos y técnicas endógenas lo que aporte y una revaloración cultural y un fortalecimiento de la autoestima. Además apoya el uso sostenible de los recursos naturales, el equilibrio ecológico y la conservación de la biodiversidad. Pero el proceso de innovación es obstado por la falta de la formación de un liderazgo organizacional a causa de la falta de concertación entre las autoridades y los comuneros. La comercialización de la madera está dificultado por la falta de información y comunicación, el acceso al mercado y la burocracia que requiere la inscripción en el registro de INRENA.

Potenciales

- **Adopción al contexto local:** La reforestación es una innovación local por que se base en una técnica tradicional de los Kampu Piyawi y corresponde a su necesidad de generar un ingreso económico y la preocupación de recuperar la diversidad ecológica en su zona.
- **Fortalecimiento de la autoestima y la revaloración cultural:** El fondo endógeno en el diseño de la innovación a la refuerza la valoración cultural que junto con la capacitación técnica, el éxito de la innovación y el proceso de generar un ingreso y lograr más independencia fortalece la autoestima.
- **Generación de ingresos:** La plantación de especies de árboles con alto valor económico brinda un ingreso económico al largo plazo y sirve como hipoteca.
- **Recuperación de la productividad del suelo:** Los árboles constituyen un reservorio de materias orgánicas y nutrientes en el suelo para fines de producción agrícola, regulan el flujo del agua y evitan la erosión del suelo.
- **Equilibrio ambiental:** La reforestación constituye a un tipo de aprovechamiento sostenible de los recursos maderables sin ocasionar la destrucción del monte. Además aporte a la acumulación de carbono que ayuda combatir el cambio climático.
- **Biodiversidad:** La plantación de especies del apéndice II de la Convención sobre Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (CITES) como es la caoba contribuye a la conservación de la diversidad biológica y la plantación forestal crea refugios para animales lo que aporta a la conservación de la biodiversidad.

Limitaciones

- **Acceso al mercado:** La distancia al mercado de madera dificulta la comercialización de madera y les hace vulnerables para estafas por parte de las empresas madereras.
- **Falta de concertación:** La falta de concertación entre las autoridades y los comuneros frena el proceso de innovación.
- **Falta de un liderazgo organizacional:** Si no hay nadie quien toma el rol de liderazgo, la innovación no se implementa.
- **Acceso a información de mercado:** Los comuneros no tienen información sobre los precios de mercado de madera y no todos conocen las condiciones legales para la comercialización de madera. Esta carencia de información les hace vulnerable para estafas por parte de las empresas madereras.
- **Inscripción en INRENA:** Los comuneros no tienen el conocimiento sobre los requerimientos y el procedimiento para la inscripción en el registro de INRENA. Además requiere un viaje hasta Yurimaguas que conlleva un gran gasto para los comuneros.

IV. SÍNTESIS

9. CONCLUSIONES

En el siguiente capítulo se resumen los resultados más resaltantes que surgieron de la análisis en consideración de los objetivos del estudio y se relacionan con el marco teórico que subyace a este estudio.

9.1 La transformación de la forma de vida de los Kampu Piyawi

La perspectiva crítica a la historia del pueblo Kampu Piyawi demuestra que desde la conquista española en el siglo 16 el contacto con la cultura moderna ha sido caracterizado de una subyugación de los indígenas. La falta de respeto de la forma de vida de los Kampu Piyawi y la consiguiente resultante falta de equidad entre las culturas no permitió un proceso de aprendizaje mutuo. En lugar de eso la superioridad tecnológica de la cultura occidental y su grado de usar violencia física, económica y psíquica para la asimilación de los indígenas daba pie al menosprecio hasta el rechazo de la propia cultura sin recibir una oportunidad justa para integrarse a la forma de vida moderna. De esta manera nunca se dejó establecer una perspectiva de desarrollo sostenible y el conocimiento endógeno entró en un proceso de erosión en vez de mejorar y usarlo como potencial para desarrollarse. Esta pérdida de orientación les impide a los Kampu Piyawi a desarrollar sus capacidades y conduce a un estado de ánimo de frustración, a la subestimación colectiva y a la pérdida la identidad.

Las consecuencias de la asimilación no solo dejan huellas de destrucción y degradación al nivel emocional e intelectual de los comuneros, sino también se manifiesta en la destrucción medioambiental que les sustrajo la fuente de alimentación. Cuando tradicionalmente los Kampu Piyawi se alimentaron de animales del monte y peces, hoy día el masato se ha vuelto ser la alimentación principal que no garantiza una alimentación balanceada y les hace más vulnerables enfermedades. Los origen de la degradación del medio ambiente nació al final del siglo 19 con el despojo de los recursos naturales por fines de comercialización por parte de la oligarquía local y empresas internacionales. Con la obligación al sedentarismo - introducido por los patrones o organizaciones misioneras y hoy día fijado legalmente por la política de minorías que proporciona territorios determinados a los indígenas que son titulados por Comunidad Nativa - aumentó la población y con ello la presión sobre el territorio y sus recursos naturales. Esta presión se acelera con la negligencia y pérdida de los conocimientos y técnicas tradicionales del uso sostenible de los

recursos naturales y al otro lado siguen con prácticas como la pesca con ictiotóxicos que ya no son conciliables con la forma de vida sedentaria.

Muchas leyes estatales obstaculizan un desarrollo sostenible para los pueblos indígenas de la Amazonia Peruana y aquellos que promueven los derechos humanos y especialmente los derechos de los indígenas para garantizar una oportunidad justa para desarrollarse según su propia visión no se implementan. La orientación económica cortoplacista del estado favorece a las empresas extractivas lo que les hace muy vulnerables frente a agresiones y estafas. La falta de acceso a información, comunicación, al mercado, a educación de calidad, una atención de salud adecuada, no les brinde oportunidades justas para adaptarse a las nuevas condiciones externas. Desde los años 80 había actividades de instituciones eclesiásticas, estatales y privadas que promueven el desarrollo en las CC.NN. Mientras que los proyectos estatales y eclesiásticas se orientan todavía a la ‘ayuda al desarrollo’ las organizaciones privadas como Terra Nuova o el ‘World Wide Found for Nature’ (WWF) trabajan con métodos más participativas e interactivas que promueven la ‘cooperación al desarrollo’.

Estos cambios en las condiciones externas provocaron un proceso de transformación del ‘cazador y recolector’ al ‘productor’. Mientras que a causa de escasez de animales del monte la caza ya no tiene mucha importancia, la crianza de animales de corral forma una actividad importante en la forma de vida de los Kampu Piyawi. Con la introducción de piscigranjas a través del proyecto de Terra Nuova se induce un lento cambio de la pesca a la piscicultura y también la agricultura se ha intensificada e diversificada. Aunque las Kampu Piyawi mantienen un alto nivel de subsistencia usan un parte de los productos para la venta en el mercado de San Lorenzo para abastecerse con los bienes básicos y se buscan un empleo remunerado. El rechazo de la propia cultura incluso sus conocimientos y técnicas endógenos inducido por la asimilación condujo al abandono de las actividades de artesanía, como es la confección de cerámica y el tejido. Por lo tanto la asimilación afecta aun más la identidad de las mujeres.

La introducción de nuevas enfermedades con la llegada de los españoles y la elevada propensión a enfermar a causa de la malnutrición facilitaron los intentos de asimilar los Kampu Piyawi a la medicina moderna. En el distrito de Cahuapanas el rechazo de la medicina tradicional se agudizó por los conflictos interétnicos vinculados con ello. La casería de los curanderos por sospechas de brujería es frecuente. Sin embargo los Kampu Piyawi mantuvieron las creencias a la medicina tradicional y aprecian sus plantas medicinales.

Para adaptarse a las nuevas condiciones externas causadas por el contacto con la cultura moderna, necesitan apropiarse del conocimiento occidental, pero la dedicación al conocimiento occidental

constituye una pérdida de oportunidades para adquirir el conocimiento endógeno que es importante para la revaloración cultural y la identidad cultural; es importante porque tiene un potencial de innovar su forma de vida y con ello mejorar su calidad de vida, además tiene un valor intrínseco que lo hace valioso para conservar. La combinación de lo tradicional con el moderno en el sentido de un desarrollo intercultural implica un aumento en la complejidad y multitud de las actividades y prácticas de los Kampu Piyawi. Sin embargo es un desafío que deben enfrentar para mejorar su situación actual. Es un camino difícil y doloroso por que se encuentran en un dilema constante de optar entre lo occidental y lo tradicional.

9.2 Las innovaciones locales

Para el desarrollo y la difusión de las innovaciones locales es imprescindible que se dejen integrar a la forma de vida y las condiciones externas de los Kampu Piyawi. Los comuneros deben de estar convencidos de que la innovación les ayude a satisfacer sus necesidades y acercarlos a la realización de sus visiones. Las necesidades principales de los Kampu Piyawi son:

- La seguridad y el balance alimenticio
- El mejoramiento de la sanidad
- La generación de un ingreso para mejorar la seguridad en formas de materia, mejorar las condiciones de vida y de la educación
- La integración en la comunidad y el mejoramiento del estatus social
- La conservación del conocimiento endógeno
- La relación armónica con el mundo natural

El estudio demuestra que todas las innovaciones locales identificadas en el taller AIL responden a las necesidades que sufren y corresponden a las estrategias y visiones de los Kampu Piyawi. Eso demuestra que el taller AIL logró de concertar e integrar de manera participativa e interactiva las prioridades de los comuneros en el proceso de desarrollo de innovaciones.

Considerando el marco conceptual de la forma de vida elaborado en este estudio, las potenciales y limitaciones para la adaptación de las cinco innovaciones locales se dejan ubicar tanto en las condiciones externas como también en la realidad externa de las familias:

- **Piscigranja:** El potencial para la adaptación de la piscigranja se ubica en la gran motivación de los comuneros (mundo interno) y en las condiciones ecológicas dinámicas que son aptas para la piscicultura, mientras que las limitaciones se ubican en el capital económico de las familias que se necesita para el suministro con alevines y la compra del tubo y en las

condiciones dinámicas no-ecológicas con respecto al acceso al mercado, información e comunicación. Estas limitaciones se pueden superar con el apoyo económico de la municipalidad y con su conocimiento endógeno de los comuneros para adaptar la piscicultura al contexto local sustituyendo los materiales con materiales naturales de la zona. Cuanto a la sostenibilidad se debe considerar la presión sobre el terreno limitado. La piscicultura requiere una chacra integral y se debe buscar una forma para aprovecharla de una manera sostenible.

- **Plantas medicinales:** El gran potencial de esta innovación local se ubica en el uso de recursos naturales locales y el capital cultural de los comuneros. De esta manera se evita una creación de dependencia de actores externos y contribuye a la conservación de la diversidad biológica y cultural. La limitación se ubica en el contexto socio-cultural que los comuneros se han incorporado al mundo interno. La desconfianza en los curanderos y rechazo de la cultura tradicional limitan el desarrollo de esta innovación. La superación de estas limitaciones es posibles mediante la construcción de lazos de confianza entre los comuneros, por ejemplo a través de plataformas para que faciliten los procesos de aprendizaje social. El apoyo de la organización auspiciadora del taller para dar un impulso se considera importante. Otros factores limitantes que se ven con respecto al uso comercial de las plantas medicinales son las condiciones legales y políticas como también el acceso al mercado, comunicación e información.
- **Artesanía:** Como en el caso de las plantas medicinales el gran potencial de esta innovación es el uso de los recursos naturales y el capital cultural de los comuneros. La dependencia de actores externos es mínima y al mismo tiempo atribuye a la conservación de la diversidad cultural y mejora la posición de la mujer dentro de la sociedad. La limitación de la innovación se encuentra en el contexto socio-cultural que los comuneros han incorporado al mundo interno. La baja autoestima de las mujeres y el rechazo de la cultura tradicional por partes de los comuneros limita el desarrollo de la artesanía. La superación de estas limitaciones es posibles mediante la construcción de lazos de confianza entre los comuneros, por ejemplo a través de plataformas para que facilitan los procesos de aprendizaje social. El apoyo de la organización auspiciadora del taller para dar un impulso se considera importante. Otros factores limitantes que se ven con respecto al uso comercial de las plantas medicinales son las condiciones legales y políticas como también el acceso al mercado, comunicación e información.

- **Educación secundaria:** Las potenciales de esta innovación se ubica en el gran interés de las familias de mejorar la educación formal para que los jóvenes tengan una oportunidad para desarrollarse. Además, las actividades educativas forman parte de las estrategias múltiples de las familias. Las familias quieren que los jóvenes tengan un trabajo asalariado que ayude asegurar la forma de vida de la familia y con una educación profesional se esperan más oportunidades. Pero a las familias les falta el capital económico para apoyar a sus hijos y como se trata de un objetivo a lo largo plazo no tiene tanta prioridad como el objetivo inmediato de asegurar la alimentación. El factor limitante principal se ubica en las condiciones no-ecológicas como es el acceso a información, comunicación y educación que y las condiciones legales y políticos que no brinden una ayuda para mejorar estas condiciones no-ecológicas. Otro problema limitación que enfrenta esta innovación es el peligro de un 'brain drain' que solo se puede evitar cuando la educación transmite una identidad cultural.
- **Reforestación:** El gran potencial de esta innovación es el interés en actividades de reforestación por parte de las familias. Además, se basa en los recursos naturales locales y el capital cultural de los comuneros. La dependencia de actores externos es mínima y al mismo tiempo atribuye a la conservación de la diversidad cultural y mejora la posición de la mujer dentro de la sociedad. De esta manera se evita una creación de dependencia de actores externos y contribuye a la recuperación de la productividad del suelo y a la conservación de la diversidad biológica y cultural. La comercialización de la madera es limitado por las condiciones no-ecológicos, es decir el acceso al mercado, información y comunicación. Otro factor limitante constituyen las condiciones legales y políticas que no favorecen la forma de vida de los pueblos indígenas y la protección de su territorio. El apoyo de la organización auspiciadora del taller para darles a los comuneros una orientación sobre estas condiciones externas se considera importante.

Las innovaciones se basan en conocimientos endógenos de los Kampu Piyawi, se dejan integrar en su forma de vida y son adaptadas a las condiciones externas. Por lo tanto las innovaciones aportan a una revaloración y conservación del conocimiento endógeno sin rechazar categóricamente lo moderno lo que estimula la interculturalidad. Las innovaciones ofrecen una oportunidad de desarrollar sus capacidades lo que fortalece la autoestima y estimula la creatividad para desarrollar las innovaciones y mejorar su calidad de vida base de su conocimiento endógeno en combinación con el conocimiento moderno adquirido y a base de los recursos naturales locales. Las innovaciones junto con el retomar de la valoración cultural que conllevan promueven un fortalecimiento de la

relación armónica con la naturaleza que incluye el uso sostenible de los recursos naturales y la conservación de la biodiversidad. La opción de generar un ingreso mediante los productos de las innovaciones les hace más independientes y previene a posibles estafas por parte de empresas de extracción.

Pero el estudio también demuestra que el aumento en la autoestima y la revaloración cultural no es un incentivo suficiente para implementar el plan de acción. Si en el diseño de innovación los actores no son definidos más claramente, no se logra a establecer un liderazgo organizacional. El estudio confirma que la organización auspiciadora del taller necesita asumir un rol importante en el seguimiento del taller. Tanto los comuneros como las autoridades tienen la expectativa que una institución externa impulse la formación de un liderazgo organizacional. Además los comuneros necesitan una ayuda externa que les de una asistencia técnica para transmitir el conocimiento y las técnicas modernas que se combinan con los el conocimiento endógeno. En el estudio se consta el peligro que los procesos de aprendizaje social que se lograron a lo largo del taller se pierden o a lo mejor se queden pasivos como una nostalgia en la memoria y los participantes retoman sus roles tradicionales si el plan de acción no se implementa y el proceso de aprendizaje no continúa. Factores que obstaculizan el desarrollo de las innovaciones es la falta de concertación entre los grupos - una familia extensa con amigos del barrio - dentro de la comunidad. De manera que el potencial para un desarrollo exitoso de una innovación se aumenta si la organización del proyecto se basa al nivel de las familias extensas y no al nivel comunal. Falta una plataforma para intercambiar información entre los comuneros y las autoridades para calmar/respaldar las tensiones y desconfianza existentes y activar sinergias que pueden surgir de la colaboración y de los procesos de negociación. Otro factor que limita el desarrollo de las innovaciones son los conflictos interétnicos entre el pueblo Kampu Piyawi y el pueblo Awajun que da pie a la desaparición de los curanderos en la zona que impide un intercambio de conocimiento endógeno acerca de la medicina tradicional y la cosmovisión como tal.

Por fin hay que tener en cuenta que el taller AIL es una herramienta de ‘empoderamiento’ de los actores locales que trabaja desde abajo hacia arriba y no llega a negociar directamente al nivel nacional e internacional sobre las condiciones externas.

Estas condiciones externas no solo constituyen una limitación para el desarrollo de las innovaciones locales identificadas en el taller, sino constituye un factor limitante general de desarrollarse de una manera sostenible e intercultural. El taller AIL aporta a reforzar la identidad cultural de los Kampu Piyawi con lo cual se da un paso necesario para llegar a un diálogo equilibrado entre las dos culturas. Sin embargo, se necesita un esfuerzo de ambos lados. El ejemplo del pueblo Kampu

Piyawi del distrito de Cahuapanas demuestra que verdaderos esfuerzos e intentos honrados de buscar un camino de interculturalidad solo surgen de los grupos indígenas y las organizaciones no gubernamentales. El estado peruano, en vez de promover un desarrollo sostenible e intercultural, se enfoca en un desarrollo económico cortoplacista que contamina y destruye el medio ambiente y que cuyo beneficio económico no logra a mitigar la divergencia entre los ricos y los pobres.

Hasta que los representantes y defensores de la ‘modernidad’ no lleguen reflexionar críticamente sobre su propia cultura no es posible de establecer un diálogo intercultural. Y hasta que las condiciones externas no brinden una oportunidad justa para desarrollarse – es decir mejor acceso a información, comunicación y sanidad, educación de calidad, promoción de la interculturalidad y libre determinación sobre su territorio los Kampu Piyawi no tienen perspectivas para un desarrollo regional sostenible y solo pueden mitigar los síntomas de la promoción de un desarrollo unidireccional, injusta y no sostenible.

El taller AIL sirve como una herramienta para darles a los Kampu Piyawi una perspectiva como usar su conocimiento endógeno y sus recursos naturales para mejorar su calidad de vida con un mínimo apoyo externo. Mediante los procesos de aprendizaje social también se fortalece la identidad cultural y la autoestima de los Kampu Piyawi. Este ‘empoderamiento’ también contribuye con un grano de arena al proceso de procurar una voz en la negociación sobre las condiciones legales y políticas que les afecta.

BIBLIOGRAFÍA

- AIDSESEP (24.04.2004): Pronunciamento público frente a los sucesos de CONAPA. URL: <http://derechos.org/nizkor/peru/doc/conapa.html> [Acceso: 18.04.07].
- AIDSESEP, Fundación Telefónica (2004): El ojo verde, cosmovisiones amazónicas. Segunda edición corregida. Lima, Perú.
- ALBO, Xavier (2001): Es que llamamos interculturalidad. En: La encrucijada cultural. Anuario COSUDE 2001. COSUDE, La Paz, Bolivia. [p 2-4].
- BLANCO CRUZ, Enrique (1985): Von der 'Volkskrankheit' zur 'Krankheit des Teufels', Volksmedizin in Peru. Verlag Klaus Dieter Vervuert, Frankfurt, Deutschland.
- BOONZAAIJER, Claire (2007): Endogenous Development. En: COMPAS: Endogenous Development Magazine, N° 1, septiembre de 2007, Leusden, Netherlands.
- BRÜSCHWILER, Sabine; RIST, Stephan (2005): Aprendizaje social para la gestión sostenible de los recursos naturales. AIL Experiencias de los talleres pilotos de MASAL y CDE realizados en la Provincia de Cusco, Perú. Universidad de Berna, Berna, Suiza.
- BRÜSCHWILER, Sabine; RIST, Stephan; MATHEZ-STIEFEL (Abril 2007): Apoyando Innovaciones Locales (AIL), Guía del taller. CDE, Universidad de Berna, Berna, Suiza.
- CARR, Wilfred; KEMMIS, Stephen (1986): Becoming Critical: Education, knowledge and Action Research. The Falmer Press, London, England.
- CHIRIF, Alberto (2001): El ojo verde, cosmovisiones amazónicas. En: Idéele, N° 143, diciembre del 2001, Lima, Perú [p 98-104].
- CONFALONIERI, Piero; AVENSUR, Lili; VILLAVICENCIO, Rosa (2006): Como indígenas ¡Tenemos derechos! Terra Nuova, Lima, Perú.
- CORNU, Laurence (1993): La confianza en las relaciones pedagógicas. En: FRIGERIO, Graciela et al. (Ed.) (1999): Construyendo un saber sobre el interior de la escuela. Novedades educativas y Centro de estudios multidisciplinares, Buenos Aires, Argentina [p 19-26].
- DFID, Department for International Development (1999): Sustainable livelihoods Guidance sheets. http://www.livelihoods.org/info/guidance_sheets_pdfs/SP-GS1.pdf [Acceso: 03.04.08].
- DRADI, Maria Pia (1989): La mujer chayahuita: ¿Un destino de marginación? Análisis de condición femenina en una sociedad indígena de la amazonia. CAAAP, Lima, Perú.
- EDDOWES VILLARÁN, John; SIXTO SAURÍN, Roberto (2006): Lo que sabemos nosotros es interminable, la medicina tradicional en territorio shawi. Terra Nuova, Lima, Perú.
- BRACK, Antonio (2007): "Hay que hacer riqueza del bosque", entrevista Antonio Brack en: EL COMERCIO 30.07.2007, Lima, Perú [p a9].
- FLICK, UWE (1995): Qualitative Forschung: Theorie, Methoden, Anwendungen in Psychologie und Sozialwissenschaften. Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, Deutschland.
- FLICK, Uwe (2002): Qualitative Sozialforschung, eine Einführung. Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, Deutschland.
- FLICK, Uwe; VON KARDORFF, Ernst; STEINKE, Ines (ed.) (2003) Qualitative Forschung, ein Handbuch. Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, Deutschland.

- FONDEPES (2006): Manual de cultivo de gamitana, Lima, Perú.
- FUENTES; Aldo (1988): Porque las piedras no mueren, historia, sociedad y rito de los chayahuita del alto amazonas. CAAAP, Lima, Perú.
- GARCÍA TOMÁS, María Dolores, Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús (1994): Buscando nuestros raíces. Tomo 1, historia y cultura chayahuita. CAAAP, Lima, Perú.
- HABERMAS, Jonas (1984): The Theory of Communicative Action—Volume 1 (Translated by T. McCarthy). Beacon Press, Boston, USA.
- HAGMANN, Jürgen (1999): Learning together for change, facilitating innovation in natural resource management through learning process approaches in rural livelihoods in Zimbabwe. Markgraf Verlag, Weikersheim, Germany.
- HARTMANN, Günther (ed.) (1989): Amazonien im Umbruch, Symposium über aktuelle Probleme und deutsche Forschung im größten Regenwald der Erde. Dietrich Römer Verlag, Frankfurt am Main, Deutschland.
- HINSCH, Rüdiger; PFINGSTEN, Ulrich (2002): Gruppentraining sozialer Kompetenzen. Verlagsgruppe Beltz, Psychologie Verlag Union, Weinheim, Deutschland.
- HUERTAS CASTILLO, Beatriz (2007): Kampua nupanempua yaiwirute, nuestro territorio Kampu Piyawi. Terra Nuova, Lima, Perú.
- KÜBLER: Hans-Dieter (2000): Rätselhaftes Kinderpublikum. Grenzen und Aporien der Medienrezipientenforschung bei und mit Kindern. En: Paus-Hasse, Ingrid (2000): Qualitative Kinder- und Jugendmedienforschung. Kommunikation und Pädagogik im Verlag KoPäd, München, Deutschland.
- LA TORRE MOSCOSO, Edgar Luis (2005): Sistemas de plantaciones forestales en la selva: instalación y manejo. Desco, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima, Perú.
- LEEUIWIS, Cees (7. septiembre 2005): Research proposal for discussion in the Social Learning Group, Assessing the contribution of newly emerging innovation support strategies and institutions. The design, implementation and evaluation of an reflexive monitoring and evaluation approach. Universidad de Wageningen, Netherlands.
- LEEUWIS, Cees (3. edición) (2006): Communication for Rural Innovation, Rethinking Agricultural Extensions. Blackwell Publishing, Dee, Netherlands.
- LESER, Hartmut et al. (12. edición) (2001): DIERECKE-Wörterbuch Allgemeine Geographie. Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München, Deutschland.
- MARALLANO ULLOA, Miguel (2004): Producción de plantones forestales en viveros. DESCO, Lima, Perú.
- MAYRING, Philipp (2003): Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. 8. Auflage. Belz Verlag, Weinheim und Basel, Schweiz.
- MOYA SOLIS, Norka et al. (2008): Manual para la Formulación de Proyectos de Desarrollo Indígenas Amazónica. Proyecto Pueblos Indígenas y Desarrollo Sostenible, Lima, Perú.
- NADEL, Nachdiplomstudiengang für Entwicklungsländer (versión 1.1) (marzo 2007): Working with a Sustainable Livelihood Approach. NADEL, ETH, Zürich, Switzerland URL: <http://www.nadel.ethz.ch/publikationen/sla.pdf>.
- NEUSS, Norbert (2000): Medienbezogene Kinderzeichnungen als Instrument der qualitativen

- Rezeptientenforschung. En: Paus-Hasse, Ingrid (2000): *Qualitative Kinder- und Jugendmedienforschung*. Kommunikation und Pädagogik im Verlag KoPäd, München, Deutschland.
- NZZ Online (21.04.2008): Die Hunde des Gärtners hocken auf den Früchten Perus, die Ureinwohner als Hindernisse bei der Ausbeutung von Erdöl und Erzen. URL: http://www.nzz.ch/nachrichten/international/die_hunde_des_gaertners_hocken_auf_den_fruechten_perus__1.712286.html?printview=true [Acceso: 22.04.08].
- OCHOA, Nancy (1986): *Diagnostico situacional de las comunidades chayahuitas (Sapote, Palmiche, Chacatán)*. CAAAP, Lima, Perú.
- OCHOA; Nancy (1990): *Los Kampopiayapi, aspectos socio-económicos de una sociedad en transición*. CAAAP, Lima, Perú.
- OLLO, Txuri (2005): *Woman of Clay*. En: COMPAS Magazine, octubre de 2005, Leusden, Netherlands [p 16-17].
- PAUS-HAASE, Ingrid; SCHOB, Bernd (2000): *Qualitative Kinder- und Jugendmedienforschung. Theorie und Methode: ein Arbeitsbuch*. Kommunikation und Pädagogik im Verlag KoPäd, München, Deutschland.
- PERUPETRO (16.12.05): *Suscripción del contrato de licencia para la exploración y explotación de hidrocarburos en el lote 109* URL: <http://www.perupetro.com.pe/noticiasdes-s.asp?ID=76> [Acceso: 15.05.08].
- PIMPERT, M.P.; PRETTY, J., N. (1997): *Parks, People and professionals: Putting “participation” into protected area management; Social Changes and Conservation Environmental Politics and Impacts of National Parks and Protected Areas*. Earthscan Publications Limited, London, England [p 297-330].
- RIST, Stephan; CHIDDAMBARANATHAN, Mani; ESCOBAR, Cesar; WIESMANN, Urs (2006): *“It was Hard to Come to Mutual Understanding...” – The Multidimensionality of Social Learning Processes Concerned with Sustainable Natural Resource Use in India, Africa and Latin America*. En: *Journal of Systemic Practice and Action Research*, Vol.19. [p 219-237].
- RÖLING, Niels (2002): *Beyond the Aggregation of Individual Preferences, Moving from Multiply to Distributed Cognition in Resource Dilemmas*. En: LEEUWIS, Cees; PYBURN, Rhiannon (ed.) (2002): *Wheelbarrows Full of Frogs, Social Learning in Rural Resource Management*. Van Gorcum, Assen, Netherlands [p 25 – 47].
- RÖLING, Niels (2006): *The Role of Science in Anthropogenic Uncertainty*. En: HAVERKORT, Bertus & Reijntjes, Coen (ed.) (2006): *Moving Worldviews, Reshaping Science, Policies and Practices for Endogenous Sustainable Development*. Compas, Leusden, Netherlands. [p 167 – 190].
- ROTH, Andrea Maria; MATHEZ STIEFEL, Sarah-Lan (2007): *Informe del taller AIL: Apoyando innovaciones locales, Sta. María de Cahuapanas, Datem del Maraón, Perú*. CDE, Universidad de Berna, Berna, Suiza.
- RUMRRILL, Róger (12.02.2007): *La economía global en la ecología amazónica y en la vida de los pueblos indígenas*. Costa Mesa, Perú.
- SCHMIDT, Siegfried J. (ed.) (1987): *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, Deutschland.
- SERVINDI (23.02.07): Perú: *“Hay una brutal agresión externa sobre el bosque amazónico y los* URL:

<http://www.servindi.org/archivo/2007/1683#more-1683> [Acceso: 20.02.07].

- UNIVERSITY OF TEXAS AT AUSTIN (2007): Perry-Castañeda Library Map Collection. Peru Maps URL: http://www.lib.utexas.edu/maps/americas/peru_veg_1970.jpg [Acceso 28.04.08].
- UNIVERSITY OF TEXAS AT AUSTIN (2007): Perry-Castañeda Library Map Collection. Peru Maps URL: <http://www.lib.utexas.edu/maps/americas/peru.gif> [Acceso: 28.04.08].
- VILLAREJO, Avencio (1988): Así es la Selva. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, Iquitos, Perú.
- WASTEL-WALTER et al. (2004): Qualitative Methoden in der Sozialgeographie, Vorlesung und Übungen für Studierende im Grundstudium. Geographisches Institut der Universität Bern, Bern, Schweiz.
- WIESMANN U (1998): Sustainable Regional Development in Rural Africa: Conceptual Framework and Case Studies from Kenya. Geographica Bernensia African Studies - A14. Bern, Switzerland.
- WIESMANN, Urs (1998): Sustainable Regional Development in Rural Africa: Conceptual Framework and Case Studies from Kenya. African Studies – A14, Geographica Bernensia Bern, Switzerland.
- WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT (1987): Our Common Future. Oxford University Press, Oxford and New York, USA.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (2003): Traditional Medicine. URL: <http://www.who.int/mediacentre/Factsheets/fs142/en/print.html> [Acceso 23.06.08].
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (2003): Traditional Medicine: Definitions. URL: <http://www.who.int/medicines/areas/traditional/definitions/en/print.html> [Acceso 23.06.08].
- ZAMORANO OGÁLLAL, Juan (tercera edición) (2006): El manual de Oslo: Guía para la Recogida e Interpretación de Datos sobre Innovación. Grupo Tragsa – Empresa de Transformación Agraria, SA, Madrid, España.

ANEXO

A: Entrevistas

Entrevistas para los casos de estudio:

AMÉRICO (19.10.2007): Sta. María de Cahuapanas.

CARLOS (19.10.2007): Sta. María de Cahuapanas.

EDUARDO (20.10.2007): Sta. María de Cahuapanas.

FELIZ (19.10.2007): Sta. María de Cahuapanas.

JESÚS (18.10.2007): Sta. María de Cahuapanas.

JUAN (21.10.2007): Sta. María de Cahuapanas.

JULIO (17.10.2007): Sta. María de Cahuapanas.

MARTINA (20.10.2007): Sta. María de Cahuapanas.

MATILDE (17.10.2007): Sta. María de Cahuapanas.

REGINA (18.10.2007): Sta. María de Cahuapanas.

Entrevistas de expertas:

ALDO FUENTES (23.10.2007): Antropólogo, San Lorenzo.

DENIS VALER UGARTE (19.10.2007): Médico, Sta. María de Cahuapanas.

GIL ORBE GARDENAS (18.10.2007): Promotor Terra Nuova, Sta. María de Cahuapanas.

ISABEL DURAN FONS (24.11.2007): Coordinadora de proyectos de Terra Nuova, Lima.

ORLANDO AMPUSH (19.10.2007): Teniente Alcalde, Sta. María de Cahuapanas.

ROBERTO SIXTO SAURIN (20.06.2007): Pintor y especialista en culturas amazónicas, Yurimaguas.

RONAL PINEDO ESCOBEDO (18.10.2007): Apu, Sta. María de Cahuapanas.

VENANCIO CHANCHARI (20.10.2007): Profesor, Sta. María de Cahuapanas.

Entrevistas para la evaluación del taller AIL:

JESÚS CRUZ ROJAS (05.07.2007): Presidente de la federación indígena FECONADIC, Sta. María de Cahuapanas.

JESÚS PINEDO ESCOBEDO (05.07.2007): Juez de paz, Sta. María de Cahuapanas.

JOHNNY HUAMAN RENGIFO (12.07.2007): Biólogo Terra Nuova, San Lorenzo.

JULIO GARDENEZ HIDALGO (05.07.2007): Secretario Feconadic, Sta. María de Cahuapanas.

LEONCIO TENAZOA LAYCHE (12.07.2007): Técnico Terra Nuova, San Lorenzo.

LUÍS HUANSI PIZANGO (17.07.2007): Coordinador indígena de Terra Nuova, San Lorenzo.

MANUEL TSAMAJAIN PETSAYIT (04.07.2007): Secretario General de Asuntos Indígenas, Sta. María de Cahuapanas.

MARCOS SANCHEZ AMARINGO (04.07.2007): Profesor, Sta. María de Cahuapanas.

MERCEDES Y FELIZ (04.07.2007): Comuneros, Sta. María de Chuapanas.

RONAL TANGO ROJAS (05.07.2007): Comuneros, Sta. María de Cahuapanas.

SERGIO GRANDES TENAZOA (13.07.2007): Forestal Terra Nuova, San Lorenzo.

Platicas informales:

CONCEPCIÓN SANCHEZ (22.10.2007): Hermana del Sagrado San Esteban, San Lorenzo.

DINORA PIZANGO PIZURI (27.06.2007): Comunera, Palmiche.

GERONIMO TANGO PIZURI (26.06.2007): Apu, Palmiche.

LEONARDO LANCHA CHANCHARI (26.06.2007): Director de la Primaria, Palmiche.

MARLON (06.07.2007): Comunero, Sta. María de Cahuapanas.

MONICA TUMASUI WAMPESH (07.07.2007): Comunera, Kaupan.

NECORIA NUNGUAG TUMASIO (07.07.2007): Comunera, Kaupan.

NELLY (26.06.2007): Lideresa indígena, Palmiche.

PENINA TSAMAJAIN PETSAYIT (07.07.2007): Lideresa, Kaupan.

QUERUBÍN NUGKUAG KAJIG (14.07.2007): Promotor Terra Nuova, San Lorenzo.

ROJELIO KAJEKUI KUJA (07.07.2007): Comunero, Kaupan.

TEDDY LANCHA TORRES (25.06.2007): Técnico de enfermería, Palmiche.

B: Los Dibujos de la visión de los casos de ejemplo

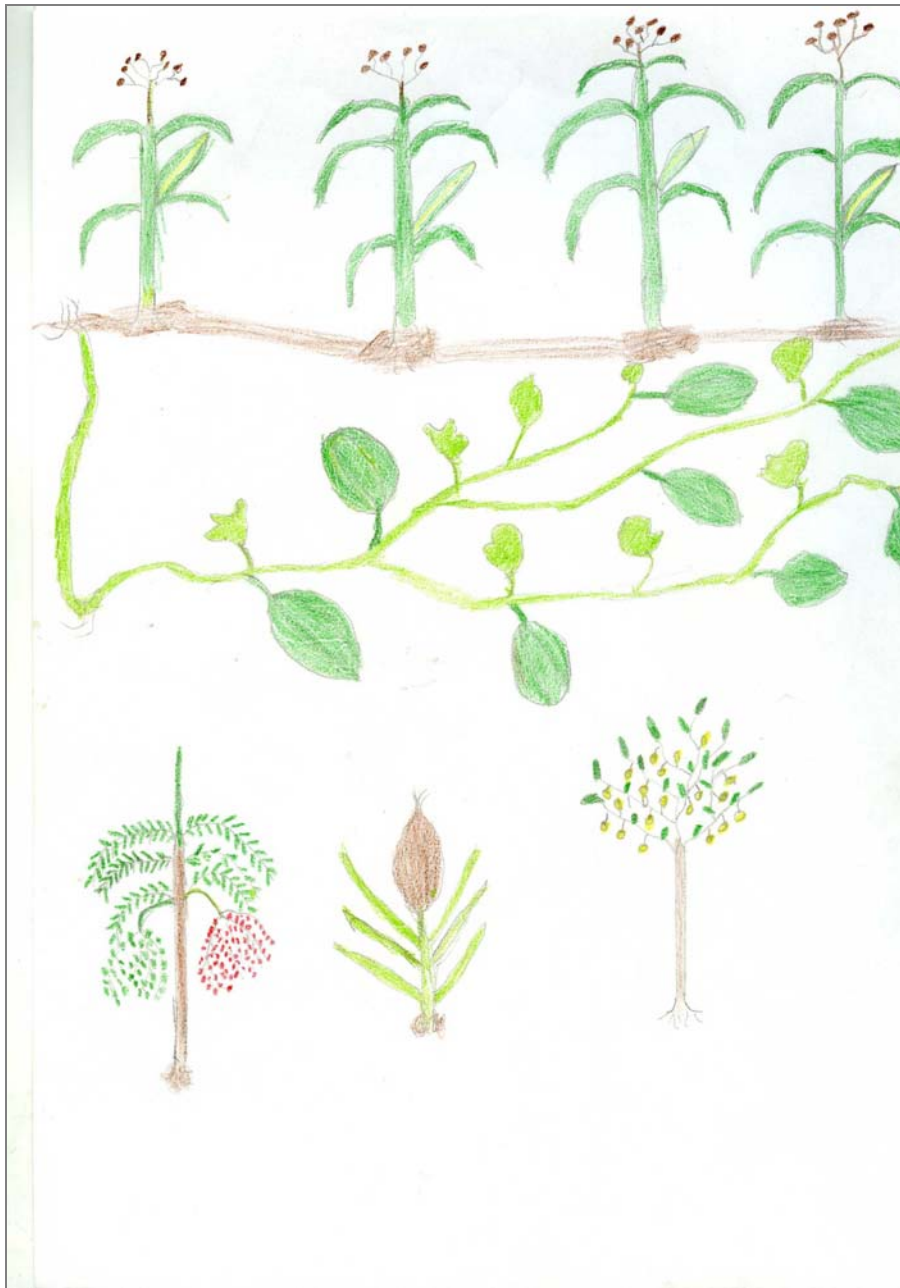


Ilustración 21: El dibujo de la visión de Américo. Fuente: Américo 2007.



Ilustración 22: El dibujo de la visión de Matilde. Fuente: Matilde 2007.



Ilustración 23: El dibujo de la visión de Juan. Fuente Juan 2007.



Ilustración 24: El dibujo de la visión de Jesús. Fuente Jesús 2007.



Ilustración 25: El dibujo de la visión de Martina. Fuente: Martina 2007.



Ilustración 26: El dibujo de la visión de Carlos, parte 1. Fuente: Carlos 2007.



Ilustración 27: El dibujo de la visión de Carlos, parte 2. Fuente Carlos 2007.



Ilustración 28: El dibujo de la visión de Eduardo. Fuente Eduardo 2007.

C: El programa del taller AIL en Sta. María de Cahuapanas

Día 1: 21-05-2007 Introducción y Concertación	Día 2: 22-05-2007 Identificación de Innovaciones	Día 3: 23-05-2007 Reconocimiento de Innovaciones	Día 4: 24-05-2007 Plan de Acción	Día 5: 25-05-2007 Feria de las Innovaciones
Apertura del taller	0-2 Resumen del día anterior	0-3: Resumen del día anterior	4-1: Presentación de las innovaciones	5-3: Preparación la feria de innovaciones locales
1-1: Presentación de los participantes	2-1: Identificar los cambios principales: Mapa histórico	3-1: El contexto local: Preparar la visita al campo	5-1: Actividad „El muro“/ Pasos para el apoyo y la promoción de innovaciones	Evaluación del taller: El repollo
1-2: ¿Que es concertación? El cuento de la cabra diferente	2-2: Visualizar el contexto local: Maqueta del territorio	3-2: Reconocer las innovaciones: Salida al campo	5-2: Elaborar un plan de acción para el apoyo a innovaciones locales	Conferencia de la Doctora Norka sobre el desarrollo sostenible y interculturalidad
1-3: Contextualizar la concertación: Presentar una historia	2-3: Definir el horizonte e identificar las innovaciones	3-3: Socialización sumaria de las visitas al campo		Feria de innovaciones locales
	2-4: Definir las definiciones para ser estudiadas Evaluación del día: El repollo	4-1: Sistematizar la información obtenida		Clausura y entrega de los certificados

Tabla 18: El programa del taller AIL en Sta. María de Cahuapanas. Fuente: [Roth et al. 2007: 45].

D: Los planes de acción elaborados en el taller AIL

La construcción piscigranjas familiares:

¿Qué necesitamos?	¿Cómo lo conseguimos?	¿Quién se encarga?
Cursos de capacitación para los comuneros.		Terra Nuova.
Ubicar terreno adecuado	Según criterios	En colaboración de comuneros y técnicos de Terra Nuova
Construcción de los muros	Mediante trabajo en mingas	Los comuneros
Capacitación de los comuneros en 'organización'.		Autoridades locales
Vender el pescado en el mercado local	Se necesita producir pescado de calidad.	
Se necesitan alevines.	Del laboratorio de Terra Nuova en San Lorenzo.	Terra Nuova
Un buen manejo de la piscigranja.	Se necesita un comité de vigilancia para asegurar una vigilancia constante.	
Asegurar la alimentación de los pescados.	Hay que sembrar arroz, yuca, frijol etc. en los chacras integrales	

Tabla 19: El plan de acción de la innovación local de piscigranja. Fuente [Roth et al. 2007: 33].

El uso de las plantas medicinales:

¿Qué necesitamos?	¿Cómo lo conseguimos?	¿Quién se encarga?
Recuperación del conocimiento de las plantas medicinales.	Se funda una comisión organizadora.	
Se necesita una planificación	Busca fechas para reunirse.	La comisión organizadora.
Información acerca de las plantas medicinales.	Buscar los ancianos que proporciona la información.	La comisión organizadora.
	Buscar manuales sobre información acerca de las plantas medicinales.	La comisión organizadora.
	Realizar visitas a al campo (al bosque o a su huerta) con los ancianos.	La comisión organizadora.
Crear un inventario de las especias medicinales.	Grupos de trabajos organizados en asambleas.	La comisión organizadora.
Investigación de las plantas medicinales.	Construir un laboratorio	Las autoridades.
Informar al pueblo	En asambleas o informes.	La comisión organizadora.
Capacitar a los jóvenes elegidos y líderes.		La comisión organizadora.

Tabla 20: El plan de acción de la innovación local de las plantas medicinales. Fuente [Roth et al. 2007: 35].

La revaloración de la artesanía:

¿Qué necesitamos?	¿Cómo lo conseguimos?	¿Quién se encarga?
Incentivar a los jóvenes a aprender la cerámica.	Incluir la artesanía en la diversificación curricular	Los profesores, la municipalidad y Terra Nuova.
	Promover un concurso de cerámica en el distrito con una exposición.	
Capacitar a las jóvenes en artesanía.	Se forma una asociación de artesanas	Artesanas expertas en cerámica y tejidos interesadas.
Construir una casa propia.	Se solicitan un terreno a la municipalidad.	Los socios y sus esposos.
Mejorar la calidad de la cerámica.	Se dan cursos de capacitación.	Personas de la comunidad y de afuera.
Comercializar la cerámica.	Se busca un mercado.	Los socios.
Atraer turistas.	Se vende la cerámica en los centros.	
Se necesitan materiales (greda, resina de leche caspi, apacharama, tierra blanca y amarilla, piedras para moler la apacharama, batan para poner la apacharama, semilla para raspar la tinaja, un colador de pate para poder colgar la apacharama, pedazo de pate para moler la tinaja, una tabla pequeña, una tabla larga para las tripas.	Los materiales son todas naturales de nuestra zona.	Los socios

Tabla 21: Plan de acción para la innovación local de artesanía. Fuente [Roth et al. 2007: 31].

El mejoramiento la educación secundaria:

¿Qué necesitamos?	¿Cómo lo conseguimos?	¿Quién se encarga?
Capacitar a los jóvenes.	Se necesitan profesionales.	
Se necesita un técnico de capacitación en diferentes especializaciones.	Se necesita un financiamiento por el parte del estado.	El municipio.
Saber lo que quieren estudiar los jóvenes.	Se necesita hacer un diagnostico.	Los profesores.
Se necesita construir y equipar el centro de capacitación.	Hay que buscar la ubicación geográfica y el financiamiento.	El municipio.
Se necesita elaborar un plan de formación adaptada a la zona (currículo).		Los profesores.
Se empieza a capacitar a los jóvenes.		Los profesores
Asegurar la calidad.	Se necesita hacer un monitoreo permanente	

Tabla 22: Plan de acción para la innovación local de la capacitación técnica. Fuente [Roth et al. 2007: 34].

El mejoramiento del manejo de la reforestación:

¿Qué necesitamos?	¿Cómo lo conseguimos?	¿Quién se encarga?
Realizar un vivero y la chacra integral.	Se solicitan semilla de Terra Nuova.	El municipio con las familias interesadas.
Capacitar a los comuneros	Se organizan talleres, charlas y visitas al campo.	Esta actividad puede ser organizada por Terra Nuova, la municipalidad, organizaciones indígenas, el Apu, el agente municipal, el teniente gobernador y las instituciones educativas.
Se necesita un plan de manejo de la plantación	?	?
?	?	?
Comercializar la madera.	Es necesario inscribir la plantación en el registro del INRENA en Yurimaguas. La inscripción es gratuita.	?
Se necesita la titulación de la comunidad	?	?
Hay que buscar un mercado.		

Tabla 23: El plan de acción para la innovación local de la reforestación Fuente [Roth et al. 2007: 31].

E: El uso de las plantas medicinales identificadas en el del taller AIL

Planta	Uso	Como
Amasisa		
Árnica		
Chuchuhuasi	Anemia	Raíz
Cocona		Hoja
Copaiba	Sanar cortes:	Resina
Hierba Luisa		Infusión
Huito	Prevención de enfermedad	Su fruto
Jengibre	Reumatismo, calambre, dolor, diarrea	
La ortiga	Calambre	Hoja
Malva	Fiebre caliente	Infusión
Ojé	Parásitos	Resina
Paico		Hoja
Piñón		Hoja
Piri piri	Diarrea	Jugo de la papa
Sacha ajo	Frío, nauseas y otros	Raíz
Sangre de grado	Debilidad en la sangre	Se cocina su corteza y se entierra la esencia por una semana. Se toma con miel de abeja.
Shiricsanango	Anemia	Raíz
Uña de gato	Varios	Corteza

Tabla 24: Las plantas medicinales identificadas en el taller AIL y su uso. Fuente: [Roth et al. 2007: 40].

F: El cuestionario para los casos de estudio

GUÍA PARA ENTREVISTAS

Fecha de la entrevista: _____

A: Datos personales:

Nombre: _____

Fecha de nacimiento: _____

Nombre de la pareja: _____

Nombre de los hijos: _____

Familiares en la comunidad: _____

Educación: _____

Lenguas (entender, hablar, escribir): _____

Religión: _____

B: La base física: Bosque

¿Hay árboles maderables en la comunidad? _____

¿Que tipo de árboles? _____

¿Talan árboles? _____

¿Para el autoconsumo o para vender? _____

¿Por cuanto lo puedan vender? _____

¿Siembran árboles? ¿Donde? ¿Cuánto? ¿Desde cuando? _____

¿Están registrados en INRENA? _____

¿Dónde consiguen la semilla? _____

¿Le gustaría tener una zona de reforestación? ¿Por qué? ¿Para que? ¿Cuales son las

problemas? _____

¿Que madera usan como leña? ¿Quien lo colecta? _____

C: La base física: Chacra

¿Usted sabe prepara la chacra? _____

¿Lo enseñan a sus hijos? _____

¿Tiene Chacra? _____

¿Donde queda? ¿Cuanto tiempo tiene que caminar? _____

¿Cuantos hectáreas? _____

¿Que cultivan? _____

¿Para el autoconsumo o para vender? _____

¿Por cuanto lo puedan vender? ¿Donde? _____

¿A quien pertenece el terreno? _____

¿Como se consigue una chacra? _____

¿Es buena tierra? ¿Por qué/no? _____

¿Que tipo de suelo es? _____

¿Por cuantos años se puede cultivar una chacra? _____

¿Quien prepara la chacra? _____

¿Trabajan en mingas? ¿Para que tipo de trabajo? ¿Quien le va a ayuda? _____

¿Donde consiguen la semilla? ¿Es buena calidad? ¿Cuanto cuesta? _____

D: La base física: Crianza de animales

¿Crían animales? _____

¿Cuales? _____

¿Desde cuando? _____

¿Cuanto le costó? _____

¿Para el autoconsumo o para vender? _____

¿Donde, por cuanto y en que situación lo venden? _____

¿Que le da de comer? _____

¿Tenía otros? ¿Por qué cambió? _____

E: La base física: La huerta

¿Tiene huerta? _____

¿Que cultiva? _____

¿Por que no tienen huerta? _____

¿Conocen plantas medicinales? ¿Cuáles? _____

¿Tienen plantas medicinales? _____

F: La base física: La pesca

¿Pescan? _____

¿Con que? _____

¿Donde? _____

¿Que miembros de familia se van a pescar? _____

¿Que tipo de peces hay? _____

¿Hay temporadas? _____

¿Pescan con barbasco? _____

¿Desde cuando ya no hay tantas peces en el río? _____

¿A que se debe la escasez de peces? _____

¿Usted cree que el río se podrá recuperar? _____

¿Qué medidas hay que tomar para mejorar el río? _____

¿Qué les parece la piscigranja? _____

¿Usted esta en el comité? ¿Por que /no? _____

¿Le gustaría tener su propia piscigranja? ¿Por que? _____

¿Cómo piensan concretizarlo? ¿Cuáles son los problemas? _____

G: La base física: La caza

¿Cazan? ¿Por que no? _____

¿Quien se va a cazar? _____

¿Qué técnicas de caza aplican? _____

¿Con quien se va? _____

¿Que tipo de animales encuentran? _____

¿Hay temporadas de caza? ¿Cuándo es? _____

¿Cuanto tiempo tienen que caminar? _____

¿Lo venden, lo comparten? ¿Cuanto vale el kilo de carne? _____

¿Desde cuando ya no hay tantas animales en el monte? _____

¿A que se debe la escasez de animales? _____

¿Usted cree que el bosque se podrá recuperar? _____

¿Qué medidas hay que tomar para mejorar el bosque? _____

¿Cuando se introducían las cartucha? ¿Cuanto cuesta una cartucha? _____

H: La base física: La colecta

¿Que cosas recolectan en el bosque? _____

¿Hay temporadas? ¿Cuándo es? _____

I: La base física: Agua, desagüe y desechos

¿De donde traen el agua? _____

¿Es agua limpia? _____

¿Quien lo trae? _____

¿Cuanto tienen que caminar? _____

¿Cuantas canastas al día? _____

¿Hierven el agua? _____

¿Tienen una letrina? ¿Por que no? ¿Le parece importante tener una letrina? _____

¿Donde van con el desecho? ¿Hay un control de desecho? _____

J: Conocimientos: Educación

¿Usted ha ido a la escuela? _____

¿Que grado tiene? _____

¿Por que no podía asistir a la escuela? _____

¿Sus niños asisten a la escuela? _____

¿Que importancia tiene la escuela en la vida? _____

¿Qué costos tiene la escuela? _____

¿Que aprendan en la escuela? _____

¿Le parece importante para su futuro? _____

¿Es importante que sus niños hablen shawí? ¿Y castellano? ¿Que es mas importante?

¿Porque? _____

¿Que es interculturalidad? _____

K: Comunicación:

¿Cual es la información/noticias que consideran como importante? ¿Donde lo consiguen? (Radio, Internet, charlas, minga, trabajo comunal, en el puerto)

L: Conocimiento: Artesanía

¿Practican artesanía? _____

¿Que tipo de3 artesanía? _____

¿Porque no? _____

¿Les enseñan a sus niños? _____

¿Por que creen que no lo quiere aprender? _____

¿Le gusta llevar su pampanilla? _____

¿Porque? _____

¿Le parece importante rescatar el conocimiento como elaborar la cerámica y el tejido? _____

¿Por qué? _____

M: Salud

¿Esta usted bien de salud? _____

¿Como se cuiden cuando estén enfermo? _____

¿Es caro ir al puesto de salud? _____

¿Le puedan ayudar? ¿Le tienen confianza? _____

¿Se va al curandero? _____

¿Hay una colaboración entre el puesto de salud y los curanderos? _____

¿Por que no? _____

¿Lo ven posible que haya una colaboración? _____

¿Existe un interés? ¿De parte de quien? _____

N: Tecnología:

Tiene usted:

Radio

Reloj

Luz

Motosierra

Peque

Linternas

Libros

Usa el teléfono

Televisor

R: Memoria

¿Quiere contarme de su vida? _____

¿Como era su niñez? _____

¿Como conoció a su pareja? _____

¿Cuantos niños desea? ¿Porque? _____

¿Cual era el momento mas feliz de su vida? _____

¿Cual era el momento mas difícil de su vida? _____

¿Con que futuro soñaba cuando era niño? _____

¿Cuál es la visión del futuro? _____

S: Economía:

¿Tiene usted o un miembro de la familia un ingresos?, ¿Quién? ¿Cuales? _____

¿Cómo se puede ganar dinero en Sta. María? _____

¿Que se compra con el dinero? (semillas, alimentos, salud, escuela) _____

¿Puede pensar en otras actividades que pudieran generar ingresos para la familia en el futuro? _____

¿Ya planeado? Si no: ¿Por qué no? _____

¿Usted o un miembro de su familia se junta con otra gente de su comunidad (vecinos, familiares,...) para hacer trabajos? Si: ¿Que tipo de trabajos? ¿Como se organizan? No: ¿Por qué no? _____

¿Está usted o un miembro de su familia en algún(a) comité/institución u organización?, Si: _____

¿Qué están haciendo, cual es su cargo? _____

¿Qué significado tiene este trabajo? _____

¿Usted puede notar un cambio (de la calidad de vida) que se relaciona con el trabajo de esta institución? _____

¿Cuales son los problemas más urgentes que se enfrenta su comunidad? _____

¿Hay petróleo/gas en esta zona? _____

¿Hay empresas que tienen intereses en sacarlo? _____

¿Hay madereros en la zona? _____

¿Cómo les afrenten? _____

¿Cuando es la época que abandonan los alimentos? _____

¿Preparan fideos, arroz, conservas, verduras? _____

T: La familia

¿Quien es su familia? _____

Distribución del trabajo: _____

¿Que desea usted para sus niños? _____

U: Identidad:

¿Se siente indígena? _____

¿Que significa ser indígena? _____

¿Se siente peruano? _____

¿Que significa ser peruano? _____

¿Cual es la persona más importante para usted? _____

¿Usted se siente aceptado como indígena por el estado? _____

¿Cuando le va a San Lorenzo? ¿Como le recibe la gente? _____

¿Que significado tiene el bosque, el río, los cerros? _____

V: Orientación:

¿Esta contenta con su vida? _____

¿Qué es lo mas importante en la vida? _____

¿Usted tiene una forma de creencias? _____

¿Conocen algunos mitos? _____

¿Cuales son las fiestas que celebran? _____

¿Cantan o tocan algún instrumento? _____

¿Practican ritos tradicionales? ¿Cuáles? _____

¿Que significado tiene la religiosidad para su vida? _____

¿Que pasa después de la muerte? _____

¿Cuales son sus sueños para el futuro? ¿Tiene una visión? _____

G: El cuestionario para las entrevistas de expertas

A. DATOS GENERALES DE LA COMUNIDAD

Nombre de la comunidad:

Lengua más hablada: _____

Otras lenguas:

Personas y/o familias de otros pueblos que viven en la comunidad: _____

Extensión territorial:

Título de propiedad:

B. DATOS POBLACIONALES:

Numero de familias:

Numero de habitantes: _____

Breve descripción de los factores que han determinado el crecimiento o la reducción de la población de la comunidad en los últimos años (por ejemplo migración, llegada de nuevas familias, etc.): _____

C. DATOS ORGANIZACIONALES

Apu: Elegido por _____ años

¿Cargo? _____

Alcalde: Elegido por _____ años

¿Cargo? _____

Teniente Alcalde: Elegido por _____ años

¿Cargo? _____

Gobernador: Elegido por _____ años

¿Cargo? _____

Teniente Gobernador: Elegido por _____ años

¿Cargo? _____

Regidores: Elegido por _____ años

¿Cargo? _____

Otra autoridad: _____ Elegido por _____ años

¿Cargo? _____

Asamblea general: _____

¿Que y como se toman decisiones? _____

¿Quien puede asistir? (comunero hábil)

¿Quien asiste (edad, sexo, rango)? _____

Sede de la Federación: _____

Calabozo: _____

Club de Madres: _____

Comités de vaso de leche: _____

Comités de iglesia: _____

Comités de Radio Comunicación: _____

Club Deportivo: _____

Comité de luz: _____

Otra organización presente: _____

D. SERVICIO PÚBLICOS E INSTITUCIONES

Inicial: Numero de Profesores: _____ Numero de alumnos: _____

Primaria: Numero de Profesores: _____ Numero de alumnos: _____

Secundaria Numero de Profesores: _____ Numero de alumnos: _____

Media de años que un niño asiste a la escuela: _____

Porcentaje de niños matriculados en el colegio: _____

Calidad e impacto de los años de escolarización: _____

¿Qué aprendan en la escuela? _____

¿Qué perspectivas tienen las jóvenes después del colegio? _____

¿Hay becas? _____

¿Con que futuro sueñan los alumnos? _____

¿Es importante que los jóvenes hablen shawi? ¿Y castellano? ¿Que es mas importante?

¿Porque? _____

¿Cual es la idea de la educación intercultural bilingüe? _____

¿Cómo funciona en realidad? _____

¿Que es interculturalidad? _____

¿Cual es el apoyo de parte del ministerio de educación? _____

¿Cual es el apoyo de parte de Prona? _____

¿Cuáles son las problemas principales de la educación? _____

¿Cómo es la coordinación entre padres de familia, docentes y autoridades de la comunidad? _____

¿Hay un interés de los jóvenes y adolescentes para proseguir los estudios secundarios y superiores?

¿Hay una biblioteca? _____

E: SALUD:

¿Quién trabaja en el centro de salud? ¿Que educación tienen? ¿De que etnia son? ¿Desde cuando trabajan acá? ¿Por cuanto tiempo se han prometido? ¿Cuánto gana? _____

¿Que infraestructuras tiene? _____

¿Cuál es la diferencia entre puesto de salud y centro de salud? _____

¿Hay una segura? ¿Para quién? ¿Como funciona? _____

¿Cuales son las problemas principales del centro de salud? _____

¿Cuales son las enfermedades que mas afectan la comunidad? _____

¿Es caro ir al puesto de salud? _____

¿Le tienen confianza? _____

¿Esperanza de vida? _____

¿Hay una colaboración entre la medicina tradicional y moderna? _____

¿Por que no? _____

¿Existe un interés? ¿De parte de quien? _____

¿Lo ven posible que haya una colaboración? _____

¿Cuáles son las problemas para hacerlo realidad? _____

F. AGUA Y DESAGUE

Toman el agua del río: _____

Toman el agua de la quebrada: _____

Toman el agua del pozo: _____

La gente hierve el agua: _____

Tanque elevado: _____

Letrinas ciega: _____

Silo para echar la basura: _____

G. LUZ, TELEFONO, RADIO Y OTROS SERVICIOS

Luz: Costo: _____

Televisor: _____

Internet: _____

Teléfono o Radiofonia: _____

¿Cuanto cuesta la llamada/enterada? _____

¿Quién lo usa? _____

Tiendas: _____

Otros servicios: _____

H. INFORMACION GENERAL

Agricultura: _____

Piscigranja: _____

Reforestación: _____

Artesanía: _____

Desarrollo sostenible: _____

Identidad cultural _____

Piscigranja: _____

Territorialidad: _____

Petroleros: _____

Madereros: _____