



LAS HUELLAS DEL AGUA

**El pueblo shipibo-konibo, los seres del agua y
los impactos ambientales**

**Oscar Vargas
Jaime Regan**



**Ford
Foundation**

Las huellas del agua

El pueblo shipibo-konibo, los seres
del agua y los impactos ambientales

Las huellas del agua. El pueblo shipibo-konibo, los seres del agua y los impactos ambientales

Oscar Vargas Silva

Jaime Regan

© Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) Av.
Gonzáles Prada 626, Magdalena del Mar, Lima, Perú

caaaperu@caaap.org.pe

Diseño de portada: Annie Gabriela Peña

Imagen de portada: CAAAP

Junio, 2024

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2025-00501

Contexto: aspectos generales del pueblo shipibo-konibo

1. El pueblo shipibo-konibo

El pueblo shipibo-konibo tiene sus orígenes en la integración de tres grupos culturales distintos: los shipibo, los konibo y los shetebo. Su nombre está vinculado a términos de su lengua ancestral que hacen referencia a "mono" y "pez". Según la tradición oral, este nombre proviene de la costumbre ancestral de teñirse de negro la frente, el mentón y la boca, lo cual les confería un aspecto similar al de un mono, al que en su idioma llaman *shipi* (Fundación Cultural Shipibo-Conibo, 1998; García-Rivera, 1993; Morin, 1998). Actualmente, este pueblo ha resignificado esta denominación, asumiéndola con orgullo como un símbolo de su identidad cultural y su legado histórico.

El pueblo shipibo-konibo, con una población estimada de aproximadamente 32 964 personas según el Ministerio de Cultura, es uno de los grupos más numerosos de la Amazonía peruana. Su capacidad de movilidad y organización les ha permitido establecerse también en áreas urbanas. Un claro ejemplo de ello es la Comunidad de Cantagallo, ubicada en el distrito del Rímac en Lima, que refleja su integración en la ciudad sin perder su identidad cultural (Ministerio de Cultura [Mincul], 2024).

La tradición artesanal y textil de este pueblo es ampliamente reconocida, especialmente por los diseños únicos del sistema *kené*, un elemento central en su cultura. Este sistema de patrones refleja no solo su creatividad, sino también su profunda cosmovisión, conectando lo espiritual con lo material (Mincul, 2024).

A principios del siglo xx, el término "chama" se utilizaba para referirse a los shipibo, konibo y shetebo, aunque hoy en día es considerado ofensivo. En su lugar, los miembros de este pueblo se denominan *jónikon* o *jónibo*, que significa 'la gente' o 'la verdadera

gente'. El vocablo *jónikon* en shipibo también se encuentra en otras lenguas de pueblos pano, como *uni* en el idioma de los kakataibo o *huni kuin* en cashinahua, entre otros (Espinosa, 2017).

2. La lengua shipibo-konibo

La lengua shipibo-konibo, que pertenece a la familia lingüística pano, es hablada por el pueblo homónimo en las cuencas de los ríos Ucayali, Pisqui, Madre de Dios y la quebrada Genepanshea, en las regiones de Huánuco, Loreto, Madre de Dios y Ucayali (Espinosa, 2017). En las últimas décadas, también han crecido comunidades significativas de este pueblo en Lima. Antiguamente, se la conocía como shipibo, joni o chipeo-conivo, aunque actualmente los hablantes prefieren llamarla shipibo-konibo. Según el Censo Nacional de 2017, 34 152 personas indicaron que el shipibo-konibo es su lengua materna, y 25 232 se reconocen como parte del pueblo indígena shipibo-konibo en todo el país (Mincul, 2024).

El shipibo-konibo es la lengua más hablada dentro de la familia pano, ya que supera los treinta mil hablantes, mientras que las lenguas de otros pueblos pano tienen menos de cinco mil hablantes cada una, aproximadamente (Espinosa, 2017; Ulloa, 2011; Valenzuela, 2001).

En las comunidades, los niños suelen ser monolingües en shipibo-konibo hasta aproximadamente los seis o siete años, cuando comienzan a aprender español en la escuela y mediante los medios de comunicación, como la radio y la televisión. La mayoría de los docentes de nivel primario también hablan shipibo-konibo, y esta lengua se emplea de manera parcial en las escuelas de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) (Espinosa, 2017).

En la actualidad, la mayor parte de los adultos hablan castellano, aunque su dominio varía según factores generacionales, de género, proximidad a centros urbanos, influencia de personas de otras regiones y acceso a los medios (Espinosa, 2017). La lengua shipibo-konibo es un pilar fundamental de la identidad de este pueblo. Así como se reconocen como *jónikon*, también denominan a su idioma

jónikon, esto es, ‘la lengua verdadera’ o ‘el idioma por excelencia’. A los mestizos o hispanohablantes se les denomina *nawa*, lo cual significa ‘foráneo’, ‘extranjero’ o incluso ‘enemigo’ y, por lo tanto, el castellano es conocido como *nawan joi*, ‘el idioma de los foráneos’. (Mincul, 2024; Ulloa, 2011)

3. Breve recuento histórico

Se estima que los pueblos panos antiguos llegaron a la región de Ucayali entre los años 100 y 300 d.C., y se cree que estos primeros grupos provinieron del norte de la Amazonía boliviana, específicamente de las áreas del Beni y Guaporé. Según investigaciones arqueológicas, los antecesores de los panos ya producían cerámica decorada con motivos animales y también textiles propios. Vivían en malocas y enterraban a sus muertos dentro de las casas en urnas (Steward, 1949; Tournon, 2002).

Hasta los siglos VII y VIII, los panos tenían un dominio casi total sobre la cuenca del río Ucayali. Sin embargo, durante esa época, una nueva oleada migratoria de pueblos arawak dividió el territorio panos en dos sectores, lo que dejó a los grupos que hoy habitan la región amazónica de Bolivia más aislados (Espinosa, 2017; Tournon, 2002).

En el mismo período surge la cultura Cumancaya. Aunque los estudios sobre sus orígenes y características no han llegado a una conclusión definitiva, algunos investigadores consideran que fue un señorío multiétnico (D’ Ans, 1973). Otros sugieren que esta cultura podría haber tenido vínculos con el imperio inca, lo cual explicaría la existencia de mitos de raigambre incaica entre los shipibo-konibo, los kakataibo y otros pueblos panos. Sin embargo, no existen suficientes pruebas que respalden esta teoría (Espinosa, 2017; Lathrap, 1970).

Al parecer, Cumancaya fue un señorío de corta duración, conocido por su cerámica de alta calidad y su economía agrícola basada en cultivos de maíz en tierras inundables (Lathrap, 1973; Tournon, 2002). Así también, las técnicas de cerámica de alta calidad se transmitieron más tarde a otros pueblos de Ucayali, como los

shipibo-konibo y los kukama-kukamiria (Espinosa, 2017; Morales-Chocano, 1998).

Alrededor del año 1200, los pueblos tupí-guaraní arribaron a la región de Ucayali. Los kukama descienden de estos migrantes que provinieron del centro del Amazonas en Brasil. Lathrap (1970) descubrió vestigios de su presencia en el lago Imiría entre 1300 y 1375. Es probable que, como respuesta a esta migración, los pueblos panos de Ucayali se desplazaran: los habitantes del bajo Ucayali, ancestros de los xetebo, se movieron hacia los ríos Cushabatay o Manoa; los antecesores de los shipibos se dirigieron hacia los ríos Pisqui y Aguaytía; los del alto Ucayali, ancestros de los konibo, permanecieron en su región original; y los kakataibo se asentaron en las cabeceras del río Aguaytía (Espinosa, 2017).

Hasta el siglo XIII, los pueblos panos, antecesores de los shipibo, konibo y shetebo, vivían en las orillas del río Ucayali. Sin embargo, entre los siglos XIV y XV, la región fue ocupada por grupos tupí-guaraní como los cocamas, omaguas y cocamillas, junto con los primeros exploradores y misioneros. La llegada de estos nuevos grupos presionó a los shipibo y shetebo a mudarse a los afluentes occidentales del Ucayali Bajo y Medio, mientras que los konibo se establecieron en el Alto Ucayali (Instituto de Investigaciones de Lingüística Aplicada [CILA], 2012; Lathrap, 1981, 1983).

No hay evidencia de que los incas hayan integrado directamente al pueblo Shipibo, aunque es posible que haya existido algún vínculo indirecto a través de pueblos como los yine o asháninka. Los shipibos conservan una rica tradición mitológica sobre los incas. Según el artista shipibo Robert Rengifo, distinguen dos etapas clave en su historia: una positiva, representada por el contacto con los incas, y una negativa, marcada por la invasión española (CILA, 2012).

El pasado reciente de los shipibos se recuerda a través de mitos (García-Rivera, 1993). El término "Inka" hace alusión a una figura divina o poderosa que tenía dominio sobre el maíz, la yuca y el fuego. Según las leyendas, el Inka y su familia eran muy protectores de estos recursos, castigando a quienes intentaran robar la yuca

enviándoles un enjambre de avispas. Aquellos que huían hacia el río se transformaban en cocodrilos. En algunas versiones de la historia, se cuenta que el Inka fue asesinado, y quienes se untaron su grasa se convirtieron en orioles de cola dorada, los que se cubrieron con su sangre se transformaron en guacamayos rojos, y los que tocaron su hiel se volvieron pájaros azules. También se dice que el Inka fue quien introdujo la cushma en el Ucayali y enseñó a las mujeres a tejer algodón silvestre utilizando el telar de cintura. (CILA, 2012; Espinosa, 2017; García-Rivera, 1993).

Los iniciales exploradores de España y Portugal observaron que la llanura aluvial del río Amazonas contaba con una alta concentración de habitantes. Sin embargo, las nuevas enfermedades europeas y la captura de los indígenas para ser esclavizados provocaron una fuerte disminución en la población local. Los sobrevivientes fueron trasladados a pueblos creados por los misioneros, donde se quedaron (Marzal, 1984; Tournon, 2012).

A mediados del siglo XVII, los shipibo se opusieron de forma violenta a los misioneros jesuitas y a los soldados que exploraban la región del Ucayali. En 1660, los shipibo, aliados con los cocamas, atacaron la misión jesuita en el Huallaga. En 1670, se unieron a los shetebos y callisecas en un nuevo ataque contra la misión de Panatahua. Fue en 1680 cuando los jesuitas, compitiendo con los franciscanos, consiguieron establecer una misión entre los shipibo. Sin embargo, las epidemias y la muerte de muchos guerreros conibos en una expedición contra los jíbaros en el Marañón provocaron un creciente descontento entre los pueblos indígenas (Maroni, 1738 [1988]). Entre 1695 y 1698, los shipibo se sublevaron, emulando a los conibos y shetebos, y lograron ahuyentar al contingente que pretendía castigarlos. En 1755, los franciscanos reanudaron su labor misionera, que había sido interrumpida (CILA, 2012; Izaguirre, 1922).

En 1650, los franciscanos ya estaban en el Huallaga y habían convertido a los Payanso; ahora se interesaron en las poblaciones del Ucayali: «Era un hecho que toda la numerosa provincia de los Payansos se había convertido a la fe católica... Logrado esto, los misioneros extendieron su solícita mirada a las naciones limítrofes

hasta el Ucayali. Al sur quedaban los Callisecas o Shipibos, nación de arraigada fiereza, hostil a todos los vecinos, de indómita cerviz, que refunfuñaba a sola propuesta de todo yugo ajeno» (Izaguirre, 1922, p. 130).

Las primeras exploraciones hacia el Ucayali se realizaban a través del río Marañón, hasta alcanzar su unión con el Ucayali. Esta fue la ruta elegida por Juan Salinas de Loyola y, más tarde, por los misioneros jesuitas que llegaban desde Quito. También existía otra vía que pasaba por el río Huallaga, cuyo valle está separado del del Ucayali por una cadena montañosa conocida actualmente como Cordillera Verde, con una altitud inferior a los mil metros. Los misioneros franciscanos cruzaron esta cordillera siguiendo un antiguo sendero indígena: remontaron el río Chipurana, afluente del Huallaga, caminaron por un paso terrestre y luego descendieron por el río Cushabata (Tournon, 2012).

En 1765, los franciscanos crearon nuevas misiones entre los shipibos. Para 1770 establecieron su primera misión entre los shetebos. Durante este tiempo, las tensiones, disputas y rivalidades entre los shipibos y los shetebos se intensificaron, situación análoga acontecía en la relación entre los shipibos y los conibos, en especial debido a la posibilidad de obtener, de forma exclusiva, herramientas de metal que los misioneros ofrecían y entregaban (Izaguirre, 1922).

Con la llegada de epidemias inéditas, los shipibos y conibos se aliaron en la expulsión de los misioneros. Bajo el liderazgo del shetebo Runcato, mataron a soldados, sacerdotes franciscanos y auxiliares indígenas. Continuaron sus ataques en el Alto Amazonas, Marañón y Huallaga. Los franciscanos regresaron en 1790 y permanecieron hasta 1824, cuando fueron retirados por el gobierno de Simón Bolívar. Durante este período, comenzó el proceso de integración de los shetebos, conibos y shipibos, que culminó a mediados del siglo XX (CILA, 2012).

En el siglo XIX, se implementó un sistema de producción semifeudal, patronal y mercantil-extractivista en la región del Ucayali (CILA, 2012). Entre 1880 y 1915, durante el *boom* del caucho, los

shipibos trabajaron para los patrones caucheros a cambio de bienes manufacturados y también participaron en la captura de esclavos de otros pueblos indígenas fuera de la planicie inundable del Ucayali, como los amahuacas, asháninkas y matsiguengas. Este periodo impulsó el mestizaje en la Amazonía peruana, con la llegada de nuevos inmigrantes y la explotación del trabajo indígena en la recolección de caucho, a manos de los conocidos "barones del caucho" (San Román, 1994).

El coronel Pedro Portillo fue testigo de la violencia que prevalecía en el Ucayali a inicios del siglo XX. Se produjo un tiroteo por la posesión de una canoa adquirida por una suma de dinero, lo que dejó dos personas heridas que fueron atendidas por la expedición. Este suceso pone de manifiesto el desorden y la falta de seguridad en la región, donde no existían autoridades legales. La justicia era ejercida por la persona más fuerte, aquella que tenía más armas. El comercio de esclavos era frecuente, y tanto mujeres como niños eran vendidos como bienes. La ausencia de títulos de propiedad y un sistema catastral representaba un problema continuo, no solo en las zonas fronterizas, sino también cerca de las ciudades (Tournon, 2002).

Los conibo también estuvieron involucrados en el trabajo para los patrones caucheros, muchos de los cuales eran extranjeros: «A las cinco de la tarde acampamos en Atahualpa, puesto fundado en enero del presente año, por Narciso Lima, portugués y Manuel Ferreiros da Silva, brasileiro, donde fuimos bien atendidos. Estos señores tienen treinta y seis indios conibos civilizados, con los que sacan caucho». Los "indios civilizados" se referían a aquellos que ahora trabajaban para un patrón, es decir, los que estaban integrados en el sistema económico dominante, mientras que, en épocas anteriores, estos grupos eran los que vivían en las misiones.

Los pueblos pano ribereños del Ucayali participaron en la extracción de caucho de diferentes maneras: a) como obreros "libres" bajo el sistema de enganche, en el cual se endeudaban, muchas veces de por vida, con los patrones:

«Se les da un machete, un hacha, la fariña, unos utensilios de caza y pesca, hasta una escopeta. Al mismo tiempo se establece su cuenta. Pagan en caucho. Pero tienen que abastecerse. Se les hace conocer también el aguardiente y la ginebra. Cualquiera que sean sus esfuerzos nunca pueden cancelar sus deudas. Muchos ni siquiera lo piensan. Si a sus patrones quieren hacer una operación comercial y dejar el país, los venden, o lo que es equivalente venden su deuda. Así cambian a menudo de papá» (Ordinaire, 1887)

b) Organizaban «correrías» para traer indígenas de otros afluentes (amahuaca, campa, remo) para trabajar con los patrones (Stiglich, 1904, p. 297).

El auge del caucho terminó alrededor de 1915, cuando la producción de esta planta en Malasia superó la demanda, lo que provocó la caída del precio en el mercado internacional. Sin embargo, los patrones caucheros se adaptaron y se convirtieron en hacendados, manteniendo el modelo de explotación servil que había sido establecido. Mientras tanto, los shipibo se ajustaron a las nuevas condiciones, enfrentando la aparición de haciendas, lo que llevó a un aumento de los contactos interétnicos entre indígenas, población andina y mestizos de diversas procedencias (Chirif, 2004).

En la década de 1930, los primeros misioneros protestantes ingresaron al territorio shipibo y, con el tiempo, fundaron las primeras escuelas bilingües. Estas instituciones se convirtieron en un punto de encuentro para los shipibos, quienes comenzaron a organizarse en las primeras comunidades nativas. Por otro lado, Pucallpa, que a comienzos del siglo XX era solo un modesto asentamiento, experimentó una rápida transformación urbana desde los años 60, lo que alteró significativamente la dinámica de la sociedad shipibo. Numerosas familias se trasladaron a las zonas periféricas de la ciudad y a las cercanías de Yarinacocha en busca de mejores condiciones educativas y servicios médicos. Actualmente, cientos de familias indígenas han hecho de Pucallpa y sus alrededores su hogar. Además, el crecimiento de diversos movimientos religiosos en la

Amazonía peruana ha propiciado la creación de nuevos asentamientos y pequeñas localidades, impulsado en parte por el aumento de la población (CILA, 2012).

En la interacción con la vida urbana, sumado al crecimiento del sistema educativo en la región, ha impulsado nuevas expectativas entre las comunidades indígenas. Los shipibos han tenido que ampliar sus actividades económicas y modificar el uso de sus parcelas agrícolas, enfocándose en cultivos más lucrativos que puedan integrarse al mercado. Sin embargo, a pesar de estos cambios, una porción significativa de la población shipiba permanece asentada en la llanura aluvial del río Ucayali (CILA, 2012).

Para la segunda mitad del siglo XX, un considerable número de los shipibos ingresaron al sistema educativo del Perú, mejoraron sus condiciones económicas y su tasa de mortalidad disminuyó gracias a las políticas de vacunación y atención médica. Con estas nuevas condiciones, la población shipiba creció significativamente, alcanzando la población que conocemos hoy (Tournon, 2002).

A inicios de 1970, debido a la cada vez más intensa presión sobre sus territorios por la llegada de colonos, los shipibo-konibo se vieron impulsados a organizarse en cuatro grandes asambleas conocidas como *ani tsinkiti*. La primera fue en mayo de 1971, en la comunidad de Santa Rosa de Dinamarca, y contó con la participación de 150 delegados de 19 comunidades shipibo-konibo (Espinosa, 2017). Este evento fue coordinado por un grupo de líderes y curacas shipibo-konibo. Preocupados por la posibilidad de que el gobierno militar interpretara la asamblea como un acto de subversión, los organizadores buscaron el apoyo del Vicariato de Pucallpa, con la colaboración del sacerdote canadiense Gastón Villeneuve, quien ya tenía años trabajando con las comunidades shipibas. Además, la Iglesia católica proporcionó apoyo logístico, facilitando el desplazamiento de los líderes entre las diferentes comunidades. (Espinosa, 2017; Vargas-Hernández, 2005).

El principal tema tratado en la asamblea fue la defensa del territorio y los recursos naturales. En ese entonces, no existía una

legislación que protegiera las tierras de las comunidades nativas, por lo que los pueblos indígenas de la Amazonía peruana carecían de medios legales para proteger sus territorios. Los delegados shipibo-konibo expresaron su preocupación por las invasiones de colonos, la explotación desmedida de recursos naturales como la pesca y la tala de árboles, así como los abusos cometidos por los dueños de las madereras. Al concluir la asamblea, los delegados eligieron a dos jefes principales: uno para las aldeas konibo del Alto Ucayali y otro para las aldeas shipibo del Bajo Ucayali (Espinosa, 2017).

La realización exitosa de la primera *ani tsinkiti* motivó a los líderes shipibo-konibo a convocar tres asambleas adicionales en los años posteriores. La segunda de ellas se celebró en diciembre de 1971 en la comunidad de Puerto Nuevo, con la asistencia de alrededor de 1000 delegados de cincuenta comunidades. En esta ocasión, se buscó la participación directa del Estado, lo que permitió la presencia del general Leónidas Rodríguez, Director Nacional del Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS). La tercera asamblea tuvo lugar en abril de 1972 en la comunidad de Porvenir, en el Bajo Ucayali, y la cuarta se realizó en la comunidad de San Francisco de Yarinacocha, donde estuvo presente el presidente de Perú, el general Velasco Alvarado (Espinosa, 2017; Vargas-Hernández, 2005).

Así también, otro problema considerable al que se enfrentaban los shipibo-konibo en esa época fue la carencia de documentos de identidad. Por aquellos años, el documento oficial era la libreta electoral, la cual recibían las personas mayores de edad. No obstante, según un censo realizado por SINAMOS en 1977, solo 123 miembros de la comunidad shipibo-konibo lo poseían. Esto significaba que solo el 8 % de la población shipibo-konibo tenía la posibilidad de ejercer sus derechos como ciudadanos (Espinosa, 2017).

Durante los años posteriores, el pueblo shipibo-konibo continuó fortaleciéndose como comunidad organizada. A finales de 1971, fundaron la primera asociación de maestros bilingües de la Amazonía. Apoyados por SINAMOS, en 1974 crearon tres ligas agrarias: "Juan Santos Atahualpa" en el Alto Ucayali; "Mapo Revolución" en el Medio Ucayali, y "Tapón Revolución" en el Bajo

Ucayali. En 1976 se estableció la primera organización juvenil indígena, la Agrupación Juvenil Shipibo, que motivó la creación de otras organizaciones juveniles shipibas. Ese mismo año, se lanzó el proyecto Maroti Xobo, dedicado a la producción y comercialización de artesanías. Más adelante, en 1978, nacieron la Organización de Desarrollo Shipibo (ORDESH), el Consejo Shipibo y el Frente de Defensa de las Comunidades Nativas del Ucayali (FREDECONA), que, junto con la Organización de las Comunidades Nativas del Ucayali creada en 1980, sentaron las bases para la creación de la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali (FECONAU), una de las organizaciones más influyentes y representativas del pueblo shipibo-konibo (Chirif, 2024; Espinosa, 2017).

4. Ubicación territorial

El concepto de territorio abarca varios elementos esenciales: el espacio, el agua, la tierra, los recursos naturales y las interacciones comerciales. En torno a estos aspectos, se establece el derecho sobre el territorio como el más relevante. En tal sentido, dicho derecho está estrechamente relacionado con la existencia del pueblo indígena, con las leyes que lo resguardan, con su capacidad de participación y toma de decisiones, con la demarcación de aquello que les pertenece y lo que no, con el ejercicio de la ciudadanía y, por supuesto, con su identidad (CILA, 2012).

Los territorios ocupados por las comunidades indígenas reflejan fuertes lazos familiares, basados en su lengua, cultura y organización social. Esto revela una propiedad que se construye de manera colectiva, no individual. Además, hablar del concepto de territorio implica retornar a la historia y las tradiciones del pueblo, lo que ayuda a entender el origen de su visión y forma de vida. El concepto de "vivir bien" ha sido y sigue siendo el principio que guía la existencia del pueblo, basado en su identidad propia. En este marco, el concepto de territorio es mucho más complejo y extenso de lo que los Estados, su configuración estructural y sus dinámicas reconocen y proponen. Hasta ahora, no se ha tomado en cuenta la perspectiva de

los propios pueblos, lo que se hace evidente en las leyes y en las decisiones que se toman sobre las comunidades indígenas.

En los relatos históricos, "pano" se usa tanto para referirse a un grupo del Bajo Ucayali como a los tres grupos: shetebo, shipibo y konibo. Los shetebo se fusionaron con los shipibo y los konibo atravesaron un proceso similar. Hoy en día, se puede hablar del grupo shipibo-konibo o solo del grupo shipibo (Tournon, 2002). Este grupo se reconoce a sí mismo de esta forma. Los antropólogos emplean el término "pano" para hacer referencia a todos los grupos que pertenecen a esta familia lingüística. Se han descrito una decena de grupos que viven en Perú, Bolivia y Brasil. Erikson (1993) destaca la "cohesión" de la familia pano: «Tanto más notable que a pesar de cierta debilidad demográfica (apenas 35,000 locutores), la familia pano cubre una inmensa área geográfica, incluyendo, además de las cuencas del Ucayali y del Javari, la región del Alto Jurúa y del Alto Purús» (p. 45).

De acuerdo a la distinción hecha por Betty Meggers (1976) entre los pueblos amazónicos ribereños e interfluviales, los konibo, shetebo y shipibo se agrupan como pano ribereños, es decir, aquellos que viven en las orillas del Ucayali, mientras que los demás grupos pano se consideran interfluviales (Lathrap 1970; D'Ans, 1982; Erikson, 1993; Tournon, 2002). No obstante, esta clasificación no siempre fue válida en los últimos cinco siglos.

Los pano ribereños se encuentran a lo largo de las riberas del Ucayali, desde Betijay hasta cerca de su unión con el Marañón. El Ucayali, con varios meandros, tiene un trayecto de aproximadamente 700 km, a lo largo del cual se distribuyen las comunidades. Sin embargo, los shipibo-konibo no ocupan un territorio continuo a lo largo de este curso, sino que lo comparten con otros grupos y poblaciones. A pesar de esto, no se trata de una regla estricta. Al hablar de poblaciones humanas, resulta complicado aplicar etiquetas como "ribereños" o "interfluviales". Del alrededor de 120 comunidades shipibo-konibo, unas diez no se encuentran en las riberas del Ucayali ni en sus meandros o canales, sino en los ríos Aguaytía, Pisqui, Tamaya, y el lago Imiría, que desemboca en el Tamaya (Tournon, 2002).

Estas comunidades no viven en hábitats ribereños, según la definición de Betty Meggers (1976). Sin embargo, estas comunidades no están separadas de las del Ucayali; sus habitantes se trasladan de una región a otra (Tournon, 2002).

Las comunidades shipibo-konibo no habitan un territorio continuo, ya que lo comparten con otros grupos étnicos como los asháninka, los piro y los kukama, además de la población mestiza ribereña. Diversos centros urbanos, siendo Pucallpa el principal, se encuentran dentro de este espacio territorial, influyendo considerablemente en su vida económica y cultural, y actuando como zonas de intercambio, comercio y encuentro intercultural (CILA, 2012).

El espacio territorial donde los Shipibo-Konibo han vivido y realizado sus actividades durante los últimos 15 siglos abarca toda la cuenca del río Ucayali y sus afluentes, desde el bajo río Apurímac hasta la confluencia de los ríos Ucayali y Marañón, que forma el río Amazonas. En tiempos históricos, existen evidencias de la ocupación de espacios en esta cuenca entre las actuales localidades de Bolognesi y Orellana. Este territorio cubre entre 6 y 7 millones de hectáreas. La ocupación tradicional era itinerante, con asentamientos locales que se mantenían intactos, con familias que se desplazaban y reagrupaban en diferentes lugares dentro del mismo territorio en respuesta a factores ecológicos y geográficos, como los cambios en el curso del río, las inundaciones y el agotamiento de los suelos para los cultivos, entre otros (CILA, 2012).

También hubo cambios en la ubicación exacta de los asentamientos debido a presiones de otros pueblos indígenas, en función de relaciones de alianza o guerra. Por lo tanto, las fronteras no eran fijas, sino flexibles, avanzando o retrocediendo según estas presiones externas. El territorio no estaba estrictamente delimitado con hitos o límites que no pudieran ser cruzados por otros pueblos o por los propios Shipibo-Konibo. Cuando las relaciones entre los pueblos eran amistosas, ya sea por alianzas o intercambio de beneficios, era común que miembros de otros pueblos se asentaran

cerca de los asentamientos shipibo-konibo dentro del mismo espacio territorial. Así, hoy en día, encontramos comunidades nativas shipibo-konibo mezcladas con comunidades nativas asháninka en el mismo territorio.

El universo vivo: la cosmovisión del pueblo shipibo-konibo

1. Aspectos generales

Sánchez (2004) propuso la existencia de cuatro grandes espacios: el mundo de las aguas, *jene nete*; nuestro mundo, *non nete*; el mundo amarillo, *panshin nete*; y el mundo maravilloso donde habita el sol, *jakon nete*. Cada uno de estos mundos está poblado por distintos seres que interactúan entre ellos de diversas maneras (CILA, 2012).

Durante el inicio de los tiempos, para los shipibo-konibo, el cielo se encontraba en gran cercanía respecto de la tierra y no era necesario el fuego para cocinar, pues el sol era suficiente para realizar esa tarea. Esta idea forma parte del mito *Xopan bakebo* "Los niños del xopan", que contiene varios aspectos culturales del pueblo, y que, además, es importante porque marca una etapa en la que se produce la separación entre el cielo y la tierra. Desde la cosmovisión shipibo, este mito es crucial, ya que refleja cómo el pueblo percibe el espacio en el que ha habitado siempre. En esa etapa, el territorio se concibe como el mundo Non Nete (CILA, 2012; García-Rivera, 1993).

El pueblo shipibo tiene una comprensión propia del espacio en el que vive, denominado *noa jain ja*, que difiere del concepto occidental de territorio (espacio geográfico o superficie terrestre). La distinción radica en que los shipibo-konibo entienden su espacio como un todo interconectado, que en su lengua se denomina Non Nete, un término que puede correlacionarse con la palabra castellana "mundo" o, también, con "día". Según esta visión, el territorio se entenderá como "mundo" (FUCSHICO, 1998).

Este "mundo" alude tanto a diversos espacios, sean habitados o no por los shipibo-konibo, como a la "relación de interdependencia" entre los seres que viven en dichos lugares. Cada ser ocupa su propio

espacio, pero ninguno puede existir independientemente de los demás seres o recursos (CILA, 2012).

El mundo de los shipibos es el espacio en el que coexisten plantas, animales, astros, casas, seres espirituales, entidades de otros espacios y curanderos, entre otros. En este sentido, los habitantes de las distintas comunidades coinciden en su visión: hablar del mundo es referirse a los seres que lo habitan. Desde esta perspectiva, los seres de diferentes espacios se encuentran y se vinculan en una unidad coherente desde su cosmovisión. De igual manera, la cosmovisión del pueblo sobre su espacio vital es cíclica y siempre está asociada al concepto de vivir bien o buen vivir. Además, es integradora, ya que establece una conexión entre las plantas, aves, animales, astros, seres espirituales, es decir, con todo lo que existe y está vinculado a su existencia (CILA, 2012; FAO, 2020).

En los mitos shipibos, se habla del *Jene nete*, o "mundo del agua", un espacio paralelo al mundo terrestre, habitado por seres como la gente del agua. Estos seres tienen caminos, casas, movilidad y acceso a alimentos y bebidas, lo que sugiere que la vida bajo el agua sigue un patrón similar a la vida fuera de ella. Ahora bien, aunque el término "mundo" se usa para referirse a *Jene nete*, se ha establecido una distinción semántica en castellano entre "mundo" y "espacios" o "submundos". Según esta interpretación, solo existe un "mundo" shipibo, denominado *Non nete* o "nuestro mundo", dentro del cual se encuentran otros espacios o submundos. Así, cuando se utiliza el término *nete* junto a otro espacio, como en *Jene nete* (el mundo del agua), se está haciendo referencia a un espacio específico dentro del *Non nete*, no a un mundo separado. Esta diferenciación semántica indica que *Jene nete* es un submundo dentro del gran mundo shipibo (CILA, 2012).

El espacio del agua es ampliamente conocido entre la población y se conversa frecuentemente sobre los seres que lo habitan, con quienes el pueblo shipibo-konibo mantienen un contacto continuo. Este saber ha sido transmitido por los meraya, y actualmente, los onanya continúan con esta tradición de enseñanza.

Dentro del *Jene nete*, existen varios seres, entre ellos el bufeo, conocido por su capacidad de transformarse en ser humano. Se cuentan muchas historias sobre la participación de los hombres bufeos en las festividades shipibas. Dependiendo de su función, los seres del agua tienen diferentes grados de importancia. El ser más importante es el *ronin*, o anaconda, vista como la madre del agua, encargada de velar por los peces y todos los seres que habitan en ese espacio. Otro ser de gran poder es el *akoro*, o "yacuruna", que también tiene un papel protector para los peces (CILA, 2012; FUCSHICO, 1998).

2. El agua en la cultura shipibo-konibo

En el Medio y Alto Ucayali, la diferencia entre los niveles más altos y bajos del río puede llegar a ser de hasta nueve metros en la mayoría de los años. No obstante, si el río Ucayali alcanza un aumento de diez metros, evento raro que ocurre una vez por década, se provocan daños importantes en las comunidades ribereñas, afectando incluso los platanales situados en las áreas más altas o restingas. Las inundaciones, que duran entre dos y tres semanas, provocan el marchitamiento y la muerte de los platanales, lo que deja a las comunidades sin recursos agrícolas por un periodo de largos meses. Al descender las aguas en abril o mayo, se siembran los "hijuelos" o retoños de plátano que se habían guardado en las viviendas, y los platanales empiezan a dar frutos nuevamente en junio-julio. Ante estos efectos, las comunidades encuentran formas de enfrentar la escasez de alimentos esenciales (Tournon, 1988, 2002).

El Ucayali se caracteriza por sus meandros, los cuales se transforman paulatinamente y cambian con el discurrir temporal. Según Lathrap (1968), el ciclo completo de estos meandros se estima en cerca de 500 años. A medida que el río corta sus meandros, se forman lagos, canales, bosques inundables y pantanos, creando un complejo laberinto acuático. El valle aluvial del Ucayali se ensancha conforme avanza de río arriba a río abajo. Por los laterales, el curso del río está restringido por las colinas de Contamana en el Bajo Ucayali y por las montañas de la Cordillera del Sira en el Alto Ucayali. En el Medio Ucayali, cerca de Pucallpa, la llanura aluvial se extiende

entre 95 y 150 km de largo, mientras que la cuenca aluvial activa tiene un ancho promedio de 25 km (Lathrap, 1968; Tournon, 2002).

Las variaciones en los niveles de agua entre la temporada de crecidas y la temporada baja oscilan entre nueve y diez metros, dependiendo del año. Mientras acontecen las inundaciones, el río puede expandirse a lo largo de decenas de kilómetros, cambiando completamente el entorno. Los seres vivos (plantas, animales y seres humanos) en estas zonas inundables se han adaptado a estos escenarios excepcionales. Por ejemplo, el ribereño configura y distribuye su espacio tomando en cuenta las inundaciones anuales del río. Sin embargo, en años de crecidas extraordinarias, como las que ocurren entre enero y abril, los platanales pueden ser arrasados, lo que genera una grave escasez de alimentos (Tournon, 2002).

Mientras dura la estación seca, se forman amplias playas que se enriquecen con los aluviones traídos por el Ucayali. Estas áreas cultivadas en el Bajo, Medio y Alto Ucayali, hasta llegar a Bolognesi, abarcan más de 700 km. El agricultor debe tener en cuenta los tiempos de emergencia al seleccionar los cultivos. Los cereales y legumbres deben completar sus ciclos biológicos, esto es, madurar los granos. A nivel local, el arroz y el frijol requieren cuatro meses para madurar, mientras que el chichayo y el maní necesitan tres meses. Para los cultivos tuberosos, se prefieren aquellos de crecimiento rápido. Algunas variedades de yuca pueden generar suficientes tubérculos en tres o cuatro meses. Incluso algunas plantas como la guayaba pueden soportar la inmersión (Tournon, 1988, 2002).

Por otro lado, las playas de los afluentes del Ucayali no se cultivan generalmente debido a las crecidas impredecibles, salvo en casos de plantas de ciclo muy corto como el maní. En cuanto a la clasificación del agua en el Ucayali, se establece una distinción entre las aguas lólicas y lénticas. Las aguas lólicas corresponden al cauce principal del Ucayali y sus afluentes secundarios, denominados en la región *tipishcas* o *sshate* y *ponyan* en shipibo-konibo. Estos canales, llamados *sacaritas*, enlazan el Ucayali con sus ramificaciones y los lagos de los meandros. Asimismo, los ríos que provienen de las

colinas y cordilleras son conocidas en la región como quebradas (Tournon, 2002).

Las aguas de la cuenca amazónica se dividen en tres tipos: aguas blancas, claras y negras. Alfred Russel Wallace (1992) fue el primero en distinguir estos tipos de agua:

«Los numerosos afluentes del Amazonas, muchos de ellos iguales a los mayores de Europa, difieren notablemente en el color de sus aguas, el tipo de vegetación en sus orillas y los animales que las habitan. Pueden dividirse en tres grupos: los de aguas blancas, los de aguas azules y los de aguas negras» (p. 281).

Actualmente, se mantienen las denominaciones de "aguas blancas" y "aguas negras", aunque "aguas azules" ha sido cambiada por "aguas claras". Los shipibo-konibo denominan las aguas blancas como *jene sera* o *jene pota*, las aguas claras como *jene besshnan*, y las "aguas negras" como *huíso jene* o *joshín jene* (Tournon, 2002).

Si bien las aguas blancas predominan en la cuenca del Ucayali, también hay presencia de aguas negras y claras. Los "aguajales", zonas bajas donde crecen las palmas de "aguaje" (*Mauritia flexuosa*), están relacionadas con aguas negras que se vierten al Ucayali. En cambio, las aguas claras se hallan en las quebradas que descienden de la Cordillera del Sira, la cual separa las cuencas de los ríos Ucayali y Pachitea, y tiene una altitud de 2200 msnm (Tournon, 2002).

Finalmente, cuando el Ucayali corta sus meandros, forma varios lagos, conocidos como cochas y grandes áreas bajas inundables llamadas tahuampas (*tasshba*), un término que proviene del quechua y es utilizado por los ribereños de habla castellana. Los lagos más jóvenes de los meandros están conectados al Ucayali, mientras que los más antiguos lo están durante las crecidas. Estos lagos tienen aguas más claras o más oscuras en verano, cuando quedan separados del río. En los dos últimos meses del año, con el aumento del nivel del agua, el Ucayali inunda las tahuampas y luego las cochas, lo que provoca que sus aguas se tornen turbias. Otros lagos, como Cashibococha cerca de Pucallpa e Imiriacocha se forman

por los diques creados por los afluentes (Tournon, 2002). Según Lathrap (1968): «los lagos resultantes del cierre y la inundación de los valles por las deposiciones del lecho del Ucayali son menos numerosos que los lagos de meandros, pero pueden alcanzar grandes extensiones» (p. 65).

Medios acuáticos y los procesos de inundación

En el curso del río Ucayali se encuentran riberas convexas, las cuales tienden a ser inundables, y riberas cóncavas que la gran parte de las veces no se inundan. El río desgasta por medio de la erosión las riberas cóncavas y deposita materiales aluviales en las riberas convexas (Tournon, 2002).

Los shipibo-konibo diferencian entre las "tierras altas" y las "comunidades altas", estas se refieren a los territorios y poblaciones que no se inundan, y las "tierras de bajial" (*tasshba*) y las "comunidades de bajial" (*tasshba jema*), que son los lugares y poblaciones que experimentan inundaciones (Tournon, 1988, 2002).

Betty Meggers (1976) clasificó los medios ribereños de los ríos de aguas blancas, que son ricos en recursos, y los medios interfluviales, que los poseen en menor cantidad y cuyos suelos son ácidos. La tipificación de tierras de bajial de los shipibo-konibo corresponde a la de medios ribereños de Meggers, mientras que la categoría de tierras de altura no tiene una correspondencia directa con sus clasificaciones. Las áreas que no se inundan, situadas en terrazas elevadas, pueden estar a orillas del Ucayali, pero sus suelos suelen ser interfluviales, con bajos contenidos de minerales y ácidos (Tournon, 2002).

Medios inundables

El ecosistema fluvial de la Amazonía destaca como de los más asombrosos del planeta, debido a su alta productividad biológica, su rica biodiversidad y las adaptaciones únicas de su fauna y flora. Esta última se favorece de las óptimas condiciones de luz, calor y humedad, que son características generales de la región amazónica.

En el valle del Ucayali, las amplias zonas bajas inundables tienen suelos aluviales muy fértiles, los cuales están enriquecidos por los minerales que las aguas blancas del Ucayali dejan durante la disminución del nivel del río (Tournon, 1988, 2002).

Estos ambientes son cruciales para el intercambio de energía y minerales entre los medios acuáticos y terrestres. Junk (1982) señala que:

«Un análisis de los factores ecológicos asociados con las planicies inundadas muestra que estos medios difieren en muchos aspectos de otros tipos de zonas húmedas. Las grandes variaciones del nivel del agua a lo largo del año provocan el paso periódico de la fase terrestre a la acuática y viceversa, lo que tiene consecuencias significativas tanto en los dominios abióticos como bióticos. Muchos organismos que habitan estos lugares tienen adaptaciones morfológicas, fisiológicas y etológicas para afrontar estas condiciones particulares. El ciclo de los nutrientes está fuertemente influenciado por el río, y los ciclos internos, junto con una importante transferencia de nutrientes entre las fases acuáticas y terrestres, especialmente a través de la vegetación herbácea terrestre y acuática, requieren atención especial. Por lo tanto, las planicies inundadas pueden considerarse sistemas intermedios entre los ríos (sistemas abiertos) y los lagos (sistemas cerrados)» (p. 286)

Estos espacios inundables son esenciales para los residentes del Ucayali. Las playas de arena, los barrizales, las terrazas más altas y las restingas —terrenos elevados cercanos a los ríos— son las zonas predominantes para la agricultura. Las viviendas y comunidades coexisten en estos espacios con los platanales (Tournon, 1988, 2002).

Además de las playas y restingas, se hallan las cochas (lagos creados por meandros) y las áreas pantanosas llamadas en la región

como tahuampas (*tassha*). Estas zonas, cubiertas por vegetación arbustiva o arbórea, son cruciales para el sustento de los peces durante las crecidas; asimismo, las tahuampas son ideales para el cultivo de maíz (Tournon, 2002).

3. La fauna acuática

La fauna acuática es fundamental para la alimentación y la vida de los shipibo-konibo, desempeñando un papel crucial desde la infancia, como lo reflejan los dibujos realizados por los niños. Desde temprana edad, los niños aprenden sobre la importancia de esta fauna, y todos los hombres adultos participan en actividades de pesca o caza de reptiles acuáticos.

Las tortugas acuáticas

En el valle del Ucayali habitan diversas especies de tortugas acuáticas. A continuación, se describen las principales:

- Charapa o *sshahue* (*Podocnemis expansa*, familia *Pelomedusidae*): Esta es la tortuga más grande de la región, alcanzando un metro de largo y un peso cercano a los cien kilos.
- Taricayas: Existen dos categorías nativas de taricayas, que son tortugas de tamaño menor comparadas con la charapa. Las especies son:
 - Cabori (posiblemente *Podocnemis cayennensis*, también conocida como *P. unifilis*).
 - Copitso (probablemente *Podocnemis sextuberculata*)
 - Mata mata: Esta tortuga tiene una apariencia muy singular y pertenece a la especie *Chelus fimbriata*, de la familia *Chelinae*. Es carnívora, se esconde en el fondo de tahuampas y quebradas, esperando a capturar a sus presas (Tournon, 2002).

Es diversa y variada la nomenclatura nombres nativos para las tortugas que aún necesitan ser identificados. Estos pueden corresponder a especies menos conocidas o a formas sexuales o

juveniles de las especies mencionadas. Algunos de los nombres utilizados son:

- *Bahua sshahue* (loro/charapa)
- *Caria piri*, macho de la taricaya.
- *Nesa*, especie de taricaya de aguajal.
- *Nosequen*, otro tipo de taricaya de aguajal.
- *Teparo, cu piso*, tortuguita acuática de cuello largo y que se encuentra en las quebradas (Tournon, 2002).

Los lagartos (*Crocodylidae*)

En la Amazonía peruana, los *Crocodylidae*, conocidos como caimanes o lagartos, incluyen tres especies principales:

- *Caiman sclerops*. Conocido como el lagarto blanco o *jossho cape* o *capeshin*. Los adultos de esta especie pueden medir alrededor de dos o tres metros. Son comunes en las aguas del Ucayali y sus afluentes.
- *Melanosuchus niger*. Este es el lagarto negro o *huiso cape*, que puede medir entre seis a siete metros de largo. Habita principalmente en los lagos. Esta especie fue objeto de una intensa caza por su valiosa piel, pero ahora está bajo protección y su exportación está prohibida. Actualmente, es posible encontrar individuos de gran tamaño que son un peligro debido a su agresividad y dimensiones.
- *Paleosuchus trigonntus*. Esta especie está presente en las quebradas de la región (Tournon, 2002).

Peces

La fauna ictiológica del Amazonas merece especial atención debido a la notable diversidad biológica y ecológica de los peces en la región, que constituye uno de los grupos vertebrados con mayor número de especies. El número total de especies de peces en toda la Amazonía es de aproximadamente 3 000, de las cuales 1 800 han sido descritas. Para poner esto en perspectiva, Europa occidental cuenta con solo unas sesenta especies (Tournon, 2002).

En el Perú, se han publicado listas de peces de agua dulce, tanto de la selva como de la costa y la sierra. En 1986, se incluyeron 736 especies, y en 1995 el número aumentó a 855. Se estima que aproximadamente el 85 % de estas especies provienen de la Amazonía.

El orden *Characiformes* y el *Siluriformes* son los que albergan la mayor cantidad de especies y, posiblemente, la más extensa biomasa, además que es importantes como fuente de alimentación. Ambas son especies propias de aguas dulces. En cuanto al orden *Perciformes*, predominante en especies marinas, en la Amazonía está representado por las familias *Cichlidae* y *Sciaenidae* (Tournon, 2002).

Adaptaciones de los peces en condiciones de hipoxia

Cuando el nivel del río baja, grandes cantidades de peces se agrupan en lagos de meandros o en tahuampas, áreas que a menudo quedan separadas del cauce principal. Sus aguas son generalmente pobres en oxígeno debido a la descomposición de la vegetación y la alta temperatura de las aguas lénticas. A diferencia de los climas templados, donde las estaciones frías y cálidas provocan la mezcla de las aguas superficiales con las más profundas, en las zonas tropicales este fenómeno no tiene lugar (Tournon, 2002).

Diversas especies de peces han evolucionado con adaptaciones notables para afrontar la hipoxia o baja disponibilidad de oxígeno. Estas incluyen alteraciones en el aparato digestivo, la boca, el estómago o el intestino, que se convierten en estructuras respiratorias. En estos casos, el tracto digestivo está revestido por un epitelio respiratorio con paredes delgadas y una densa red de vasos sanguíneos, funcionando de manera análoga a los bronquios humanos (Tournon, 1998).

Algunos peces cuentan con un sistema respiratorio dual: utilizan sus branquias cuando el oxígeno del agua es suficiente, pero en condiciones de hipoxia suben a la superficie para respirar. Este comportamiento es típico en familias como los *Synbranchidae*, *Callichthyidae* y *Loricariidae*. Los *Synbranchidae* pueden permanecer enterrados en el lodo durante la temporada seca, mientras que los

Callichthyidae y *Loricariidae* usan sus aletas para moverse fuera de los charcos y llegar a áreas con mejor oxigenación (Tournon, 2002).

Cuando enfrentan hipoxia, ciertas especies de peces, como las rayas (*Potamotrygon sp.*), suben hacia la superficie para aprovechar el agua con mayor contenido de oxígeno. Los peces de la familia *Characidae*, como *Brycon sp.* y *Colossoma macropomum*, se desplazan en la zona superficial y utilizan sus apéndices bucales para agitar el agua. En una especie de *Brycon*, estos apéndices son reversibles y solo aparecen en condiciones de bajo oxígeno. Asimismo, el *Osteoglossum bicirrhosum* cuenta con barbillas bajo su mandíbula inferior que cumplen una función análoga. Por su parte, el paiche, también llamado huame (*Arapaima gigas*), asciende a la superficie de los lagos emitiendo un sonido distintivo al respirar. De igual forma, el pez pulmón (*Lepidosiren paradoxa*) se oculta en el lodo cuando las aguas disminuyen, mostrando una notable adaptación a las fluctuaciones ambientales (Tournon, 2002).

Mejores épocas de pesca

Los pescadores de la región han identificado siete estaciones clave para la pesca a lo largo del río Ucayali:

- a. *Jenetian napa*: Traducido como "en pleno tiempo de lluvia", corresponde a la estación de lluvias, que generalmente va de enero a abril, y es conocida como el "invierno" de los ribereños.
- b. *Jene tsosinaitian*: Traducido como "la época de los charcos", esta estación de la merma se extiende de abril a mayo. Durante este periodo, se forman charcos de agua estancada tras la baja del nivel del río.
- c. *Mano picotaitian*: Literalmente "cuando el barro aparece", transcurre entre mayo y junio.
- d. *Matsi paquetian*: Significa "cuando descende el frío" y hace referencia a las corrientes frías conocidas como "los fríos de San Juan", los cuales se manifiestan típicamente a mitad de año.
- e. *Baritian napa*: Conocido como "en pleno tiempo de sol", temporada de aguas bajas que va desde finales de julio hasta setiembre. Es el "verano" de los ribereños.

- f. *Jene beaitian*: Traducido como "cuando vienen las aguas", esta estación tiene lugar en octubre y parte de noviembre.
- g. *Tahua baritian*: Literalmente "época de sol de las cañas bravas", ocurre en diciembre, el "verano del niño" de los ribereños. (Tournon, 2002)

La estación más favorable para la pesca es el verano (*baritian napa*), ya que, en este periodo, muchas especies de peces, como los zúngaros, bagres, saltones, carachamas), fasacos, shuyo, tucunaré y bujurqui, paiche y arahuana, se concentran en volúmenes de agua reducidos. La dificultad para alimentarse durante esta época, combinada con la concentración de los peces, facilita la pesca.

La temporada de lluvias o crecidas también favorece la pesca de unas treinta especies de peces. La época de la merma (*tsosinai jene*) ocupa el tercer lugar en cuanto a importancia. Durante este tiempo, el agua se retira del valle aluvial, formando detrás charcos o arcarishcas, los cuales disminuyen al evaporarse. Los pescadores localizan estos charcos siguiendo a las aves predatoras que vuelan sobre la zona. Muchas especies de peces, especialmente de las familias Loricariidae y Callichthyidae, quedan atrapadas en estos charcos, lo que facilita la captura de grandes cantidades. Para llevar a cabo la pesca colectiva, los pescadores se organizan y, en ocasiones, emplean un cilindro hecho de ramas y hojas (*taranti*), que ruedan por el barro para atrapar a los peces. Toda la familia participa en este proceso: los hombres espolean el cilindro, mientras que mujeres y niños se encargan de atrapar y recolectar los peces. Los hombres deben estar atentos, ya que anacondas y anguilas eléctricas pueden aparecer en el área. Durante este tiempo, se pescan especies como shirui, turushuqui, sardinas, palometa, boquichico y lisas (Tournon, 2002).

Las estaciones intermedias, como *mano picotaitian*, *matsi paquetian*, *jene beaitian* y *tahua baritian*, son consideradas menos favorables para la pesca. Aunque no se rechazan por completo, estas estaciones no se destacan tanto en comparación con otras. Esto se refleja en las respuestas sobre la "peor época para pescar", donde el invierno (*jenetian napa*) es mencionado como la menos favorable, con

62 especies de animales citadas. Sin embargo, esta estación resulta favorable para algunas especies como el sábalo, los boquichicos y las sardinas (Tournon, 1988, 2002).

Durante el primer mes del año se pesca el sábalo (*yapan ehua*, *Brycon sp.*, *Characidae*) en las tahuampas. Cuando el agua alcanza niveles elevados, los platanales a orillas del lago se marchitan. Durante este período, los pescadores se desplazan en canoas entre troncos y raíces, usando flechas para capturar sábalos. También pescan boquichicos (*boe*) en el río, particularmente cuando las aguas altas hacen que estos peces se agruparán con las lisas (*mossho batan*). Las sardinas (*sipan*) se atrapan en los lagos con flechas o anzuelos. Las estaciones *jene tsosinai* y *jenetian napa* son las más propicias para pescar los cahuara (*piro*) (Tournon, 2002).

Mejores lugares para pescar

- En el Ucayali;
- cochas o lagos de meandro;
- tahuampas;
- *taes*, los principales afluentes que discurren en la misma cuenca o los canales que comunican el Ucayali con las cochas;
- *huean*, afluentes menos importantes que los *tae*;
- *tsosín*, charcos de agua surgidos por la merma (Tournon, 2002).

4. Técnicas de pesca y vocabulario

Los shipibo-konibo utilizan diversas técnicas de pesca, las cuales han sido ampliamente documentadas por etnógrafos. En particular, Tessmann (1928) hizo una detallada descripción de los equipos para pesca y el vocabulario originario, de gran precisión. Este registro permite comparar las prácticas actuales con las del pasado y estudiar la evolución de los métodos y herramientas de pesca en las últimas siete décadas (Tournon, 2002).

Cabe resaltar que el idioma shipibo-konibo no dispone de un verbo único para traducir "pescar". El verbo *yomerati* abarca tanto la pesca como la caza, de manera análoga al verbo *mitayar* en el español

regional. En lugar de un solo verbo, se utilizan distintas palabras para describir las diferentes técnicas de pesca (Tournon, 2002). A saber:

- *Mishquiti*. Pescar con la ayuda de anzuelos.
- *Tsacati*. Capturar peces utilizando armas de lanzamiento como flechas, lanzas o arpones.
- *Ricanti*. Realizar pesca con red.

Aparte de estos métodos, también se emplean venenos, trampas, hasta técnicas sin herramientas ni armas, como la pesca manual (Tournon, 2002).

Pesca con anzuelos

Los anzuelos fueron utilizados por los pueblos de la costa peruana hace miles de años. Gracias a los intercambios comerciales interregionales en el Perú, resulta factible que los anzuelos se fabricaran utilizando huesos o materiales vegetales como espinas y maderas duras antes de que los metales llegaran a la Amazonía. Con el arribo de los europeos, los anzuelos de acero comenzaron a utilizarse en el Ucayali, y hoy en día se compran en las ciudades, junto con hilos de nylon y alambres, que son esenciales para resistir los dientes de peces como las pañas y gamitanas. Incluso los grupos más remotos de la Amazonía, como los achuar del Ecuador, también emplean anzuelos metálicos. Los shipibo-konibo emplean anzuelos para capturar diversas especies de peces, como *Siluriformes*, *Characiformes*, *Perciformes* y tortugas. Para cebar los anzuelos, utilizan diferentes tipos de frutas, especialmente aquellas pertenecientes a las familias *Meliaceae*, *Moraceae*, *Nyctaginaceae* y *Sapotaceae*, que son eficaces para atraer especies como las lisas, palmometas y sardinas, que son parte de los *Characiformes* (Tournon, 2002).

Pesca con armas móviles

Los instrumentos utilizados para pescar en el Ucayali son diversos, incluyendo flechas, lanzas y arpones. G. Tessmann (1928) ofreció una descripción detallada de estas armas, lo que constituye una valiosa referencia etnográfica que permite observar la evolución

de estos instrumentos en los últimos setenta años. A continuación, se describen las distintas armas de pesca, desde las más ligeras hasta las más pesadas o elaboradas.

- *Pía*: flecha que se lanza a mano o con arco dependiendo de la distancia. Se emplea sobre todo para capturar peces pequeños como el boquichico, carachama y tucunaré. La fabricación de estas flechas ha permanecido igual desde las observaciones de Tessmann (1928). El asta se obtiene de la parte superior de la cañabrava, lo que la hace ligera y recta. Las puntas son elaboradas con cortezas de palmeras como el pijuayo (*Bactris gassípaes*), pona (*Iriarteia sp.*) o bambú. Las flechas se lanzan a mano para pescar en aguas blancas y turbias, donde solo se pueden ver las perturbaciones causadas por los peces, y con arco en aguas más claras, donde los peces son visibles.
- *Canotí*: El arco empleado para la pesca se fabrica con estípites de palmeras como el pijuayo, pona o huasai (*Euterpe edulis*). La cuerda (*risbi*) se elabora a partir de la corteza de un árbol cético, shinri (*Cecropia ficifolia*), o bien de nylon en tiempos recientes. Este tipo de arco se emplea para pescar en canales de agua blanca, especialmente en el Alto Ucayali, donde los pescadores disparan flechas hacia las aguas turbulentas sin poder ver los peces.
- *Rayachopa*: Se emplea una lanza de 1 a 1.5 m, elaborada de cañabrava para capturar peces más grandes como el coyaparo, main, payari y tsisman.
- *Sesniya*: Este utensilio, señalado por Tessmann (1998), es una flecha o lanza de dos o tres puntas, hecha con el estípite de la palmera y se emplea para pescar el boquichico.
- *Maúdzo*: Descrito por Tessmann (1998) como una lanza con siete puntas hechas del estípite de palmera, se conoce también como mabocho. De 1.5 metros de largo, tiene puntas metálicas, usadas para pescar peces de tamaño mediano como boe, coya, maque, y otros. En la actualidad, las puntas de madera de palmera se han reemplazado por puntas metálicas.
- *Ipoañi*: Esta lanza de 2 o 3 metros de largo se utiliza para pescar peces grandes como el *Siluriformes* (incluyendo ípo ehua,

banhuin, y piro) y las rayas (ihui). Está hecha generalmente de espintana o *ipoati jihui*.

- *Tsacati*. Este término tiene dos significados. En primer lugar, refiere la acción de pescar peces pequeños o medianos con un arpón. En segundo lugar, designa un tipo de lanza con asta de isana y una punta que se suelta con un fierro de dos alas. Se utiliza especialmente para pescar tortugas acuáticas (como charapa y taricayas) y peces grandes como la gamitana.
- *Wurapóko*. Descrito por G. Tessmann (1998), Este arpón se compone de tres partes: un asta de madera, una pieza pequeña de madera y una punta metálica con púas, que se ensamblan con una cuerda de algodón. El wurapóko se empleaba para pescar el paiche y otros peces grandes, y es conocido como el término antiguo para el chicaro.
- *Chicaro*. Este arpón se compone de tres partes: un asta de madera robusta de aproximadamente tres metros, una punta metálica con dos púas, y un flotador hecho de madera de balsa o *mosshó* (*Ochroma pyramidale*). Al clavarse en el pez, la punta se desprende, y el flotador ayuda a localizarlo y recuperarlo. El chicaro se utiliza para pescar paiche, vaca marina, lagartos y grandes peces de las familias Pimelodidae y Characidae, y se considera la herramienta de pesca más preciada. Aunque el wurapóko y el chicaro tienen una estructura similar, el chicaro moderno tiene un flotador independiente, lo que facilita su fabricación, aunque también puede generar problemas si la cuerda se enreda (Tournon, 2002).

Pesca del paiche

La pesca del paiche (*Arapaima gigas*) es una actividad arriesgada pero rentable, ya que el paiche se comercializa bien en Pucallpa. Es practicada por especialistas llamados huamemís o paicheros. Esta pesca se asemeja más a una caza, similar a la de los cetáceos. El pescador se lanza solo en una canoa pequeña de 3-4 metros, con su chicaro preparado. El paiche aparece en la superficie para respirar, y el pescador debe prever dónde aparecerá a continuación. Después de lanzar el arpón, el paiche huye, lo que puede

volcar la canoa. A veces, el paiche protege a su cría, lo que lo convierte en un pez excepcionalmente agresivo. Esta actividad está rodeada de creencias y rituales, como el sobado de la canoa con jison nonti lmaste (*Oxycaryum cubense*) antes de salir a pescar (Tournon, 2002).

Redes

En las comunidades ribereñas shipibo-konibo se utilizan principalmente dos tipos de redes para la pesca:

- *Ani rica*: Es la red trampera, captura a los peces atrapándolos por las agallas o por sus bigotes. Su tamaño oscila de los cincuenta a los cien metros de largo y de los veinte a treinta de alto. Normalmente se coloca en los lagos, a profundidades de entre 2 y 5 metros.
- *Masshco rica*: Es la tarrafa, una red de tamaño reducido que se sujeta por un lado con una cuerda, mientras que del otro se mantiene con un peso de piedras o plomos. Al ser lanzada al aire, la red se abre en forma cónica, con diámetro y altura cercanos a los cinco metros. Su utilización ha aumentado en las comunidades. (Tournon, 2002).

Redes en la antigüedad

No hay evidencia clara sobre el uso de redes en tiempos antiguos en el Ucayali. Los franciscanos mencionan anzuelos y arpones, mas no aluden a las redes. En sus relatos, destacan la destreza de los pescadores al utilizar anzuelos y arpones: "Se fabrican sus cuerdas y sogas para la pesca, en la que emplean anzuelos y arpones que tiran con tal destreza, que raro es el pez que se les escapa" (Amich, 1988, p. 250).

Trampas utilizadas en la pesca

- Trampa tapasho: son construcciones elaboradas a base de cañas o ramas dispuestas verticalmente, separadas por tres p cinco centímetros, y atadas con soguillas de tamshi. Se colocan a lo largo de los canales y son útiles para capturar peces que siguen las corrientes de agua que fluyen del Ucayali hacia las

cochas y tahuampas, o viceversa, durante las épocas de crecida y bajante.

- Trampa pari: Esta trampa se usa para capturar al paiche (*Arapaima gigas*). El pescador se posiciona cuidadosamente sobre una plataforma de palizada y emplea un arpón para atrapar al pez. Este método está principalmente destinado a la captura de grandes especies como el paiche (Tournon, 2002).

Ictiocidios (pesca con venenos)

En la pesca también se emplean venenos o ictiocidios, los cuales provienen de diversas especies de plantas como el barbasco, huarahuasco, huaca, marash, y catahua. Es especialmente común en áreas de agua más pequeña, como cochitas, quebradas y canales. Este método es más utilizado en las regiones interfluviales, donde los cuerpos de agua son más pequeños y controlables (Tournon, 2002).

Pesca en charcos

En algunas ocasiones, la mano es el único instrumento utilizado para pescar. La merma de los niveles de agua en las cochas crea lo que los pescadores llaman *acarishca* o "corral de peces", y ofrece oportunidades para recoger peces atrapados en el lodo o que intentan escapar hacia los ríos. Los peces que se encuentran en estos charcos, principalmente de las familias *Loricariidae*, *Callichthyidae* y *Erythrinidae*, se pueden atrapar con las manos o picar con el arpón *ípoatí*. Este tipo de pesca suele ser colectiva y se conoce como una pesca "milagrosa".

Aunque la pesca en los charcos puede ser exitosa, también conlleva riesgos. Los predadores, como el neron (*Synbranchus marmoratus*), el huame rano (*Lepidosiren paradoxa*), la anguila eléctrica (*Gymnotidae*), y especialmente la anaconda (*ronon ehua*), también se ocultan en estos charcos. Estos animales pueden sobrevivir en el lodo o bajo plantas acuáticas durante la merma, lo que representa un peligro para los pescadores que buscan recolectar peces (Tournon, 1988).

Técnicas para llamar a los peces

Los pescadores shipibo-konibo emplean una serie de métodos para atraer a los peces, los cuales implican sonidos y movimientos en el agua. A continuación, describiremos algunas de estas técnicas:

- Golpear el agua con el remo: Es una práctica común ver a los pescadores golpear el agua con el remo para atraer a las pirañas (*jatsan ath*). Este tipo de llamado puede ser utilizado para otras especies de peces.
- Hacer ruido con el anzuelo: Mientras se está en una canoa en aguas profundas, se puede hacer ruido con la barandilla del anzuelo para atraer peces como pirañas, zúngaros y sábalo. Además, se puede golpear el agua con las manos para pescar corvinas, motas y manitoas.
- Llamado con un beso: Cuando el pescador se encuentra sobre un gramalote o guamas, en aguas poco profundas, se puede hacer un beso cerrado con los dientes y mover la lengua para llamar a los peces. Este método atrae especies como acarahuasu, bujurqui, añasshu y huasaco
- Silbidos suaves: En algunas ocasiones, estando en un arbusto a 2 o 4 metros de altura, el pescador emite un silbido suave, similar a un canto triste, que es transmitido a través del agua. Este sonido atrae a peces como tucunaré, sábalo, acarahuasu, arahuana, boquichico y hasta tortugas taricaya.

El silbido del pescador tiene un efecto atractivo en los peces, quienes se agrupan alrededor del pescador después de escuchar el llamado. Según el relato, los *payaris* (arahuana) son los primeros en responder al sonido, comunicándose entre ellos, lo que provoca que se reúnan en grandes cantidades, facilitando su captura.

El pescador utiliza este silbido para atraer a otras especies como el tucunaré y el acarahuasu, y una vez que se ha capturado una cantidad suficiente, los peces dejan de responder y se retiran a otros lugares (Tournon, 2002).

Conservación del pescado

Los peces se conservan mediante ahumado o salazón. Para consumo diario o durante viajes, los pescados se someten a un ahumado rápido, lo que permite que duren algunos días. Específicamente, las carachamas se ahuman para ser llevadas en los viajes. En cambio, las tortugas acuáticas se salan, pero no se ahuman.

Para los peces de alto valor comercial, como el paiche y la vaca marina, se aplica un proceso de salazón y secado al sol, lo cual permite que el pescado se conserve durante más tiempo, especialmente en el verano (Tournon, 1988, 2002).

5. Los seres del agua

Bufeo o delfín (*coshoshca*)

El bufeo, también conocido como delfín (*coshoshca*), es considerado el superpredador en el mundo acuático. Este ser tiene una gran capacidad para transformarse en humano, lo que le otorga poderes de seducción, además de asociarse con prácticas de brujería que pueden ser peligrosas (Tournon y Reategui, 1988). Según la tradición shipibo-konibo, los brujos humanos emplean espigas de chonta o pequeñas plumas como viroles, los cuales pueden ser retirados por otros brujos o chamanes, llamados *yobe* u *onanya* y *meraya*. De forma similar, se cree que los bufeos emplean los caneros, unos peces parásitos que causan hemorragias al penetrar en los orificios naturales de otros vertebrados, como viroles. Estos peces incluyen especies como *Urinophilus erythrurus*, *Vandellia plazaii* y otras del género *Trichomycteridae*.

Un relato del P. Alcántara (1899-1900) ilustra el choque entre dos concepciones del mundo. El sacerdote intentó convencer a los indígenas de pescar bufeos para extraer su aceite, utilizado en el alumbramiento, pero fracasó en su intento. Los indígenas temen que matar al bufeo impida la pesca de la vaca marina, ya que creen que existe una interdicción en torno a estos animales. A pesar de los intentos del Padre, la tradición persiste entre los shipibo-konibo,

mientras que los pescadores mestizos matan a los bufeos cuando se meten en las redes (Alcántara, 1899-1900).

Además de su fama como superpredador, los bufeos son conocidos por su capacidad de inseminar a las mujeres a distancia mientras se bañan, lo que da lugar al nacimiento de niños de piel muy blanca. El Padre Alcántara relata un caso en el que bautizó a un niño rubio de una mujer infiel, cuya apariencia se consideraba un signo de que los bufeos eran responsables de su concepción. Este fenómeno fue interpretado como una creencia popular que reflejaba la desconfianza hacia los extranjeros (Alcántara, 1899-1900). Los indígenas de la región se refieren a estos niños como *coshoshca yoshin baquebo*, o "niños del espíritu del bufeo". Según la interpretación de U. Reátegui (1983), esta creencia está relacionada con el temor de los nativos hacia los forasteros, aunque también se encuentra vinculada a mitos más antiguos.

Resulta interesante las palabras de Clara Cárdenas al respecto:

«Con el nombre nativo de *cushushca* se conoce a los delfines de río, los cuales se cree pueden convertirse en humanos. Existe la creencia de que estos mamíferos, conocidos también con el nombre de bufeo cuando son machos se roban a las mujeres atraídos por su sangre menstrual y los bufeos hembras roban a los hombres. Existen dos clases de bufeos, los grisáceos y los colorados, de estos últimos afirman que se convierten en gringo, quien enamora a una mujer y la deja embarazada, naciendo luego seres deformados, así explican los nacimientos de niños contrahechos y así explican en San Pablo de Sinuya (bajo Ucayali) el nacimiento de un albino» (p. 138)

Las creencias sobre el bufeo son comunes entre los habitantes ribereños de la región amazónica, tanto entre los pueblos originarios como los mestizos del Perú y los "caboclos" de Brasil. Según estas creencias, el delfín, o bufeo, tiene la capacidad de cautivar a las

mujeres de las comunidades ribereñas y de ser el padre de niños cuya identidad paterna se desconoce. Se cuenta que, en las primeras horas de la noche, el delfín se transforma en un joven apuesto, de piel blanca, alto, fuerte, hábil para bailar y gran bebedor. Este joven asiste a celebraciones y encuentros, siempre cumpliendo con las citas que promete. Al llegar el amanecer, se sumerge nuevamente en el agua y regresa a su forma de delfín.

Las nutrias

En la Amazonía, existen dos especies de nutrias: la más grande, conocida como *Pteronura brasiliensis* o "lobo", y la más pequeña, *Lutra longicaulis*, denominada "bonsin".

La *Pteronura brasiliensis*, que puede alcanzar los dos metros de largo, es un animal de gran poder y se le asocia como animal brujo (Tournon, 1990). Su imponente tamaño y sus gritos característicos han generado historias sobre su capacidad para transformarse en humano (Tournon, 2002). Además, se le considera un ser seductor, pero en sueños.

Anaconda, *ronon ehua*

En las creencias de los pueblos ribereños, se considera que las anacondas (*Eunectes murinus*, Boídeae) o *ronon ehua* poseen un poder similar al de los lobos y pueden influir en las personas. Se cree que la anaconda tiene la capacidad de embrujar a las mujeres, especialmente cuando se bañan en el agua durante su flujo menstrual (CILA, 2012).

Por ejemplo, Tournon (2002) relata un caso en el que una mujer de 51 años fue víctima de un "embrujo" de la anaconda. Según la historia, la anaconda la "viroteó" (empleó su poder para causar daño) después de que la mujer matara una huangana en la orilla del agua. La mujer sufrió dolores en el cuerpo, cabeza y panza, y experimentó hemorragias. Los médicos vincularon sus síntomas con la menopausia, pero un *onanya* diagnosticó que el malestar provenía de un embrujo causado por la anaconda. La mujer había soñado con una hemorragia y también había tomado la planta conocida como piri piri.

Otro caso resulta bastante esclarecedor. Un hombre de 38 años se enfermó después de comer algo asociado con la anaconda. Este también tuvo un sueño relacionado con un barranco que lo cubría, lo que podría interpretarse como un sueño de "hundimiento", similar a la forma en que la anaconda mata a sus presas por constricción y ahogamiento (Tournon, 2002).

Así pues, los animales que en la región son vistos como "brujos" suelen compartir rasgos propios de depredadores, tanto en hábitats acuáticos como terrestres. No obstante, de acuerdo con los especialistas, especies como los buefos y las nutrias no representan un riesgo para los seres humanos. (García-Rivero, 1993; Tournon, 2002).

6. El mundo acuático como transposición del terrestre

En el vasto mundo acuático de la Amazonía, existe una rica fauna de espíritus acuáticos, entre los que se destaca el *ronin* y sus diversas manifestaciones. El *aníronin*, por ejemplo, es omnipresente, rodea con su inmenso cuerpo todo el disco terrestre. Este espíritu acuático, en sus múltiples formas, ocupa un lugar central en las creencias de los pueblos ribereños (Tournon, 2002).

Los chamanes *meraya*, en sus sesiones con ayahuasca, tienen la capacidad de comunicarse con los *chaí coní* o *ínín joníbo* (literalmente "cuñados/perfumados/personas"), seres acuáticos que viven en una dimensión paralela a la de los humanos terrestres. Estos seres acuáticos, conocidos también como yacuruna entre los mestizos, pueden habitar bajo el agua y, a través de su comunicación con los *meraya*, enseñan secretos como los de la pesca, los cantos y proporcionan conocimiento sobre los espíritus, tanto del bosque como del agua (Cárdenas, 1989).

Cada elemento del entorno terrestre tiene su contraparte acuática en este sistema de creencias. Así, por ejemplo, la cintura corresponde a la boa negra; el asiento a la tortuga charapa; la gorra a la raya; la hamaca a la boa amarilla; el zapato a la carachama; la

canoa al lagarto; el bote al yacuruna; el perro doméstico a la nutria bonsín; el perro guardián a la nutria neíno; el mensajero al ave chícua; los perfumes al piri piri; el peine al pez palometa; el papel de baño a la corteza de capirona; la almohada a la tortuga motelo, y el remo a la raya o ihuin (Tournon, 2002).

Este sistema simbólico y espiritual refleja la profunda conexión entre los habitantes de la región amazónica y el mundo acuático que los rodea, fusionando lo natural con lo espiritual, en una relación que trasciende lo físico y lo terrenal (CILA, 2012).

Los animales que enferman sin ser comidos

El ronin, la yacumamo o boa gigante mítica, es un ser que no debe ser comido, pero cuya presencia puede causar enfermedades cuando entra en los sueños de los shipibo-konibo. De acuerdo con Tournon y Reátegui (1988), otros animales que no deben ser cazados ni consumidos incluyen el *ochiti* (perro), el bufeo, el *cape* (lagarto), y el *neíno* (nutria), todos considerados portadores de poderes espirituales similares a los de los hombres. Estos animales son vistos como poseedores de espíritus *caya* y, por tanto, se asocian con la misma capacidad de hechicería que los brujos, conocidos como *yobe*. Además de estos animales, los carnívoros más pequeños como las ratas y los ratones también caen bajo estas creencias. Curiosamente, los shipibo-konibo no comían lagartos hasta hace pocos años, práctica que sí era común entre los mestizos ribereños.

Los misioneros intentaron, sin éxito, que los nativos cazaran bufeos para obtener su grasa y utilizarla para la iluminación, pero este acto contradecía la creencia que los habitantes locales tienen sobre estos animales. En la tradición, se evita todo contacto o acercamiento con la nutria y, de la misma manera, con el bufeo. En contraste, los tigres no están sujetos a estas estrictas interdicciones y, de hecho, se cazan; además, existen plantas como el *ino pabiqui* que facilitan su captura (García-Rivero, 1993; FUCSHICO, 1998).

Los bufeos, nutrias, anacondas y tigres son considerados seres con espíritus equivalentes a los de los humanos, con poderes similares a los de los brujos. En las respuestas de la comunidad, el

yotoa (hechizo) causado por estos animales se considera muy peligroso, y las víctimas de estos embrujos buscan la ayuda de los *onanya* o *meraya* (Cárdenas, 1989).

En la cosmovisión de los shipibo-konibo, el agua, representada por la madre del agua, desempeña un papel crucial al mantener el nivel del río para evitar que se seque. Además, el agua es considerada una fuente de poder, y se debe tener especial cuidado al navegar por el río, ya que está habitada por seres con los que los shipibo-konibo mantienen una relación constante y respetuosa. Esta interrelación con los seres acuáticos es fundamental, ya que la pesca es una de sus principales actividades, y el respeto hacia estos seres, como el lobo de río, es esencial. De no existir este respeto, podrían surgir consecuencias negativas, como enfermedades.

Por otra parte, el concepto de lo "real" para los shipibo-konibo no se separa en categorías como "real" y "no real" según la visión occidental. Para ellos, todo existe y tiene vida, lo que refleja una cosmovisión integral. En su vida cotidiana, el espacio del agua o *Jene*, es vital, ya que todo en la organización social y en su subsistencia gira en torno al río. La ubicación de las viviendas, río arriba o río abajo, está determinada por la cercanía a los recursos acuáticos, en especial los peces, que son fundamentales en su alimentación.

Además, el río también es un lugar de socialización, donde tanto hombres como mujeres realizan sus actividades, como lavar ropa, bañarse o pescar, prácticas que están impregnadas en sus mitos. Para los shipibo-konibo, el agua está profundamente conectada con la tierra, pues debajo del agua hay tierra, y debajo de la tierra, agua.

Este espacio acuático no solo es una fuente de recursos, sino que está protegido mediante prácticas que siguen la cosmovisión de los shipibo-konibo. Estas prácticas de conservación están relacionadas con los espacios sagrados y garantizan un uso responsable y respetuoso del río, asegurando su supervivencia y el equilibrio de su entorno.

Espacios sagrados

En la cosmovisión shipibo, los espacios sagrados son aquellos donde habitan seres poderosos como la madre del agua, el *ronin* (anaconda), y el *akoro* (yacuruna). Estos lugares son considerados muy respetables y temidos, por lo que los shipibo-konibo evitan asentarse cerca de ellos. Aunque, como pescadores, reconocen su cercanía al agua, estos espacios siguen formando parte integral de su mundo, pero deben ser respetados y no intervenidos.

Uno de estos espacios sagrados son las cochas vírgenes, áreas de abundante vida acuática donde los seres como el *ronin* y el *akoro* protegen a los peces. Los shipibo-konibo no pescan en estas cochas, ya que hacerlo puede poner en peligro sus vidas. El *ronin*, considerado un ser extremadamente poderoso, puede "tragar" a quienes se acercan demasiado a estas aguas sagradas. Para advertir de su presencia, el *ronin* genera ruidos fuertes y remolinos en el agua, causando temor a los pescadores que intentan acercarse.

Estas cochas no deben ser vistas como lugares abandonados, sino como centros de reproducción. El hecho de que los shipibo-konibo no pesquen en ellas está relacionado con el respeto al ciclo de vida de los peces, que se reproducen allí antes de salir hacia el río y las quebradas para alimentar a la comunidad. De este modo, las cochas vírgenes juegan un papel vital en el abastecimiento de peces, y su conservación es esencial para la subsistencia de los shipibo-konibo.

En cuanto a la agua, los shipibo-konibo tienen dos términos para describirla: *jene* y *ompax*. El término *jene* tiene un valor simbólico y se refiere a todo lo que contiene vida, como el río, las cochas, las quebradas, y otros cuerpos de agua en movimiento. Por otro lado, *ompax* se refiere al agua estancada o la que proviene de pozos artesanos, como la obtenida en zonas urbanas. La principal diferencia es que *jene* tiene vida propia, mientras que *ompax* no. Solo el *jene* es considerado un espacio del mundo, siendo un componente vital en su cosmovisión.

7. El agua en la cultura shipibo-konibo. Importancia

La relación entre el agua y los pueblos originarios de la Amazonía peruana trasciende lo funcional. Para los shipibo-konibo, el agua es el alma del universo y el sustento de la vida. No se limita a ser un recurso natural, sino que forma parte de un entramado cósmico que conecta a todos los seres, desde los humanos hasta los espíritus del agua. Este ensayo explora cómo los shipibo-konibo conciben el agua como elemento central de su cosmovisión, una fuente vital que combina espiritualidad, sustento y equilibrio ecológico.

En la cosmovisión shipibo-konibo, el agua, conocida como *jene*, no solo es una sustancia que fluye, sino un espacio vivo y vibrante. Dentro del *Jene Nete* (mundo del agua), coexisten peces, plantas y entidades espirituales, todos conectados en un ciclo de interdependencia. Este espacio no se limita al plano físico; es un submundo espiritual habitado por seres protectores como la madre del agua (*ronin*) y los *yacuruna*, quienes cuidan y regulan la vida acuática. Las *cochas vírgenes*, por ejemplo, son consideradas santuarios donde los peces se reproducen, y pescar en ellas es una transgresión a las normas espirituales y ecológicas que podrían traer consecuencias graves para la comunidad.

El agua es también la base de la subsistencia para los shipibo-konibo, especialmente a través de la pesca y la agricultura. Las variaciones estacionales del río Ucayali, que a veces alcanza hasta diez metros de crecida, moldean la vida de estas comunidades. Durante las inundaciones, las tierras fértiles se renuevan, permitiendo la siembra de plátanos, maíz y yuca. Al mismo tiempo, las aguas ofrecen un ecosistema diverso de peces, esenciales para la dieta local. Sin embargo, esta relación con el agua no es simplemente extractiva; los shipibo-konibo se aseguran de respetar los ciclos naturales, pescando en tiempos específicos y preservando áreas sagradas donde la vida acuática prospera.

Para los shipibo-konibo, el agua es mucho más que un recurso material; es un símbolo de la vida interconectada. Según su cosmovisión, el agua no tiene fin, y su flujo constante asegura el equilibrio entre la tierra, los humanos y los seres espirituales. Este entendimiento se refleja en prácticas que promueven el respeto hacia el río y sus habitantes, desde rituales chamánicos hasta restricciones en la pesca. Además, el agua es un espacio de socialización y transmisión de saberes, donde las comunidades se encuentran para compartir y aprender.

El agua, en la cosmovisión shipibo-konibo, no es solo un elemento indispensable para la vida física, sino también un eje espiritual y cultural. Su flujo simboliza la conexión entre los mundos material y espiritual, y su manejo sostenible asegura la continuidad de los ciclos naturales y culturales. En un mundo donde la crisis hídrica amenaza la existencia de muchos ecosistemas, los shipibo-konibo nos ofrecen una visión profunda sobre la importancia de respetar y preservar el agua como fundamento de la vida y el equilibrio.

Industrias extractivas y megraproyectos

Con el arribo de los colonos y la consolidación de haciendas en la región, los pueblos indígenas sufrieron una mayor pérdida de sus tierras ancestrales y vieron restringido el acceso a los recursos esenciales. Esta realidad afectó gravemente sus modos de vida, la economía de subsistencia. Ello los impulsó a unirse para exigir el reconocimiento legal de sus territorios. De esta necesidad surgieron las primeras organizaciones indígenas, como las de los aguarunas (awajún), yáneshas, asháninkas y shipibos. Estas comunidades optaron por una nueva forma de resistencia, distinta de las revueltas armadas que habían predominado como respuesta a la colonización (Benavides, 2010; Chirif y García-Hierro, 2007).

Gracias a la presión ejercida por las comunidades indígenas, sumada al apoyo de antropólogos familiarizados con su realidad y a la disposición política del gobierno de Juan Velasco Alvarado, en 1974 se aprobó la Ley de Comunidades Nativas como parte de la reforma agraria. Esta legislación marcó el comienzo del proceso de titulación de tierras comunales y también introdujo una nueva forma de representación indígena ante el Estado. Al otorgar personería jurídica a las comunidades, la ley reconoció oficialmente a sus dirigentes elegidos en asambleas, fortaleciendo así su capacidad de gestión y participación (Benavides, 2010; Chirif, 2024).

Este proceso dio lugar al surgimiento de líderes indígenas que, con el respaldo de antropólogos y la colaboración de organismos internacionales, lograron establecer en 1980 la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep). Esta entidad reunió a las federaciones de pueblos indígenas previamente mencionadas y se centró en impulsar la formación de nuevas federaciones en regiones aún desorganizadas. Su propósito principal fue siempre garantizar la titulación y la protección de los territorios indígenas, consolidando así la defensa de sus derechos colectivos (Chirif, 2024).

Más adelante, en 1987 se fundó la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (Conap), en un contexto marcado por rivalidades entre ambas organizaciones. Aidesep cuenta con 56 federaciones afiliadas, mientras que Conap también agrupa a un número notable de organizaciones. La primera ha centrado sus esfuerzos en la defensa de los derechos territoriales y culturales de los pueblos indígenas, mientras que la segunda ha orientado sus acciones hacia la colaboración con políticas estatales y sectores empresariales. A pesar de sus diferencias, han trabajado juntas en momentos cruciales, como en 2009, cuando unieron fuerzas durante las protestas indígenas y participaron en la Mesa de Diálogo con el gobierno tras los trágicos eventos de Bagua (Benavides, 2010).

Así pues, los impactos ambientales en la Amazonía peruana están profundamente entrelazados con las luchas sociales de los pueblos indígenas por la defensa de sus territorios y su modo de vida. La presión ejercida por las comunidades frente a la colonización y la explotación de recursos ha llevado al surgimiento de movimientos organizativos que, a lo largo de los años, han logrado avances significativos en la titulación de tierras y en la visibilidad de los derechos indígenas. Sin embargo, estos logros se ven empañados por los constantes desafíos ambientales derivados de la extracción de recursos naturales, que afectan tanto al ecosistema como a la salud y bienestar de las comunidades. La colaboración entre organizaciones indígenas y la intervención del Estado, junto con la influencia de actores internacionales, han sido claves para enfrentar estos desafíos, aunque la sostenibilidad de sus territorios aún depende de un equilibrio entre el desarrollo económico y la protección ambiental.

1. Ecología, política y cultura como dimensiones del agua

Desde una perspectiva antropológica, el agua trasciende su papel como simple recurso, convirtiéndose en un vínculo esencial entre distintos ámbitos de la vida social, a través de su valoración, manejo y las reglas que regulan su uso. Su capacidad para entrelazar diversas esferas la posiciona como un fenómeno social integral,

cuyas características físicas se ven influenciadas por su conexión con el cuerpo humano, el entorno natural y las estructuras sociales creadas por la comunidad. (Orlove y Caton, 2010). Esto resulta fundamental, ya que el agua atraviesa y permea casi todos los aspectos de la vida social, tanto en contextos urbanos como rurales (Grados-Bueno y Pacheco-Riquelme, 2016; Swyngedouw, 2006).

La naturaleza interconectada del agua permite interpretar su ciclo como un ciclo hidrosocial, donde los elementos físicos, sociales, económicos, políticos y culturales se entrelazan de manera inseparable. Este ciclo se fundamenta en diferentes formas de valorar el agua, las cuales varían según el contexto y las estructuras sociales específicas. En las comunidades amazónicas, las representaciones sociales del agua destacan la relevancia del sistema fluvial en sus actividades cotidianas y en su subsistencia. El agua es percibida como un "elemento vital" que trasciende su función en la higiene y el transporte, al ser también una fuente indispensable de recursos, lo que la vincula estrechamente al "entorno social" y permite replantear el ciclo hidrológico desde una visión cultural (Arrieta, 2010; Swyngedouw, 2006).

Las concepciones simbólicas y culturales del agua, particularmente en el ámbito mítico, experimentan modificaciones debido a elementos como la formalización de títulos de propiedad, la valoración económica atribuida por las compañías petroleras en sus acuerdos con las comunidades locales y los cambios derivados de la urbanización. Así, el agua puede entenderse tanto como un insumo para la producción como un derecho humano primordial. Además, su valor puede ser tanto positivo —en términos de supervivencia, higiene, placer— como negativo —en relación con inundaciones, erosión, peligros o enfermedades— (Arrieta, 2010; Grados-Bueno y Pacheco-Riquelme, 2016)

Este proceso de valoración del agua tiene un componente político intrínseco, ya que está relacionado con los derechos y responsabilidades de los actores involucrados. La equidad en el acceso y distribución del agua es un tema crucial, especialmente porque las políticas vinculadas a este recurso no siempre garantizan

un acceso justo para todos los grupos sociales, considerando factores como clase, etnia, género o edad. Como resultado, algunos actores tienen un poder decisional significativo, mientras que otros quedan excluidos, a pesar de verse igualmente afectados por las decisiones tomadas (Grados-Bueno y Pacheco-Riquelme, 2016; Orlove y Caton, 2010).

El Estado desempeña un rol crucial en la gestión del agua, interviniendo a través de la construcción de infraestructuras hidráulicas, como represas y canales, lo que requiere una significativa inversión de capital. Sin embargo, con el crecimiento del sector privado y la sociedad civil, el Estado ha ido perdiendo parte de su autoridad y control exclusivo sobre la gestión del agua. Esto ha dado lugar a nuevas formas de gobernanza, como las ONG y las organizaciones de riego, que proponen alternativas en la administración de este recurso (Tropp, 2007).

Por esta razón, los diferentes actores involucrados buscan desarrollar estrategias que consideren sus opiniones y necesidades, gestionando el agua de manera política y tratando de conciliar demandas que a veces son contradictorias, como las de consumo doméstico, agricultura o industria. El desafío en este contexto consiste en determinar si la distribución y organización del ciclo hidrosocial pueden ser más eficientes y equitativas, ya que el control del agua no solo depende de su posesión, sino también de aspectos como su calidad, tipo, cantidad y la estructura organizacional que regula su uso (Arrieta, 2010; Orlove y Caton, 2010).

Resulta esencial analizar las alteraciones que el agua sufre al atravesar sistemas expuestos a contaminantes de origen biológico y químico, derivados de prácticas agrícolas, procesos industriales y el desarrollo urbano (Johnston, 2003). Esta contaminación ha sido facilitada por el impulso estatal y privado de proyectos extractivos. Así, mientras el Estado promovía la titulación de tierras para las comunidades indígenas, también implementaba políticas que favorecían grandes inversiones en la extracción de recursos. Aunque estas políticas resultaban económicamente beneficiosas para el gobierno, causaban perjuicios a las comunidades indígenas mediante

impactos ambientales y sociales. La industria petrolera es un claro ejemplo de este fenómeno (Grados-Bueno y Pacheco-Riquelme, 2016; Surrallés 2011).

El enfoque inicial sobre los ríos de la Amazonía se centró principalmente en la bioecología de los peces en las cuencas de los ríos Ucayali y Marañón, abordándolos desde una perspectiva físico-biológica. También se han realizado investigaciones sobre los efectos de los metales pesados en las especies de peces más consumidas en la región. Aunque estos estudios proporcionan una base importante para comprender los impactos ecológicos y en la salud humana, es esencial complementarlos con investigaciones que también examinen las repercusiones sociales de estos fenómenos (Bendayán, 1992; Grados-Bueno y Pacheco-Riquelme, 2016; Marques et al., 2013; Tello y Montreuil, 1992).

Así pues, el agua emerge como un elemento esencial cuya importancia trasciende lo meramente físico, convirtiéndose en un eje que articula aspectos sociales, políticos y culturales. Las comunidades amazónicas la perciben como un recurso vital, indispensable para su sustento y profundamente arraigado en sus sistemas de creencias. No obstante, las dinámicas de poder vinculadas a su gestión revelan tensiones entre los intereses económicos y la justicia social, particularmente en contextos donde el Estado y las empresas privadas privilegian la explotación extractiva. Esto subraya la necesidad de repensar el ciclo hidrosocial desde una perspectiva inclusiva, que no solo garantice el acceso equitativo al agua, sino que también valore su dimensión simbólica y cultural como patrimonio colectivo.

2. Impactos ambientales y proyectos

Entre 2008 y 2009, el Gobierno peruano implementó decretos legislativos orientados a fraccionar y privatizar tierras indígenas, lo que generó una oleada de protestas en diversas zonas del país. Estas movilizaciones culminaron en el llamado "Baguazo", que trascendió a nivel regional como un auténtico "Amazonazo", dada la activa participación de numerosos pueblos indígenas amazónicos. La

reacción estatal fue una represión violenta que dejó significativas consecuencias sociales. Como resultado, los decretos fueron anulados y se aprobó la ley de consulta previa para los pueblos indígenas. Este proceso evidenció la importancia de asegurar la consolidación territorial, reforzar la autonomía y el autogobierno, impulsar un modelo económico sostenible y resistir la presión ejercida por las industrias extractivas y el agronegocio (Benavides, 2010; Ramos-Cortez, 2021).

Además, los pueblos indígenas han adquirido la capacidad de hacer frente a los desafíos internos generados por la fragmentación promovida por intereses externos, y han entendido la importancia de una gestión clara para prevenir la corrupción. Su lucha continúa enfocada en recuperar y fortalecer sus territorios ancestrales, así como en asegurar su derecho a la autodeterminación (Vargas-Hernández, 2005).

En la actualidad, el Gobierno peruano está promoviendo la explotación petrolera en áreas empobrecidas de la región de Ucayali, donde comunidades shipibo-konibo como Pueblo Nuevo del Caco y Nuevo San Juan no fueron informadas sobre estos planes. Estas comunidades, que ya carecen de servicios básicos como atención médica y agua potable, temen que las actividades extractivas afecten gravemente sus ríos, la pesca y sus costumbres. Según los informes de la OEFA y el Ministerio de Energía y Minas, en el Lote 114, ubicado en territorios indígenas, existen pozos de exploración que fueron abandonados en 1976 y 1989, sin haber sido adecuados a los estándares de seguridad ambiental. Las últimas empresas que realizaron actividades en esta zona fueron Compañía Española de Petróleo (Cepsa) y Pan Andean Resources, entre 2006 y 2015. (Salazar-Vega, 2024; Vargas-Hernández, 2005).

Según Perupetro (2024), en el país existen 31 lotes con potencial para la exploración, ocho de los cuales están en la región de Ucayali. Al comparar esta información con mapas de territorios indígenas protegidos y reportes de la OEFA, Salazar-Vega (2024) identificó que algunos de estos lotes, que impactan a comunidades como Pueblo Nuevo del Caco y otras vecinas, incluyen áreas con

pasivos ambientales no solucionados. A pesar de ello, el gobierno está ofreciendo nuevamente estos lotes para su exploración.

En 2023, representantes de Perupetro realizaron una gira promocional por Reino Unido, Estados Unidos, Canadá y España, participando en eventos como la Offshore Technology Conference (OTC), que reúne a los principales empresarios del sector energético mundial. En uno de ellos, celebrado en febrero de este año en Houston, Perupetro presentó las oportunidades de explotación de hidrocarburos en el offshore peruano, haciendo hincapié en las posibilidades extractivas en Ucayali, particularmente en los Lotes 126 y 114, que afectan a comunidades shipibo-konibo como Pueblo Nuevo del Caco y Nuevo San Juan, ubicadas en distritos como Masisea e Iparia. Estos lotes, junto con el Lote 163 en Campoverde, están incluidos en la séptima actualización del inventario de pasivos ambientales aprobado por el Ministerio de Energía y Minas (Minem) en diciembre de 2023, que documenta 3 264 zonas impactadas por la actividad petrolera y gasífera sin ser remediadas. Aunque las actividades petroleras en el Lote 114 nunca llegaron a la fase de explotación, se han identificado pozos abandonados que no cumplen con los requisitos ambientales establecidos (Salazar-Vega, 2024).

Por su parte, las comunidades shipibo-konibo afectadas, como Pueblo Nuevo del Caco y Nuevo San Juan, no fueron notificadas ni por el gobierno ni por Perupetro acerca de estos desarrollos. Marco Rojas, presidente de la Federación de Comunidades Nativas del Distrito de Iparia (Feconadip), manifestó que, de igual manera, su organización no estaba al tanto de que el Estado estuviera ofreciendo nuevamente estos lotes dentro de sus territorios (Salazar-Vega, 2024).

Los miembros más ancianos de estas comunidades todavía recuerdan con claridad la llegada de la industria petrolera. Aunque los trabajos temporales proporcionaron alguna fuente de ingresos para los hombres de la zona, la pesca sufrió consecuencias negativas. El constante tráfico de embarcaciones motorizadas alejaba a los peces, y las lanchas rápidas causaban que las pequeñas

embarcaciones de madera utilizadas para pescar se volcaran (Salazar-Vega, 2024).

Hoy en día, la inquietud principal se centra en los posibles efectos que los nuevos contratos de exploración podrían tener en su territorio. Les preocupa que la llegada de personas externas, con hábitos diferentes, pueda afectar sus costumbres, que los niños abandonen sus estudios para emplearse en la industria petrolera y, sobre todo, que estas actividades pongan en riesgo su salud, ya que no cuentan con una posta médica activa ni con acceso a agua potable.

El lote 114, que Perupetro promociona internacionalmente, cubre una extensión de 770 727 hectáreas y atraviesa 33 comunidades indígenas ubicadas en las provincias de Coronel Portillo y Atalaya, en Ucayali, y en Puerto Inca, en Huánuco. Aunque las excavaciones se concentraron en Pueblo Nuevo del Caco, también se vieron afectadas comunidades cercanas, como Nuevo San Juan, situada a unas tres horas de viaje por vía fluvial (Salazar-Vega, 2024).

Un informe de la Autoridad Nacional del Agua (ANA), publicado en diciembre de 2023, reportó la existencia de mercurio en la cuenca del Aguaytía y plomo en el Ucayali, con concentraciones que exceden los límites establecidos por los estándares de calidad ambiental (ECA). Según la ANA, los niveles máximos permitidos de plomo en los ríos de la Amazonía son de 0.0025 mg/L y de mercurio, de 0.0001 mg/L. Sin embargo, las mediciones en ambas cuencas mostraron valores que sobrepasaron estos umbrales de manera significativa (Andina, 2023).

Dicho informe señala que, durante el monitoreo realizado entre el 1 y el 4 de agosto de 2023, en la temporada de estiaje, se encontró presencia de mercurio en nueve de los once puntos evaluados en la cuenca del río Aguaytía. Esta detección marca la primera infracción de los estándares permitidos para el mercurio en la zona. Liliana Flores Pineda, especialista de la ANA y autora del documento, indicó que los resultados se han compartido con los actores locales para analizar las causas, siendo la principal hipótesis que la contaminación proviene de la minería ilegal en el área (SPDA, 2024).

En enero de 2022, el Tribunal Constitucional (TC) desestimó una acción de amparo presentada en el 2016 por la comunidad shipibokonibo de Santa Clara de Uchunya, en la región de Ucayali. La comunidad había solicitado la ampliación de su territorio y la anulación de 222 constancias de posesión, alegando que dichos terrenos fueron entregados a personas externas y luego vendidos a empresas como Plantaciones de Pucallpa S.A.C., actualmente conocida como Ocho Sur P. (Castro, 2022).

El TC sostuvo que los cuestionamientos sobre la validez de las constancias de posesión debían resolverse mediante un proceso judicial con presentación de pruebas. Según la entidad, la complejidad del caso se debía a que muchas personas o entidades que no participaron en el proceso podrían verse afectadas por la resolución. Ocho Sur P. S.A.C. también se opuso, argumentando que otros titulares de derechos sobre el área en disputa quedarían sin posibilidad de defenderse, mencionando como ejemplo a Eco Forestal Ucayali S.A.C. (Ecofusac), que posee una concesión forestal en la región. Aunque desestimó la demanda, el TC instó a la Dirección Regional de Agricultura de Ucayali (DRAU) a continuar con el proceso de delimitación territorial de Santa Clara de Uchunya, aunque aún no ha recibido la notificación de la sentencia. Además, el TC destacó la presencia de graves indicios de daños ambientales en la zona y sugirió que el Organismo de Evaluación y Fiscalización Ambiental (OEFA) investigara posibles responsabilidades por el deterioro ambiental (Castro, 2022).

Así pues, en 2021, el OEFA decidió anular una multa de más de 9 millones de soles que había sido impuesta a Ocho Sur P. S.A.C. por incumplir con los requisitos ambientales, aunque la empresa defendió su postura alegando que su Programa de Adecuación Ambiental estaba aún en proceso. La resolución fue respaldada por los magistrados Augusto Ferrero Costa, Manuel Miranda Canales y Marianella Ledesma Narváez, mientras que Ernesto Blume Fortini y José Luis Sardón de Taboada solo desestimaron la demanda sin abordar otros puntos. Eloy Espinosa Saldaña Barrera fue el único magistrado que votó en favor de la comunidad. La defensa legal de la

comunidad, representada por el Instituto de Defensa Legal, expresó su desaprobación hacia el fallo del TC, considerando que no se alineaba con los estándares internacionales de protección a los pueblos indígenas y que contenía contradicciones en sus resoluciones. Por su parte, Ocho Sur P. S.A.C. declaró en su página oficial que cumplirá con la sentencia y acusó a las ONG internacionales de generar conflictos entre los vecinos al promover este caso (Castro, 2022; Forest Peoples Programme, 2022).

Este fallo representa un capítulo decisivo en el conflicto entre Santa Clara de Uchunya y las inversiones en palma aceitera en Ucayali, una disputa que se originó en 2010 con la llegada de Dennis Melka, fundador de Plantaciones de Pucallpa S.A.C., quien está siendo investigado por su participación en la deforestación de la Amazonía. En marzo de 2024, el Poder Judicial aceptó incluir a las empresas Plantaciones de Pucallpa S.A.C. y Ocho Sur P. S.A.C. en el proceso fiscal por actividades ilegales en la zona. Aparte del proceso judicial, la comunidad enfrenta amenazas a sus líderes, lo que llevó a sus representantes a pedir la activación del protocolo para defensores ambientales, solicitud que fue aceptada por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en 2020. En 2021, se denunció que una planta de Ocho Sur P. no incorporó a Santa Clara de Uchunya en su Estudio de Impacto Ambiental, aunque sus tierras se encuentran cerca del proyecto agroindustrial. Mientras tanto, el Gobierno Regional de Ucayali sigue apoyando la expansión de la producción de palma aceitera en la región, un cultivo que se considera "emblemático" desde 2018 (AIDSESP, 2022; Forest Peoples Programme, 2022).

Ahora bien, dentro de los casos de proyectos e impactos ambientales, puede mencionarse que, desde 2012, Ocho Sur P.S.A.C. ha estado involucrada en la adquisición ilegal y deforestación de cerca de 7 000 hectáreas de tierras no tituladas, con el propósito de establecer plantaciones de palma aceitera. A pesar de que solo 218 hectáreas han sido formalmente tituladas, las actividades de la empresa han causado graves impactos ambientales, tales como la destrucción de hábitats naturales, la contaminación por fumigación

con productos agroquímicos y una amplia deforestación. Este proceso ha estado acompañado de actos violentos, impulsados por grupos armados vinculados al tráfico ilegal de tierras, que talan los bosques y amenazan de muerte a quienes se oponen a sus acciones. La comunidad local ha experimentado una pérdida significativa de su forma de vida y enfrenta mayores dificultades para sobrevivir en su territorio (García-Delgado, 2020).

Por último, vale mencionar que la minería ilegal sigue poniendo en riesgo los ríos de la Amazonía peruana y al pueblo shipibo-konibo. Además de los informes sobre la presencia de dragas exclusivas para la extracción ilegal de oro en Loreto y Amazonas, en la selva norperuana, ahora también se han reportado dragas en el Aguaytía, Ucayali. Un reciente informe de la plataforma Monitoreo de Minería Satelital con Imágenes de Radar (RAMI), elaborado por Conservación Amazónica (ACCA), ha dado a conocer cifras alarmantes sobre la expansión de la minería ilegal. En el río Nanay, que atraviesa la región de Loreto, se registraron 31 nuevas estructuras mineras en junio de 2023. Además, en el río Aguaytía, ubicado en la región de Ucayali, se identificaron siete dragas operando ilegalmente. Estas dragas no solo alteran el curso natural de los ríos, sino que también contribuyen a la contaminación del agua con metales pesados como el mercurio, utilizado en la extracción del oro, lo cual representa un riesgo grave para la salud humana y la fauna acuática (Sierra-Praeli, 2024). La expansión de la minería ilegal en estos ríos no es un problema aislado. Refleja un patrón que se ha venido desarrollando a lo largo de los años en diversas zonas de la Amazonía peruana. El impacto de estas actividades es devastador, ya que destruyen hábitats naturales, alteran el ecosistema acuático y agravan la crisis ambiental en una de las regiones más biodiversas del planeta

3. El pueblo shipibo-konibo y los impactos ambientales

La Amazonía peruana, con su riqueza natural y cultural inigualable, se encuentra en una encrucijada crítica donde la explotación económica y la sostenibilidad ambiental entran en constante tensión. A lo largo del documento, se revela cómo las comunidades indígenas, guardianes ancestrales de este vasto territorio, enfrentan los impactos de las industrias extractivas, cuyas actividades no solo alteran el equilibrio ecológico, sino que también amenazan las tradiciones y modos de vida de los pueblos originarios.

El pueblo shipibo-konibo, uno de los más afectados por estas dinámicas, ofrece una perspectiva única sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza. Su cosmovisión concibe el agua, los ríos y la tierra como entidades vivas que poseen espíritu y conciencia. El río Ucayali, por ejemplo, no es solo una fuente de recursos, sino un ente sagrado que conecta a la comunidad con sus ancestros y con el mundo espiritual. Los patrones geométricos que decoran sus tejidos no solo son expresiones artísticas, sino también representaciones visuales de sus visiones chamánicas y del flujo vital que perciben en el entorno natural.

Esta visión contrasta radicalmente con el enfoque extractivista que prioriza la explotación del territorio para el beneficio económico. La contaminación de ríos por mercurio y plomo, denunciada en múltiples informes, no solo destruye ecosistemas vitales, sino que también desgarrar el tejido cultural y espiritual de los shipibo-konibo. La presencia de industrias que degradan su entorno pone en riesgo no solo su sustento material, sino también su equilibrio espiritual, fundamental para la preservación de su identidad.

La historia reciente muestra que la lucha indígena no ha sido pasiva ni silenciosa. Desde la formación de organizaciones como Aidesep y Conap hasta las movilizaciones conocidas como el "Baguazo", las comunidades amazónicas han defendido incansablemente sus derechos territoriales, culturales y sociales.

Estos esfuerzos han logrado avances significativos, como la Ley de Comunidades Nativas y la ley de consulta previa. Sin embargo, estos logros están continuamente amenazados por políticas gubernamentales que priorizan los intereses extractivos sobre los derechos de las comunidades y la protección del medio ambiente.

La conclusión es clara: el equilibrio entre desarrollo económico y justicia ambiental solo será posible mediante una gobernanza inclusiva que priorice la vida sobre el lucro. Es imprescindible repensar el modelo extractivista que ha dominado la política estatal y apostar por un enfoque que valore la sostenibilidad ecológica y respete los derechos colectivos de los pueblos indígenas. La Amazonía no solo es un reservorio de recursos naturales; es también un bastión cultural y espiritual cuya preservación es vital para el futuro del planeta.

En definitiva, el camino hacia la justicia ambiental en la Amazonía peruana requiere la acción conjunta de los pueblos indígenas, el Estado y la comunidad internacional. Solo así será posible garantizar que este territorio, fuente de vida y conocimiento, se conserve para las futuras generaciones como un espacio de resistencia, memoria y esperanza. El pueblo shipibo-konibo nos enseña que la verdadera riqueza no reside en la extracción de recursos, sino en la armonía con la naturaleza y en la protección de un legado espiritual que trasciende generaciones.

Bibliografía

- Alcántara, T. (1899-1900). Viaje al Ucayali (en 1807). *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 9, 442-461.
- Andina. (4 de diciembre de 2023). *Alerta por presencia de mercurio en cuenca del río Aguaytía y plomo en río Ucayali*. Andina. <https://bit.ly/4ikucCs>
- Amich, J. (1988). *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*. CETA.
- Arrieta, N. (2010). Agua y sistema fluvial entre los matsiguengas del Bajo Urubamba. En R. Bustamante (Ed.), *Lo colectivo y el agua: entre los derechos y las prácticas* (pp. 201-231). IEP, Concertación.
- Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana [AIDSESP]. (11 de marzo de 2022). *Pueblo shipibo se pronuncia sobre la sentencia del Tribunal Constitucional en el caso Santa Clara de Uchunya*. AIDSESP. <https://bit.ly/41C22gr>
- Benavides, M. (2010). Industrias extractivas, protesta indígena y consulta en la Amazonía peruana. *Anthropologica, Suplemento 1*, 28(28), 263-287.
- Bendayan, N. (1992). Determinación de metales pesados bioacumulables en especies ícticas de consumo humano en la Amazonía peruana. *Folia Amazónica*, 4(2), 171-181.
- Cárdenas, C. (1989). *Los Unaya y su Mundo*. Instituto Indigenista, CAAAP.
- Castro, A. (20 de marzo de 2022). *Palma aceitera: TC rechaza demanda de comunidad indígena por disputa territorial*. OjoPúblico. <https://bit.ly/30Ehwsh>
- Chirif, A. (2004). Introducción. En: C. A. Valcárcel, *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*. CETA (Colección Monumenta Amazónica) pp. 15-70.

- Chirif, A. y García-Hierro, P. (2007). *Marcando territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. IWGIA.
- Chirif, A. (2024). Organizaciones indígenas: el largo camino hacia la autodeterminación. *Amazonía Peruana*, (37), 21-66.
- D' Ans, A. M. (1973). Reclasificación de las lenguas pano y datos glotocronológicos para la etnohistoria de la amazonia peruana. *Revista del Museo Nacional*, 39, 349-369.
- Erikson, P. (1993). Une Nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano. *L' Homme*, 33(126-128), 45-58.
- Espinosa, O. (2017). *Los pueblos shipibo-konibo, kakataibo e isconahua* (Serie: Nuestros pueblos indígenas N° 3). Ministerio de Cultura. <https://bit.ly/3ZFyXir>
- FAO. (2020). *Manejo territorial en sociedades indígenas matrilocales. Estudios de caso sobre los pueblos Khasi, Wayuu, Shipibo-Conibo y Moso*. FAO, IWGIA. <https://doi.org/10.4060/ca6887es>
- Forest Peoples Programme. (18 de agosto de 2022). *El pueblo Shipibo-Conibo defiende sus territorios contra la palma aceitera en la Amazonía peruana*. Local biodiversity outlooks. <https://bit.ly/3OGllic>
- Fundación Cultural Shipibo-Conibo (FUCSHICO) (1998). *Non requeñaon shinan. El origen de la cultura shipibo-conibo. Leyendas - historias - costumbres - cuentos*. Arteideia.
- García-Delgado, F. (21 de octubre de 2020). *El avance violento de la palma sobre una comunidad indígena*. Mongabay. <https://bit.ly/41k7Uuh>
- García-Rivera, F. (Recopilador) (1993). *Etnohistoria shipibo. (Tradición oral de los Shipibo-Conibo)*. CAAAP.
- Grados-Bueno, C. y Pacheco-Riquelme, E. (2016). El impacto de la actividad extractiva petrolera en el acceso al agua: el caso de dos comunidades kukama kukamiria de la cuenca del

- Marañón (Loreto, Perú). *Anthropologica*, 34(37), 33-59.
<https://doi.org/10.18800/anthropologica.201602.002>
- Instituto de Investigaciones de Lingüística Aplicada (CILA). (2012). *Shipibo. Territorio, historia y cosmovisión*. Unicef.
- Izaguirre, B. (1922). *Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los progresos de la Geografía en el Oriente del Perú, Relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros, 1619-1921*.
- Johnston, B. R. (2003). The political ecology of water: an introduction. *Capitalism Nature Socialism*, 14(3), 73-90.
<https://doi.org/10.1080/10455750308565535>
- Junk, W. J. (1982). Amazonian floodplains: their ecology, present and potential use. *Rev. Hydrobiol. trap.*, 15(4), 285-301.
- Lathrap, D. W. (1968). Aboriginal occupation and changes in river channel on the central Ucayali, Peru. *American Antiquity*, 33(1), 62-79.
- Lathrap, D. W. (1970). *The Upper Amazon*. Thames & Hudson.
- Lathrap, D. W. (1973). The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of pre-Columbian South America. *World Archaeology*, 5(2), 170-186.
- Lathrap, D. W. (1981). La antigüedad e importancia de las relaciones de intercambio a larga distancia en los trópicos húmedos de Sudamérica precolombina. *Amazonía Peruana*, 4(7), 79-97.
- Lathrap, D. W. (1983). Recent Shipibo-Conibo ceramics and their implications for archaeological interpretations. En D. K. Washburn (Ed.), *Style and Cognition in Primitive Art* (pp. 25-39). Cambridge University.
- Maroni, P. (1738 [1988]). *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. Monumenta Amazónica.
- Marques, R., Bernardi, J., Dórea J., Brandão, K., Bueno, L., Leão, R. y Malm, R. (2013). Fish consumption during pregnancy, mercury

transfer, and birth weight along the Madeira river basin in Amazonia. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 10(6), 2150-2163. <https://doi.org/10.3390/ijerph10062150>

Marzal, M. (1984). Las reducciones indígenas en la Amazonía del virreinato peruano. *Amazonía Peruana*, 10, 7-45.

Meggers, B. (1976 [1971]). *Amazonía: hombre y cultura en un paraíso ilusorio*. Siglo XXI Editores.

Ministerio de Cultura (MINCUL). (2024). *Base de datos de pueblos indígenas u originarios. Shipibo-konibo*. <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/shipibo-konibo>

Morales-Chocano, (1998). Historia arqueológica del Perú. Del paleolítico al imperio Inca. En C. Milla Batres (Ed.), *Compendio histórico del Perú* (Vol. I). Editorial Milla Batres.

Morin, F. (1998). Los shipibo-conibo. En F. Santos Granero & F. Barclay (Eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* (Vol. III, pp. 275-435). Smithsonian Tropical Research Institute, Abya-Yala, IFEA.

Ordinaire, O. (1887). *Les sauvages du Pérou. Revue d'Ethnographie*, Tomo 6.

Orlove, B. y Caton, S. (2010). Water sustainability: Anthropological approaches and prospects. *Annual Review of Anthropology*, 39, 401-415. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.105045>

Perupetro. (20 de mayo de 2024). *Banco de datos de Perupetro. Mapa de lotes de contrato*. Perupetro. Recuperado el 20 de mayo de 2024 de <https://bit.ly/3Zb8Rm8>

Ramos-Cortez, C. (2021). Identidad indígena y defensa territorial en la construcción de la relación con el Estado. En A. Solano Acuña, S. Rodríguez Brenes, J. Erquicia Cruz & M. A. Penabad-Camacho (Eds.), *El Estado-nación en la construcción de las*

identidades culturales en América Latina (pp. 177-212).
Instituto de Estudios Sociales en Población, UNA.

Reátegui, U. (1983). *Cushushuca yushin, bufeo colorado*.

Salazar-Vega, E. (15 de mayo de 2024). *La presión del petróleo regresa a los pueblos shipibo conibo que quedaron con pozos abandonados*. Mongabay. <https://bit.ly/3VjE4m8>

Sánchez, E. (2004). *El Ojo Verde, cosmovisiones amazónicas*. Fundación Telefónica, Aidesep, Formabiap.

San Román, J. (1994). *Perfiles históricos de la Amazonía peruana*. CAAAP, CETA, IIAP.

Sierra-Praeli, Y. (23 de julio de 2024). *Minería ilegal en Perú: monitoreo satelital registra en un solo mes 38 dragas en ríos Nanay y Aguaytía*. Mongabay. <https://bit.ly/4fXp4CE>

SPDA. (28 de junio de 2024). *Ucayali: Fiscalía interviene dragas de minería donde trabajaban niños*. SPDA. Actualidad Ambiental. <https://bit.ly/49ipMrq>

Steward, J. (Ed.). (1944-1949). *Handbook of South American indians, Vols. 1-7*. Bureau of American Ethnology Bulletin.

Surrallés, A. (2011). Antropología después de Bagua. Movimiento indígena, políticas públicas y conocimiento antropológico. En J. P. Chaumeil, O. Espinosa & M. Cornejo Chaparro (Eds.), *Por donde hay soplo: Estudios amazónicos en los países andinos* (pp. 397-421). PUCP, CAAAP, EREA-LESC.

Swyngedouw, E. (2006). *Power, Water and Money: exploring the Nexus*. United Nations Development Program.

Stiglich, G. (1904). *Informe presentado por el alférez de fragata don German Stiglich a la Junta de vías fluviales sobre el viaje que por encargo de esa institución efectuó a los ríos Pachitea, Bajo Ucayali, Amazonas, Alto Ucayali i Urubamba*. En Larrabure i Correa, Tomo 4, pp. 272-301.

- Tello, J. y V. Montreuil (1992). Bioecología de los peces de importancia económica de parte inferior de los ríos Ucayali y Marañón. *Folia Amazónica*, 4(2), 87-107.
- Tessmann, G. (1998 [1930]). *Los indígenas del Perú nororiental. Investigaciones para un estudio sistemático de la cultura*. Ediciones Abya-Yala.
- Tournon, J. (1988). Las inundaciones y los patrones de ocupación de las orillas del Ucayali por los shipibo-conibo. *Amazonía Peruana*, 16, 43-66.
- Tournon J. y Reátegui, U. (1988). Enfermedad y medicina en comunidades nativas Conibo del Alto Ucayali. *Amazonía Peruana*, 15, 9-31.
- Tournon J. (1990). Magia, brujería, plantas y enfermedades. *Revista Antropológica*, 8, 175-192.
- Tournon, J. (2002). *La merma mágica. Vida e historia de los shipibo-conibo del Ucayali*. CAAAP.
- Tropp, H. (2007). Water governance: trends and needs for new capacity development. *Water Policy*, suplemento 2, 19-30. <https://doi.org/10.2166/wp.2007.137>
- Ulloa, J. E. (2011). *Una documentación acústica de la lengua shipibo-conibo (Pano) (Con un bosquejo fonológico)*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Wallace, A. R. (1992). *Una narración de viajes por el Amazonas y el río Negro*. CETA.
- Valenzuela, P. M. (2001). Características morfosintácticas del idioma shipibo-konibo del Ucayali. *Estudios de Lingüística del Español*, (13).
- Vargas-Hernández, K. (2005). Desencuentros entre la participación política tradicional y la participación política formal: la participación política del pueblo shipibo-konibo dentro del proceso de la descentralización. *Revista IIDH*, 42, 407-479.