

AGUA, CULTURA y TERRITORIALIDAD

en el pueblo Shawi del río Sillay



Beatriz Huertas Castillo
Mauricio Chanchari Lancha



© **Agua, cultura y territorialidad en el pueblo Shawi del río Sillay**

Autores

Beatriz Huertas Castillo
Mauricio Chanchari Lancha

Gráficos

Mauricio Chanchari Lancha

Fotos

Beatriz Huertas
Luís Tolentino

Mapas

Miembros de las comunidades nativas San Ramón del Sinar, Sachavaca, Zapote y Pueblo Chayahuíta

Traducción de icaros

Magnolia Rosa Lancha Púa

Revisión del idioma Shawi

Lic. Jorge Chanchari Pizuri, especialista EIB UGEL-DM-SL

Edición

Septiembre 2011

Equipo de Proyecto

Luis Tolentino
Isabel Durán
Rosa Villacorta

Diseño de carátula y diagramación

Carlos Cuadros

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2011-14368

Auspicio

AATO LAGUNA DI VENEZIA, FONDO NACIONAL PARA AREAS NATURALES PROTEGIDAS POR EL ESTADO (PROFONANPE)

El presente documento se ha producido en el marco del proyecto "Acceso al agua potable, cultura tradicional e innovación para el buen vivir en comunidades indígenas de la Amazonía peruana", que ha recibido el apoyo financiero de AATO "Laguna di Venezia" de Italia. El contenido del documento es de única responsabilidad de TERRA NUOVA y no puede de ninguna manera o bajo ninguna circunstancia ser considerado reflejo de las opiniones de AATO "Laguna di Venezia".

Reconocimientos

Terra Nuova – Lima

Piero Confalonieri
Riccardo Sudati
Isabel Durán
Rosa Villacorta
Lili Avensur

Terra Nuova - Yurimaguas

Carlo Prodezza

Terra Nuova – San Lorenzo

Luís Gabriel Tolentino Lugo
Johnny Huamán Rengifo
Cléver Donayre López
Agusto Tapullima Sangama
Manuel Banda Navarro

Comunidad Nativa Pueblo Chayahuita

Magnolia Huiñapi Pizango
Alegria Huansi Cahuaza
Ofelia Pizango Huiñapi
Cesar Torres Huiñapi
Cruz Lancha Pizango
Jaime Chanchari Pizango
Oscar Pizango Huiñapi
Ernesto Pizango Chanchari
Juan José Cahuaza
Aurelio Púa Chanchari
Calixto Huiñapi Pizango
Sabino Chanchari Pizango
Francisco Marichín Púa
Pedro Lancha Rocoba
Canuto Huiñapi Amaringo
Adolfo Chanchari Pizango
Elías Lancha Huansi
Elmer Taminchi Cahuaza
Pedro Cahuaza Pizango
Eninger Chanchari Benavides
Antonio Pizango Rucoba

Comunidad Nativa San Ramón del Sinar

David Chanchari Chanchari
Manuela Chanchari Lancha
Mario Wilfredo Torres Chanchari

Marcial Chanchari Lancha
Dominga Lancha Pizango
Teresa Chanchari Tello
Segundo Chanchari Tello
Oscar Púa Yume
José Chanchari Lancha
Teddy Aladino Chanchari
Toribio Chanchari Rucoba
Abel Chanchari Lancha
Etman Fachín Ruiz

Comunidad Nativa Sachavaca

Manuel Pizango Púa
Carlos Púa Rucoba
Herbert Yume Púa
Benito Tangoa Huiñape
Eduardo Pizango Rucoba
Sacramento Inuma Tangoa
Holmer Tangoa Pizango
Denis Huiñapi Lancha
Wilson Chanchari Pizuri
Rómulo Chanchari Lancha
Elio Pérez Lancha
Pedro Pizuri Pizango
Jhim Kewin Pizuri Espinar
Raymundo Púa
José Inuma

Comunidad Nativa Zapote

Jaime Tangoa Viteri
Victorino Taminchi Tangoa
Rómulo Taminchi Tangoa
Edbin Tangoa Viteri
Idmer Rojas Asipali
Mersaín Tangoa Viteri
Marcos Yumi Pizuri
Ernesto Benavides Lancha
Ignacio Lancha Púa
Jorge Taminchi Tangoa
Carlos Tangoa Pizuri
Félix Tangoa Viteri
Vicente Cárdenas Inuma
César Tangoa Pizuri
Marcos Tapullima Vásquez

La relación que tenemos con nuestras tierras, territorios y el agua constituye la base física, cultural y espiritual de nuestra existencia. Esta relación con nuestra Madre Tierra nos obliga a conservar nuestra agua dulce y mares para la supervivencia de las generaciones del presente y del futuro. Asumimos nuestro rol como guardianes, con derechos y responsabilidades, que defienden y garantizan la protección, disponibilidad y pureza del agua. Nos unimos para respetar e implementar nuestros conocimientos y leyes tradicionales; y ejercer nuestro derecho a la libre determinación para preservar el agua y la vida.

Declaración de Kyoto de los pueblos indígenas sobre el agua
Kyoto, 2003



Contenido

Agradecimientos	7
Prólogo	8
Introducción	11
I. CONTEXTO	15
El pueblo Shawi	15
Espacio físico	16
Ocupación histórica del territorio por el pueblo Shawi	17
Ocupación territorial del río Sillay	21
Las fuentes de agua en la apropiación cultural del territorio	24
II. EL AGUA EN LA CULTURA SHAWI	35
Cosmovisión y concepción de las fuentes de agua	35
Agua y control social	48
Agua y protección de la naturaleza	50
Agua y espiritualidad	51
Agua y saberes	58
III. ALGUNOS USOS PRÁCTICOS DEL AGUA	73
En el consumo	73
En la salud	81
En la economía	84
En el transporte	108
IV. PROBLEMÁTICA	115
Deterioro de las fuentes de agua	115
Alteraciones climáticas	119
V. HACIA UNA GOBERNANZA EN EL MANEJO DEL RECURSO HÍDRICO	121
Acuerdos sociales para la protección del recurso hídrico	122
VI. PROYECTOS DE INVERSIÓN Y RECURSO HÍDRICO	125
Lotes hidrocarbúrficos	125
Eje Multimodal Amazonas Norte	128
VII. EL AGUA Y LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS	133
VIII. CONCLUSIONES	147
Bibliografía	150

Cuadros

1.	Distinciones sobre la lluvia	60
2.	Distinciones en torno al agua terrestre	64
3.	Distinción de hábitat, ecosistemas acuáticos y zonas relacionadas a fuentes de agua	69
4.	Uso del agua en la cura de enfermedades	82
5.	Diferencias de las condiciones del río y las actividades relacionadas a éste en la cuenca alta, media y baja del río Sillay	111

Mapas y croquis

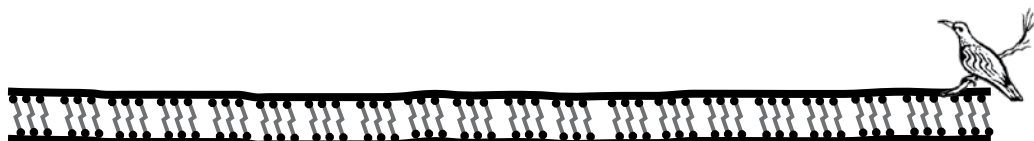
1.	Croquis del territorio Shawi	26
2.	Fuentes de agua en las cabeceras del río Sillay - comunidad nativa Pueblo Chayahuita	27
3.	Fuentes de agua en la cuenca alta del río Sillay - comunidad nativa San Ramón del Sinar	29
4.	Fuentes de agua en el curso medio del río Sillay - comunidad nativa Sachavaca	31
5.	Fuentes de agua en el curso bajo del río Sillay - comunidad nativa Zapote	33
6.	Croquis del poblado de la comunidad nativa Pueblo Chayahuita	75

Gráficos

1.	El universo Shawi	37
2.	La madre de la lluvia	43
3.	La luna	62
4.	Nunun	63
5.	Pesca con nuniaru'	86
6.	Pesca con unkute'	89
7.	Pesca con tarrafa	95
8.	Pesca con trampera	96
9.	Caza con lazo	99
10.	La cuenca del río Sillay (Namuii')	113

Agradecimientos

Los autores queremos expresar nuestro agradecimiento a la población Shawi de las comunidades indígenas Pueblo Chayahuita, San Ramón del Sinar, Sachavaca y Zapote, en el río Sillay, por su hospitalidad y generosidad, al haber compartido con nosotros sus percepciones, preocupaciones y propuestas en torno al agua. El consejo directivo de la Federación de Comunidades Shawi del río Sillay, FECOSHASI, dirigido por el profesor Holmer Tangoa Pizango, realizó las coordinaciones con los dirigentes de cada una de las comunidades visitadas, garantizando que los trabajos de campo para esta investigación se pudieran llevar a cabo satisfactoriamente. David Chanchari Chanchari, líder Shawi de la comunidad nativa San Ramón del Sinar, dedicó largas horas de su tiempo a compartir con nosotros sus preocupaciones y propuestas respecto a la situación de los ríos y quebradas del territorio Shawi. Riccardo Sudati e Isabel Durán, directivos de Terra Nuova, nos confiaron una tarea tan importante y compleja como la de tratar de aproximarnos a la visión del pueblo Shawi del río Sillay sobre el agua, con miras a fortalecer las acciones que vienen realizando junto con la población para avanzar hacia la protección de los ecosistemas acuáticos, en bienestar de ésta y del medio natural. El equipo técnico de Terra Nuova en San Lorenzo y Yurimaguas nos brindó su apoyo logístico para que las visitas a las comunidades se pudieran realizar sin contratiempos. En este sentido, quisiéramos agradecer de manera especial a Luís Gabriel Tolentino por el invaluable apoyo prestado tanto durante los trabajos de campo como en la fase de sistematización de este documento. Rosa Villacorta desempeñó una amable, oportuna y eficaz labor de asistencia desde la oficina de Terra Nuova en Lima. El profesor Jorge Chanchari revisó la escritura del idioma Shawi en el texto, los mapas y gráficos, y Piero Confalonieri y Heinrich Helberg revisaron el texto y ofrecieron importantes aportes para su enriquecimiento, siendo los autores quienes nos responsabilizamos de todos los contenidos que presentamos.



Prólogo

En septiembre 2006, Terra Nuova publicó el trabajo del psicólogo clínico y experto en medicinas ancestrales John Eddowes V., que rescataba parte del patrimonio de conocimientos terapéuticos del pueblo Shawi. Utilizando las mismas palabras de un sabio que participó en esta investigación, el libro se tituló *Lo que nosotros sabemos es interminable. La medicina tradicional en territorio Shawi*. Después de ubicar el tema específico en el amplio patrimonio de conocimientos terapéuticos tradicionales presentes en el Perú, John abrió sus páginas a la riqueza de principios vegetales y técnicas curativas que utilizaban y utilizan los que, rechazando tantas definiciones impuestas desde afuera (chamanes, adivinos, etc.), se definen como “maestros espirituales”.

Un año después logramos publicar el libro *Kampua Nupanempua Yaiwirute – Nuestro territorio Kampu Piyawi (Shawi)*, que la antropóloga Beatriz Huertas C. redactó a partir del amplio material recogido durante el trabajo de campo realizado entre los Shawi del río Paranapura (distrito de Balsapuerto, provincia de Alto Amazonas, región Loreto). La metodología de investigación aplicada con las comuneras y los comuneros consistió en reconstruir los espacios, topónimos, clasificaciones espaciales y de la biodiversidad, colocándolos en mapas. De esta manera, no solo se recuperaron y revivieron conocimientos y prácticas de uso del territorio, sino que se reforzó el sentido de pertenencia territorial de los Shawi, factor importante en una etapa en que la exploración y explotación petrolera, la tala ilegal, la penetración de colonos y otras amenazas, atentan contra la integridad y la vida de este pueblo.

La siguiente publicación, en el año 2008, se llamó *Saberes tradicionales del pueblo Shawi*. En ella, el ingeniero en recursos naturales, Casiano Aguirre, entró en el mundo de las concepciones del bosque y las prácticas de los Shawi del río Sillay (distrito de Cahuapanas, provincia de Datem del Marañón, región Loreto) sobre los recursos naturales. El fascinante y estrecho vínculo entre espiritualidad y cosmovisión, por un lado, y aprovechamiento de los recursos, por otro, (aspectos dramáticamente separados en la cultura occidental) es descrito y transmitido de manera original por este investigador.

Considerando estos tres pasos ya dados, es con suma satisfacción que entregamos ahora esta nueva investigación, que igual que las otras pretende ser un aporte para un conocimiento más profundo de la cultura y del pueblo Shawi.



"Agua, cultura y territorialidad en el pueblo Shawi del río Sillay" es el nuevo esfuerzo de Beatriz Huertas C., una joven antropóloga peruana que ya tiene en su activo valiosas investigaciones. Esta vez ha contado con el apoyo de Mauricio Chanchari Lancha, joven Shawi del río Sillay, gran conocedor de su cultura y territorio.

Aplicando una metodología similar a la utilizada en el río Parapapura, Beatriz ha creado las condiciones en las comunidades para que los mismos comuneros y comuneras hablen de sus conocimientos, problemas y propuestas alrededor del recurso hídrico. El agua está siempre presente en el entorno físico y espiritual de los Shawi y de todas las poblaciones amazónicas. Otra vez, la cosmovisión y los mitos orientan y reflejan las prácticas de uso del agua y de aprovechamiento de sus "habitantes" (peces, moluscos, etc.) para la vida de los Shawi. Separar la valoración de la cocha como sede de espíritus y "madres", de su valorización en cuanto almacén de peces para la alimentación de la familia Shawi, sería una operación arbitraria ya que aplicaría esquemas y moldes de una cultura ajena (aunque hegemónica en esta época).

La autora nos introduce y nos lleva por este mundo sin caer en la trampa de la descripción de un mundo perfecto, sino expresando también las preocupaciones de los pobladores y pobladoras por los cambios que se están dando: la contaminación de las fuentes de agua, la merma del patrimonio de peces, el cambio climático. Allí vienen entonces las propuestas que los comuneros indican a la investigadora sobre la necesidad de frenar el uso del biotóxico barbasco para la pesca, reglamentar la entrada de pescadores artesanales mestizos, proteger las cabeceras de río. ¡Allí está la vigencia de las culturas originarias!

Es necesario precisar que en este esfuerzo editorial no nos mueve únicamente un interés "académico", como sería el de describir y analizar desde afuera a un objeto de estudio; en este caso, un grupo humano amazónico. Tampoco somos los románticos que añoran una época pasada de esplendor y armonía y que reflejan sus nostalgias en culturas idealizadas, exentas de problemas.

Tanto la institución Terra Nuova como la investigadora Beatriz Huertas (que otra vez nos ha acompañado y apoyado) nos ubicamos en el campo de los aliados de los pueblos indígenas de la Amazonía y compartimos su objetivo de reivindicación de sus derechos de reconocimiento, de respeto, de libre determinación. También nos colocamos en el ámbito de la acción, ya que somos una entidad de cooperación. Por lo tanto, traducimos nuestra opción de aliados de las comunidades y organizaciones indígenas en acciones concretas a favor de la revaloración de la medicina tradicional y su articulación, con igual dignidad, a la medicina occidental. Buscamos promover un mejor acceso a agua saludable ante la contaminación de los ríos; impulsamos



una educación intercultural realmente capaz de reanudar los hilos de los saberes ancestrales entre los abuelos y las nuevas generaciones.

Este libro, como toda la serie de publicaciones que hemos mencionado al inicio de este prólogo, no responde a un simple anhelo de "dar a conocer" la cultura Shawi, sino que tiene la intencionalidad de abogar por el respeto de sus territorios, de su cultura y de sus derechos que se fundamentan, además de estar plasmados en tratados y acuerdos internacionales suscritos por Perú, por el hecho de haber poblado estas tierras amazónicas desde tiempos inmemoriales. También pretende ser un aporte para que los dirigentes, autoridades, promotores/as, líderes, lideresas y docentes Shawi recuperen con orgullo su cultura y la transmitan a sus hijos.

Se agradece a la entidad Autorità d'Ambito Territoriale Ottimale Laguna di Venezia (AATO Laguna di Venezia, Italia) que ha financiado la realización de la investigación de campo y ha cubierto parte de los gastos de impresión. También expresamos nuestro agradecimiento al Fondo de Promoción de las Áreas Naturales Protegidas del Perú (PROFONANPE) por haber financiado la otra parte de los gastos de publicación de este material. La agencia donante AATO Laguna di Venezia ha financiado el proyecto "Acceso al agua potable. Cultura tradicional e innovación para el buen vivir en comunidades indígenas de la Amazonia peruana" que ha permitido (además de esta investigación) mejorar las condiciones de vida en 10 comunidades indígenas de las provincias de Datem del Marañón y Alto Amazonas (región Loreto). La colaboración de la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas - San Lorenzo, CORPI; de la Unidad de Gestión Educativa Local - San Lorenzo, de las autoridades comunales, de los mismos comuneros y comuneras y docentes de las instituciones educativas rurales y de la entidad "Civiltà dell'Acqua" de Italia ha sido fundamental. Para todos y todas, gracias por el esfuerzo compartido.

El equipo de Terra Nuova



Introducción

Este texto presenta una aproximación a las interrelaciones existentes entre el agua y la cultura y territorialidad para el pueblo Shawi o *Kanpu Piyapi*¹, del río Sillay, en la región Loreto. Los autores esperamos llamar la atención sobre la necesidad de tomar en cuenta los diversos valores colectivos que el recurso hídrico presenta, al momento de formular políticas, normas, proyectos o cualquier acción que lo involucre. Paralelamente, deseamos contribuir de alguna manera a la transmisión y reafirmación del bagaje cultural del pueblo Shawi.

Con sus más de 20,000 habitantes, los Shawi son uno de los pueblos indígenas más numerosos de la amazonía peruana, no obstante haber tenido que afrontar a lo largo de los siglos las consecuencias de reiteradas y devastadoras epidemias, así como agresiones y procesos de imposición cultural, como parte de la temprana colonización de sus territorios. El agua, en sus diversas formas, es un componente importante de su cosmovisión, saberes, territorio y, por lo tanto, de su identidad cultural. Ciertamente, el origen de los fenómenos climatológicos relacionados a la lluvia y al agua superficial (ríos, quebradas, lagunas, etc.) está explicado en su cosmovisión. En ese sentido, la disponibilidad de este recurso esencial para el consumo, cura de enfermedades, aseo, prácticas de subsistencia, navegación, entre otras actividades, es producto de la generosidad de las madres y espíritus de la naturaleza. Por otra parte, los desastres naturales que el agua produce se interpretan como consecuencia de la violación de normas y códigos de conducta que rigen tanto las relaciones sociales como las relaciones del grupo con su entorno natural.

Si bien el pueblo Shawi se desarrolló inicialmente en zonas de cabeceras de ríos, debido a los procesos históricos por los que ha atravesado, se ha expandido hacia cuencas medias y bajas. Este proceso ha generado el desarrollo de saberes sobre las características, el uso y manejo de ríos y quebradas a lo largo de todo su curso, desde sus nacientes hasta su desembocadura. Estos conocimientos se manifiestan, por ejemplo, en prácticas cotidianas como la navegación, pesca, agricultura, recolección y caza.

1 En los últimos años, el Ministerio de Educación llevó a cabo la homogenización de la escritura del idioma Shawi. El profesor Jorge Chanchari, especialista Shawi de la UGEL, se ha encargado de la adecuación de las palabras Shawi de este texto y mapas a la nueva escritura.



Preocupantemente, en los últimos años se vienen produciendo drásticas alteraciones en las fuentes de agua; como por ejemplo, la erosión de las riberas, sedimentación y consecuente pérdida de profundidad de ríos y quebradas, contaminación, disminución de la cantidad de agua y de los recursos ictiológicos, los cuales tienen especial importancia para la subsistencia de la población y el mantenimiento de las cadenas tróficas. Frente a ello, concientes de que parte de las causas de estos cambios que afectan la vida del pueblo Shawi son de carácter antrópico, la población de la cuenca, liderada por su organización local, ha diseñado reglamentos de uso y aprovechamiento de los recursos naturales, en particular, del recurso hídrico. El cumplimiento de estos reglamentos se ha convertido en una necesidad apremiante y un desafío.

A estos problemas se suma la toma de decisiones a nivel gubernamental respecto a la ejecución de proyectos de infraestructura y explotación de los recursos naturales, que como en el pasado, continuarán afectando las fuentes de agua del río Sillay y su entorno. Se trata principalmente de proyectos viales e hidrocarburíferos, cuyo impulso responde a una visión de desarrollo en la que el agua es considerada un bien eminentemente económico. Esta perspectiva tiende a minimizar e ignorar los diversos valores que ésta tiene para el pueblo Shawi.

Esta investigación se ha realizado en el marco del proyecto “Acceso al agua potable – Cultura tradicional e innovaciones para el buen vivir en comunidades indígenas de la amazonía peruana”, financiado por AATO Laguna di Venezia (Italia). Además, ha contado con el apoyo financiero del Fondo de Promoción de las Áreas Naturales Protegidas del Perú, PROFONANPE. Su elaboración ha demandado la ejecución de una investigación antropológica que ha incluido trabajos de campo consistentes en la realización de talleres y la aplicación de entrevistas individuales y grupales en cuatro comunidades indígenas Shawi del río Sillay, ubicadas en su cuenca alta, media y baja. Este criterio geográfico utilizado para la selección de las comunidades donde se recopiló la información, respondió a la necesidad de tener una visión integral respecto a la importancia, uso y manejo de las fuentes de agua a lo largo del curso de este río.

Guiados por el principio de respeto a las decisiones de los pueblos indígenas los autores decidimos informar a la población y a sus autoridades acerca de los objetivos, metodología y posibles implicancias de esta publicación antes de iniciar la investigación. En cada comunidad, durante las asambleas comunales convocadas con el fin expreso de informar sobre el motivo de nuestra presencia, se solicitó la decisión de la población y sus autoridades al respecto, obteniendo su aceptación unánime y, más aún, su acompañamiento durante los trabajos que ésta demandó. Así, los mapas y gráficos que se presentan en este texto han sido elaborados por

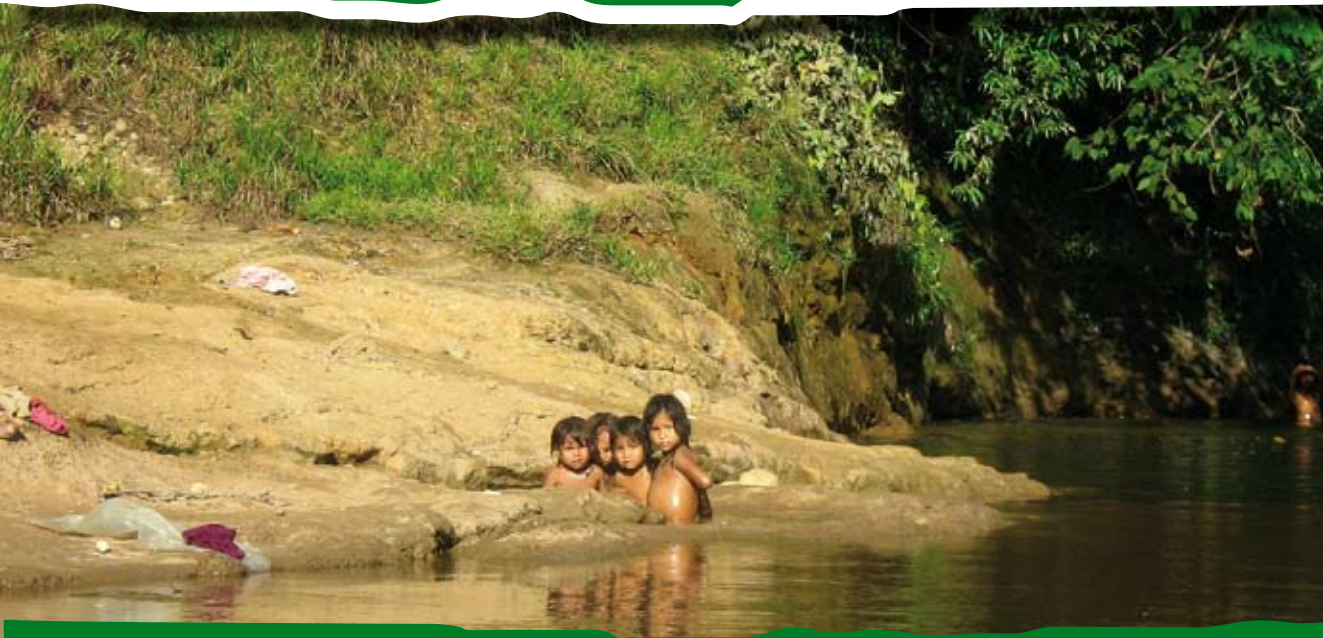


hombres y mujeres Shawi de las comunidades visitadas. Cabe recalcar que las manifestaciones de preocupación por problemas de abastecimiento de agua para el consumo y alteraciones negativas que están ocurriendo en sus fuentes de agua, fueron una constante en cada comunidad. En ese sentido, es importante indicar que el proceso que significó esta investigación no solo implicó que la población reflexionara acerca de la importancia de los valores del agua, sino que, además, se reafirmaran compromisos asumidos para su uso adecuado y su protección.

El libro se divide en ocho partes. La primera presenta el contexto social, geográfico e histórico del pueblo Shawi del río Sillay. El valor cultural del agua y sus manifestaciones en la cosmovisión, mecanismos de control social, protección de la naturaleza, espiritualidad y saberes, se abordan en la segunda parte. Algunos de los usos prácticos del agua son desarrollados en la tercera parte. Asimismo, la cuarta parte expone la problemática local en torno al recurso hídrico y le sigue una presentación de las iniciativas que las propias comunidades y sus organizaciones vienen planteando a nivel local para mitigar los impactos que se vienen produciendo por usos o prácticas indebidas, en el marco de la apuesta por una gobernanza del recurso hídrico. La sexta sección presenta el caso de proyectos de inversión planificados y en ejecución en la región, cuyos impactos afectarían el recurso hídrico, mientras que la séptima trata sobre los esfuerzos que las organizaciones indígenas vienen realizando en el ámbito de foros internacionales para la inclusión de sus visiones, preocupaciones y demandas sobre el agua en la legislación e instrumentos internacionales que amparan los derechos de los pueblos indígenas. Finalmente, se presentan las conclusiones.







El pueblo Shawi

El pueblo Shawi, autodenominado *Kanpu Piyapi*, nuestra gente, pertenece junto con el pueblo Shiwilu (Jebero) al conjunto etnolingüístico Cahuapana. También es conocido como Chayahuita, término impuesto por misioneros que ingresaron a su territorio a inicios de la colonia. En el año 2007, de acuerdo al Censo Nacional de Población y Vivienda (INEI, 2007), la población Shawi ascendía a 21 424 personas, cifra que los ubica entre los ocho pueblos indígenas más numerosos de la Amazonia peruana. Los Kanpu Piyapi están distribuidos a lo largo de los ríos Parapapura y Shanusi, afluentes del Huallaga, y Sillay, tributario del río Cahuapana, que es afluente del río Marañón, en la Amazonia norte. Procesos históricos llevaron a algunas familias hasta lugares como las ciudades de Yurimaguas, Moyabamba e incluso Iquitos o Pucallpa, donde residen en la actualidad.





La población Shawi ha recibido diferentes denominaciones, las cuales toman como referencia los ríos que habitan; de esta manera, los pobladores del río Paranapura fueron denominados "Paranapuras"; los de la cuenca del río Cahuapanas eran comúnmente conocidos por el mismo nombre; mientras que los localizados en la cuenca del río Yamurai' o Cachiyacu, fueron conocidos como "Yamurai'". Como se aprecia, estos etnónimos proceden de los topónimos de los ríos.

El idioma de la población Shawi del río Paranapura presenta algunas diferencias dialectales con relación a la que habita en el río Cahuapanas (Luís Huansi, comunicación personal, 2006). Estas variaciones probablemente se deban a la influencia del idioma Muniche entre los primeros (Ribeiro y Wise, 1978:113). Los procesos históricos de cada grupo también presentan matices; de un lado, la población del río Paranapura estuvo sujeta a la intensa colonización de la zona y al funcionamiento del sistema de patronazgo, mientras que la población de Cahuapanas mantuvo una mayor independencia (Chirif, 2002).

El proceso organizativo que experimentaron los pueblos indígenas de la amazonia peruana desde fines de los años 1960, también involucró al pueblo Shawi que, de acuerdo al criterio de localización por cuencas, creó tres organizaciones: la Federación de Comunidades Nativas Chayahuita, que afilia a las comunidades ubicadas en los afluentes del río Paranapura; la Federación de Comunidades Nativas del Distrito de Cahuapanas, FECONADIC que, como su nombre lo indica, abarca comunidades localizadas en el mencionado río; y la Federación de Comunidades Shawi del río Sillay, FECOSHASI.



Mujer Shawi de San Ramón del Sinar, Sillay.
Foto: Luis Tolentino, 2010

Espacio físico

El pueblo Shawi habita zonas ribereñas e interfluviales, construyendo sus viviendas en terrazas y colinas altas y bajas, mientras que las zonas muy accidentadas geográficamente son utilizadas para realizar actividades como la caza y recolección



de productos del bosque. Tal como señala el antropólogo Aldo Fuentes (1988: 51) “(los Shawi) ocupan un rango de microambientes ecológicos que va desde las cabeceras de los ríos Sillay y Paranapura hasta parte del curso inferior de los mismos”.

Este espacio físico se extiende por las unidades geográficas de Faja subandina (selva alta) y Llanura amazónica (selva baja), exhibiendo así variadas características morfológicas. La parte ubicada en selva alta presenta un relieve accidentado, con montañas que dan nacimiento a los ríos que bañan la cuenca (aproximadamente a 2400 msnm), zonas encañonadas y flora y fauna silvestre exuberante propia de esta región. La selva baja presenta formaciones planas, con colinas bajas, bajiales (alrededor de 120 msnm), así como flora y fauna característica. Políticamente, la mayor parte del territorio Shawi se ubica en las provincias de Alto Amazonas y Datem del Marañón, en la región Loreto.

Los ríos que habitan son de relativamente poco caudal y con recursos bióticos limitados. El río Sillay, angosto y sinuoso, nace en una zona montañosa a 2,400 msnm, discurriendo de sur a norte. Sus aguas desembocan en el río Cahuapanas, el que a su vez es afluente del río Marañón. Es la principal vía de acceso a las comunidades indígenas de la zona que suman más de 20, incluyendo sus anexos, y están integradas mayoritariamente por población Shawi.

Ocupación histórica del territorio por el pueblo Shawi

El pueblo Shawi ha ido expandiéndose territorialmente a lo largo de los años, en el marco del proceso histórico del que ha sido parte y, como se verá, no siempre en las mejores condiciones. De su ubicación inicial en zonas interfluviales y nacientes de ríos fue dispersándose y poblando un ámbito mayor y más accesible, río abajo, e inclusive en regiones alejadas.

Este proceso se intensificó en determinados momentos históricos, como por ejemplo, el establecimiento del sistema de encomiendas en la zona, la instalación de puestos misionales a donde fueron trasladados desde los primeros años de la colonia, su participación en los sistemas económicos que se implantaron, como el de las haciendas y actividades extractivas en los siglos XIX-XX, la llegada de una nueva oleada de misiones religiosas que establecieron escuelas con fines de evangelización desde mediados del siglo XX, y finalmente, la conformación de comunidades nativas desde mediados de los años 1970.

La presencia foránea, las persecuciones o correrías realizadas por esclavistas, la agudización de conflictos inter e intraétnicos, y la expansión de epidemias,





principalmente, también desencadenaron repliegues poblacionales e inclusive el despoblamiento de amplias extensiones territoriales, antes habitadas por determinados pueblos indígenas. Estos espacios fueron ocupados posteriormente por pueblos indígenas que sobrevivieron y población mestiza.

Ciertamente, antes de la llegada de los españoles, el pueblo Shawi habitaba la zona comprendida por las cuencas altas de los ríos Sillay y Parapapura. La presencia temprana de los colonizadores derivó en el establecimiento del sistema de encomiendas² en ciudades como Moyabamba y Borja, con lo cual se inició la persecución o correrías de indígenas. Poco después se produjo la llegada de misioneros jesuitas que instalaron puestos misionales en zonas próximas al territorio Shawi, a donde se trasladó a la población, reuniéndola en algunos casos con miembros de pueblos vecinos (Shiwilu, Muniche, Maynas, Cocamas, Cocamillas, Jíbaros, etc.). Así, en 1652 se creó la Misión Nuestra Señora de Loreto de Parapapuras, en las cabeceras del río Parapapura. En 1678 el padre Joaquín Hedel fundó la Misión “Presentación de Chayabitas”, en las cabeceras del río Sillay. Ésta reunió a indígenas Shawi y a los denominados “Maynas”, –probablemente Candoshis y Jíbaros– procedentes de la laguna Rimachuma (Lago Rimachi) (García Tomás, 1993:118). Finalmente, en 1691 se estableció la Misión Concepción de Cahuapanas en el río del mismo nombre (Fuentes 1988).

La aglomeración de la población indígena en encomiendas y puestos misionales facilitó el contagio de enfermedades introducidas por los foráneos, como el sarampión y la viruela, frente a las cuales las poblaciones locales no tenían defensas inmunológicas. Se produjeron entonces muertes masivas y despoblación.

En 1767, Carlos III, Rey de España, ordenó la expulsión de los jesuitas de todos los territorios españoles, otorgando la responsabilidad de la conducción de los puestos misionales al clero secular, sin experiencia y tampoco acostumbrado a las condiciones de vida en la selva. Se desencadenó un periodo de inestabilidad al que siguió el abandono de las misiones por una parte de la población reunida y sobreviviente de las enfermedades. Ésta se dirigió desde las orillas de los ríos principales donde se habían establecido las misiones, hacia los bosques, dispersándose.

En el siglo XIX, se produjo la expansión de la economía extractiva. Si bien con la independencia del Perú se promulgaron leyes y decretos que daban a los indígenas de la selva un trato de ciudadanos, liberándolos del pago de tributos, declarándolos dueños de las tierras que poseían, y prohibiendo la obligación de trabajar para los

2 *El sistema de encomiendas consistía en encomendar una cantidad de indígenas a un español para que los cristianizara, a cambio de lo cual el encomendero recibía un tributo de parte de los encomendados.*



patrones, el sector de los comerciantes adquirió mucho poder e hizo uso de éste para resguardar sus intereses: instauró el sistema de haciendas y reforzó el sistema de trabajo basado en la mano de obra indígena. Las autoridades locales, que en muchos casos eran los mismos comerciantes, continuaron imponiendo tributos y trabajo obligatorio a los indígenas. Estos fueron utilizados en la extracción de los productos que alcanzaron auge en esa época como el oro, madera, zarzaparrilla, pescado salado, cera y aceites naturales. Además laboraban como canoeros, cargadores, guías y mano de obra barata en las haciendas.

A fines de siglo se iniciaría el auge de productos como la shiringa, al cual le siguieron la leche caspi, la balata, el barbasco, las pieles y las maderas finas, imponiéndose una dinámica económica nacional que desplazó al sistema de haciendas. Esta fue una época de constantes y masivos desplazamientos de población Shawi y de otros pueblos indígenas, bajo el yugo de los patrones, por un amplio territorio para ubicar y explotar los recursos naturales que entraron en apogeo económico. Ingresaron a sus propios territorios, a los de pueblos vecinos, a zonas intermedias, alcanzando ciudades alejadas como Iquitos y Pucallpa, en el Amazonas y Ucayali, respectivamente. En este sentido, Isidro Púa (comunicación personal, 2006) indicó: “Los abuelos trabajaban con los caucheros y de aquí (Munishi) cruzaban hacia Balsapuerto para vender el caucho y de allí a Iquitos, por eso hoy se pueden encontrar paisanos de apellidos Pizango, Lancha, Púa, Cahuaza, Mapuche, Torres, por esa zona”. La mayor parte de la población indígena quedó así envuelta en la dinámica económica establecida.

Además de las inhumanas condiciones de trabajo que fueron mantenidas a través del sistema de enganche por deudas instaurada por los patrones de la época, la exacerbación de los conflictos interétnicos fue probablemente otro de los efectos de la invasión y despojo territorial, el establecimiento de nuevos sistemas económicos, laborales y relaciones sociales. En efecto, los ataques de los Awajún procedentes de los cerros de Cahuapanas contra los Shawi se agudizaron, asolando poblados como “Pueblo Chayahuita”, ex misión “Presentación de Chayahuita”, en las cabeceras del río Sillay.

Luego llegaron los patrones. Dijeron que íbamos a trabajar haciendo hectáreas de barbasco, que íbamos a extraer shiringa, leche caspi. De acuerdo al trabajo, los patrones daban retrocarga a los Shawi, compraban vestido para sus señoras y cartuchos para defenderse de los ataques de los Awajun. Antiguamente habitábamos en las quebradas Lamasyacu y Papayacu (subafluentes del río Sillay). Cuando llegaron los patrones, los Shawi se fueron a trabajar con ellos, a buscar leche caspi, shiringa, por eso hay purmas lejos (José Inuma, comunidad nativa Sachavaca, 2010).





Comunidad nativa Pueblo Chayahuita. Foto: Beatriz Huertas, 2010



Vivienda Shawi. Foto: Luis Tolentino, 2010





Iglesia de la ex misión católica en Pueblo Chayahuita. Foto: Beatriz Huertas, 2010

Ocupación territorial del río Sillay

Las constantes agresiones contra el poblado Pueblo Chayahuita, en las cabeceras del río Sillay, que concentraba un grupo numeroso de familias Shawi, motivó el éxodo de varias de éstas hacia algunos afluentes, río abajo, y también por otros ríos, con el fin de ponerse a salvo. Como se menciona hoy, de esta localidad proviene la población que posteriormente formaría las comunidades nativas existentes a lo largo del río. “Antes, no había población por todo el río *Namuii*’ (Sillay), como ahora. Por tener miedo a los Awajun, los Shawi huyeron desde las cabeceras hacia la quebrada Lamasyacu donde vivieron por mucho tiempo” (José Inuma, comunidad nativa Sachavaca, comunicación personal, 2010).





Río Sillay. Foto: Beatriz Huertas, 2010

Los ríos y quebradas tuvieron un papel importante como referente de ubicación de los asentamientos que se fueron conformando progresivamente, ante la necesidad de disponer de agua para el consumo, pescado para la alimentación, suelos aluviales para la agricultura, así como desplazarse y tener mejores condiciones de acceso a poblados vecinos con fines de visita e intercambio comercial. Ciertamente, las familias fueron trasladándose desde el curso alto de los afluentes del río Sillay hacia las riberas de éste.



Los Shawi pensaron venir al río Sillay porque en el río grande existen muchos peces, muchos más que en Lamasyacu. El abuelito Leandro Púa vino al Sillay, encontró una chica y se reunió con ella. Hizo su tambo. Después, poco a poco, fue construyendo su casa grande. Tuvo dos mujeres y bastantes hijas. Él ya no quería volver a Lamasyacu porque por aquí (curso medio del río Sillay) había bastantes peces y producía bien plátano, arroz, yuca, bastantes productos. Después vino otro Shawi para curarse porque el viejo Leandro Púa era médico. Poco a poco se fue formando la comunidad (José Inuma, comunidad nativa Sachavaca, 2010).

A mediados del siglo XX, se produjo la llegada de misioneros evangélicos a la zona, y con ello, la introducción de nuevos cambios a los patrones de asentamiento de la población, la cual fue agrupada y nucleada en torno a las escuelas que fueron creadas por los religiosos para realizar sus labores de evangelización.

Llegaron los de la misión Suiza, de Pucallpa. Eran misioneros. Estuvieron por el río Parapapura varios meses para aprender el idioma Shawi y hacer un libro. Aquí, en Sachavaca, hicieron limpieza para que aterrice la avioneta. En ese entonces solo había seis personas. Se pusieron de acuerdo para poder trabajar. Primero hicieron rozo, luego cortaron los palos grandes. Cuando tumbaban todo, picacheaban³ los palos y cuando éstos estaban secos, los quemaban. Así hicieron las chacras. Se creó la escuela y la gente de Lamasyacu continuó llegando. En ese tiempo había bastante animal y peces. Poco a poco poblaron la comunidad de Sachavaca. Los Shawi vinieron para que los niños vayan a la escuela que los misioneros construyeron, por eso vinieron ellos. Así, como le he contado, parte de la gente de pueblo Chayahuita se ahuyentó y se fue hacia Lamasyacu y de allí vinieron para acá". (Ibíd.).

Como en el pasado, durante el nuevo proceso de nucleación de la población Shawi, las epidemias volvieron a cobrar numerosas víctimas motivando la huída de familias enteras monte adentro, buscando así ponerse a salvo de la enfermedad. Uno de los puntos donde la población se asentó fue la quebrada *Na 'pirai* (Rumiyacu), afluente izquierdo del río Sillay, por su curso medio - alto. Las purmas existentes en esta

3 Despedazaban.





zona desde aquellos tiempos atestiguan la historia de traslados por la expansión de epidemias. Después de algunos años, grupos de familias regresaron a las riberas del río Sillay y se establecieron de manera permanente.

En 1974, siendo Presidente de la República el General Juan Velasco Alvarado, se promulgó la Ley de Comunidades Nativas y Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva (DL 20653), mediante la cual se creó la figura de “comunidad nativa”, que fragmentaba y atomizaba a los pueblos indígenas y sus territorios pero reconocía su existencia legal, personería jurídica y derechos de propiedad comunal sobre las tierras. Se inició así el proceso de conformación, reconocimiento oficial y titulación de comunidades en la Amazonía.

Actualmente, los Shawi del río Sillay ocupan un territorio amplio, poco colonizado, con comunidades nativas contiguas y territorios titulados. Sin embargo, afronta las consecuencias de una larga e intensa historia de extracción de los recursos naturales, en un hábitat marginal en términos ecológicos, y por ello, con serias limitaciones en el potencial de flora y fauna para la subsistencia.

La escasez de recursos en el río Sillay debido al proceso histórico que éste ha atravesado y su exposición durante las épocas de auge de la extracción de recursos, ha tratado de ser contrarestada a través de la aplicación de la antigua estrategia de dispersión de los asentamientos por las pequeñas quebradas afluentes del río Sillay; no obstante, la creciente presión poblacional sobre los recursos naturales no ha permitido su recuperación. La situación se agrava en las zonas ribereñas donde se presenta una mayor densidad poblacional y, por ende, una mayor demanda sobre los recursos naturales. La disminución de los recursos del territorio afecta también la alimentación, la salud, el mantenimiento de los conocimientos colectivos, los mecanismos de reforzamiento de los lazos sociales y, por lo tanto, erosiona la identidad cultural.

Las fuentes de agua en la apropiación cultural del territorio

La vinculación histórica y cultural del pueblo Shawi con su territorio en el río Sillay, está reflejada, entre otros aspectos, en la toponimia o nombres que han dado a la geografía y, como parte de ésta, a las fuentes de agua. Estas denominaciones expresan conocimiento, vivencias, aspectos espirituales, hechos míticos o históricos relacionados a determinados espacios y establecen un sentido de pertenencia en el



colectivo respecto al territorio. Tal como menciona Echeverri (2004:261), un territorio indígena aunque puede llegar a demarcarse y limitarse, se define no tanto por sus fronteras y límites como por marcas geográficas que señalan la ligazón de un grupo humano con un paisaje y una historia.

El río Sillay, denominado *Namui´* en idioma Shawi, significa "río donde hay mucha izana" o "flor de cañabrava" (*namura*=izana, *i*=sufijo de ubicación). Hace referencia a la abundancia de este vegetal, con el que los antiguos pobladores elaboraban sus flechas, en las riberas del río. La parte alta de la cuenca (*winirai*) es una zona muy accidentada, con presencia de desfiladeros, pongos, cañones, cataratas y cerros (*muhtupi*). Cada cerro presenta un nombre determinado conocido por la población; así, existe el *Chinkana muhtupi* (cerro donde abunda la huacrapona), *Iskanira muhtupi* (cerro escalera), *We´eta muhtupi* (cerro donde se encuentra la tinaja de barro del dios Kunpanama), *I´su muhtupi* (cerro donde abunda la isula), *Namui´´awa muhtupi* (cerro del *Namui´* pequeño), *Unkuwiñan muhtupi* (cerro donde abunda el palisangre), *Shunshu muhtupi* (cerro donde habita el demonio *Shunshu*), *Shuranpi mutupi* (cerro de caracoles). Un lugar de particular importancia histórica es el *auhka we´eshinante´* (sitio de descanso de los Awajun) especie de cueva de piedra ubicada al pie de los cerros donde dichos indígenas acostumbraban dormir durante sus temidos desplazamientos desde la cuenca del río Cahuapanas.

Sus nacientes están conformadas por las quebradas *Uwaya´wa* (Colorado pequeño), *Nuwai´ kahturai´* (Colorado más pequeño), *Nuwai´* (Colorado) y *Wa´sai´ i´sha* (Agua transparente). En las cercanías de sus cabeceras también se encuentran las nacientes de los ríos *Kankii´* (Paranapura) y *Taii´* (Cahuapanas). Sus principales afluentes y subafluentes en esta parte son las quebradas: *Wa´wai´ i´sha* (quebrada de bebé), *Yuh ira i´sha* (quebrada del camino del venado), *lyai´ i´sha* (quebrada de orines) y *Sami i´sha* (quebrada de mojarra), *Nini´i* (quebrada tigre), *Anashii´sha* (quebrada del zorro), *Shiwini i´sha* (quebrada del oso hormiguero blanco), *Samira i´sha* (quebrada mojarra), *Pawari i´sha* (quebrada sachavaca), *Naiyanse i´sha* (quebrada de huangana), *U´u i´sha* (quebrada de loritos), *Kankiri i´sha* (quebrada de palmeritas), *I´yurai* (quebrada de churo), *Kukuwate´ i´sha* (quebrada de paucar), *Na´pirai* (quebrada de piedra), *Waninsa* (quebrada con bastantes churos y cangrejos). Entre las pocas lagunas están: *Panka sunu* (cocha grande) y *Taya sunu* (laguna de lagarto).

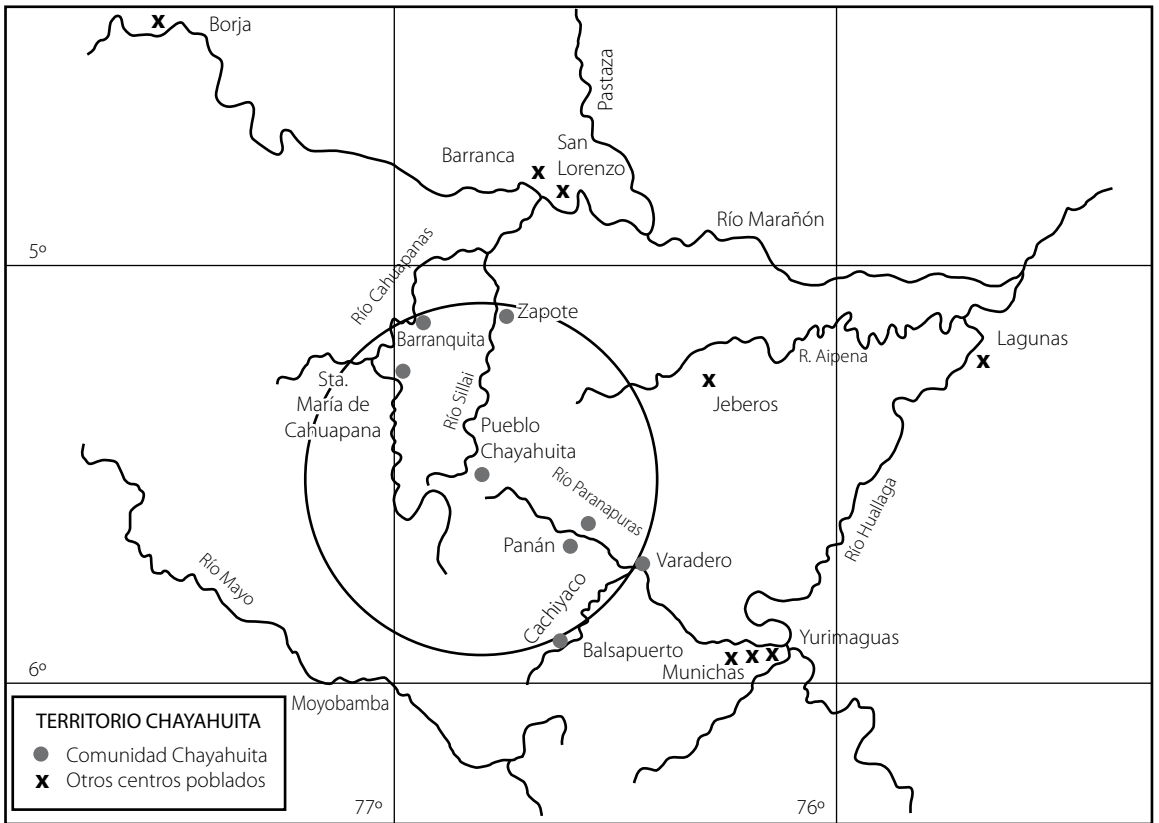
La cuenca media (*wankurai´*) tiene como principales afluentes: *Pitún i´sha* (Pistón), *Shiwarai´* (quebrada de apangura), *Namanse i´sha* (quebrada de huangana) más conocida como Lamasyacu, *Pawarai´* (río de sachavaca), *Na´pirai´* (quebrada de piedra también llamada Rumiyacu), *Miyuhki i´sha* (quebrada de rayas), *Paya i´sha* (quebrada de especie de palmera pequeña), *Amuru´ i´sha* (hojas secas caídas al agua) y *Nanse i´sha* (quebrada de sábalo).





La cuenca baja (*chinpinamen*) tiene entre sus principales afluentes: *Panca yarai'* (quebrada negra), *Yaraia'wa* (quebrada negra chica), *Takurui'* (quebrada Zapote), *Panperui'* (quebrada Palmiche) y *Nihpei'* (quebrada Paloma, también conocida como Nepahua). En esta parte existen dos lagos de grandes dimensiones, conocidos y aprovechados por la población; éstos son: *Nuntin* (Rondin) y *Senui'* (laguna de Yupana) también conocido como Pingullo.

Es importante señalar que la mayor parte de los ríos, quebradas y lagos existentes en la cuenca del Sillay aparecen en la cartografía oficial y son conocidos por su nombre en idioma quechua. La expansión de esta lengua hacia la selva norte es resultado de su imposición como lengua franca o lengua común, desde la colonia, principalmente por la iglesia católica, para unificar el idioma en un territorio que era habitado por una diversidad de culturas.



Fuente: Fuentes, Aldo, 1988.



solo guia, no imprimir

Mapa 1 encarte

Fuentes de agua en las cabeceras del río Sillay -
comunidad nativa Pueblo Chayahuita

solo guia, no imprimir

Mapa 2 encarte

Fuentes de agua en la cuenca alta del río Sillay -
comunidad nativa San Ramón del Sinar

solo guia, no imprimir

Mapa 3 encarte

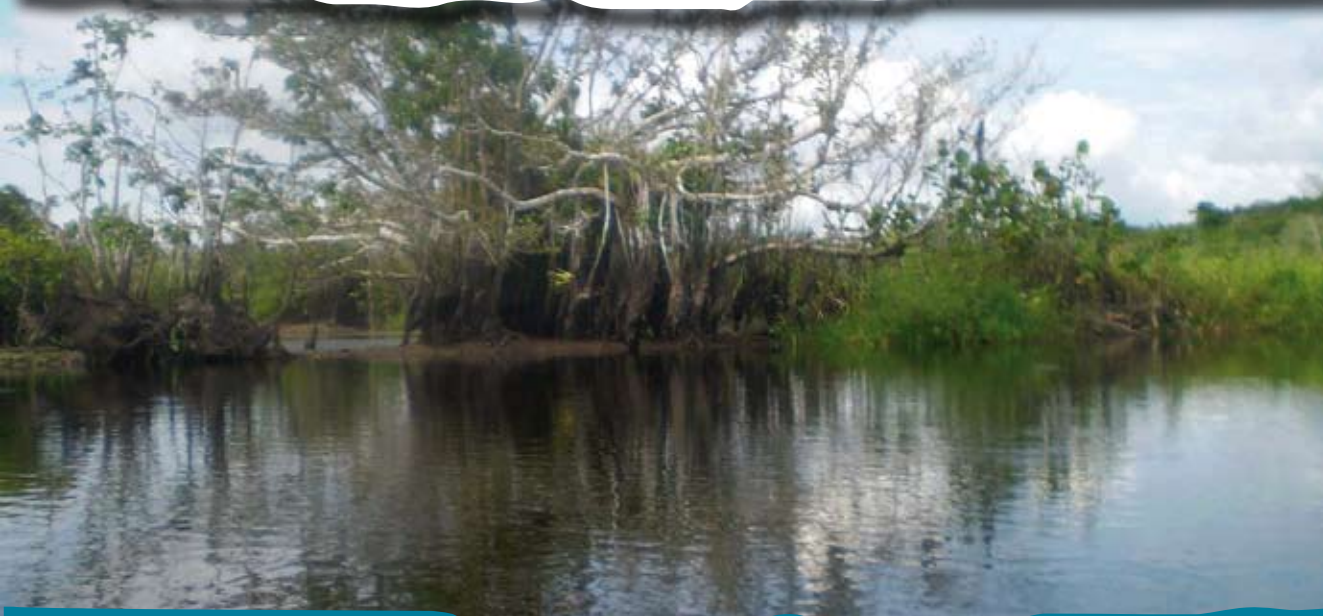
Fuentes de agua en el curso medio del río Sillay -
comunidad nativa Sachavaca

solo guia, no imprimir

Mapa 4 encarte

Fuentes de agua en el curso bajo del
río Sillay - comunidad nativa Zapote

EL AGUA EN LA CULTURA SHAWI



Cosmovisión y concepción de las fuentes de agua

El agua en sus diversas formas, así como los fenómenos, elementos, saberes y prácticas relacionados a ella, se encuentran explicados en la cosmovisión del pueblo Shawi. La cosmovisión es la manera como un grupo humano concibe, ordena, interpreta, se ubica y se relaciona con el universo, la naturaleza y la sociedad. Estos ámbitos no constituyen espacios distintos sino que se encuentran integrados, lo cual implica una coexistencia entre los seres que los conforman. Tal como señala el Instituto Interamericano de Derechos Humanos (2006), “un denominador común en las cosmovisiones indígenas es la unión indisoluble de su ambiente. Cada cultura es el espejo del mundo natural; la diversidad cultural es el reflejo de la diversidad natural, la coexistencia de todos los seres en un equilibrio armónico donde el ser humano es apenas una parte y no el amo”.





La cosmovisión se expresa a través de los mitos y ritos. Los mitos narran historias protagonizadas por seres sagrados en tiempos primigenios; sin embargo, al ser transmitidos generacionalmente, van siendo actualizados y adquieren nuevos elementos de acuerdo al contexto. En esta parte presentaremos mitos e historias del pueblo Shawi relacionados al agua, ya sea de lluvia o de la superficie, que fueron recogidos en las comunidades indígenas visitadas. Es importante tener en cuenta que, dado el hecho que éstos han sido transmitidos oralmente en el idioma Shawi, que conforma una cultura ágrafa, el acto de traducirlos al castellano y luego plasmarlos a través de la escritura, necesariamente lleva consigo alteraciones inevitables e involuntarias a su contenido. De igual manera, así como el pueblo Shawi presenta una serie de variantes culturales entre cuencas, los mitos también presentan variaciones inclusive entre comunidades y personas que los narran; de allí que sea frecuente encontrar diversas versiones de un mismo mito. Además, se han encontrado mitos extendidos por difusión cultural, compartidos por pueblos indígenas distintos, localizados en zonas adyacentes, como el de la existencia de un mundo acuático con características semejantes.

El universo Shawi

El agua cumple un papel fundamental en la cosmovisión Shawi. Ciertamente, se considera que el mundo tiene la forma de un panal de avispas envuelto en agua y que inicialmente los Shawi vivían en un medio acuático. Rafael Chanchari (FORMABIAP 2000:183) lo describe de la siguiente manera:

Los indígenas shawi creemos que el mundo es ovalado como el panal de las avispas y que está cubierto por una inmensa capa azulada hecha por "tierra" de sol, dentro de la cual se mueven y se trasladan la luna, el sol y las estrellas. La luna y el viento se mueven sobre la tierra y no se meten debajo. La tierra está envuelta en agua. Creemos que inicialmente el lugar donde nosotros vivimos era todo agua sujeta por el cielo. El Kunpanama, uno de los seres poderosos que vinieron así, del aire, tuvo que acarrear la tierra de un lugar desconocido hasta llenarla.

Los mundos del agua y de la lluvia forman parte de los nueve espacios que presenta el universo Shawi, lo cual la convierte en una cultura con una cosmovisión muy compleja a nivel de la Amazonía peruana. Estos espacios son (op. cit.):





Cosmovisión Shawi. Dibujo: Sixto Saurin





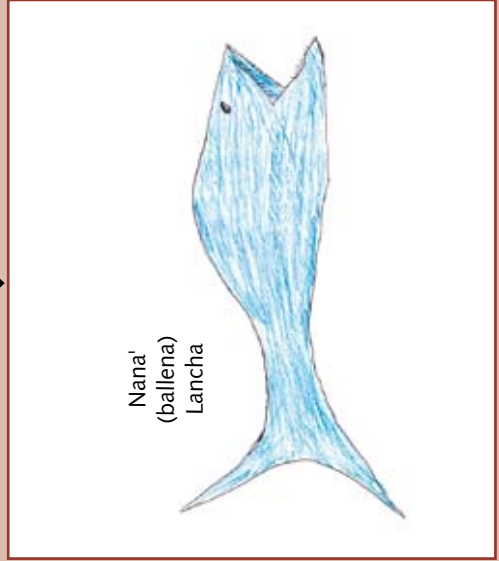
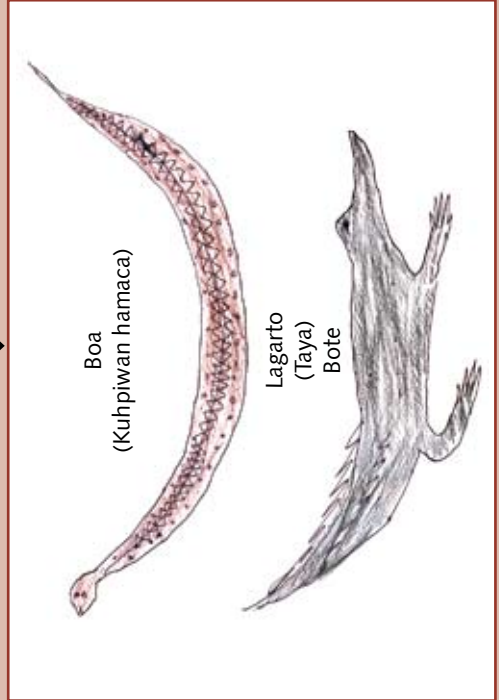
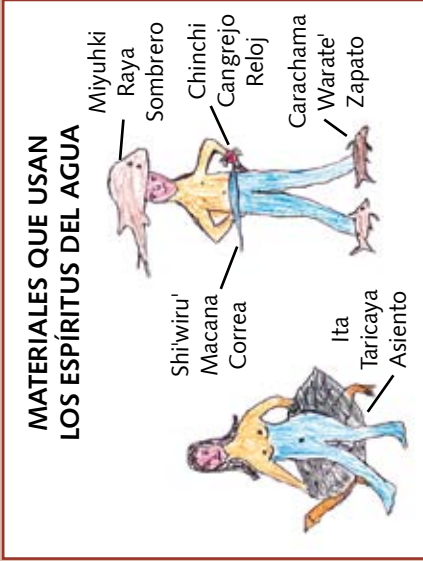
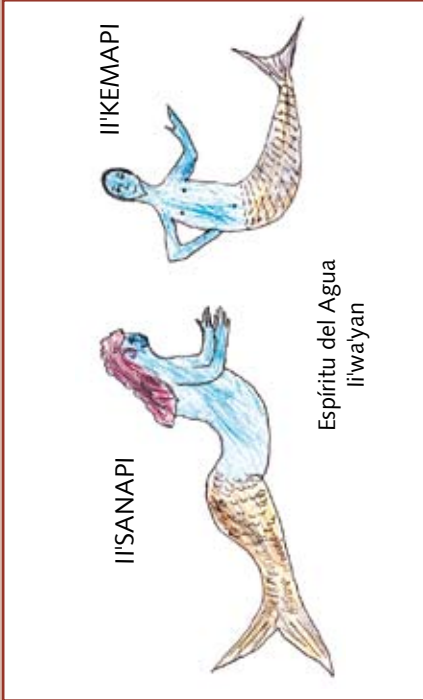
1. *Ahkupuru´te*, espacio dentro de la tierra
2. *liru´te*, espacio del agua
3. *Nu´paru´te*, lugar de la tierra
4. Lugar del aire
5. *U´nanru´te*, espacio de la lluvia
6. *Iwanru´te*, espacio del viento
7. *Chimirinru´te Nanpirinru´te*, espacio de los muertos y de Wira
8. *Yuhkiru´te*, espacio de la luna
9. *Pi´iru´te*, espacio del sol

El mundo del agua

Está conformado por las fuentes de agua y habitado por las especies acuáticas, sus madres o seres protectores (*nekatan*), sus guardianes, y es dominado por los *ii´wa´yan*, espíritus del agua. Estos últimos tienen forma humana, poderes sobre los seres humanos y llevan una vida similar a la de cualquier persona, pero en el agua, y utilizan los recursos que ésta presenta. Así, el pez fasaco o huasaco (*Hoplias malabaricus*) es la yuca que consumen, por su carne blanca y consistente similar al tubérculo; el zúngaro (*Zungaro zungaro*) es la leña, por la semejanza de su forma; la cahuara (*Pterodoras granulatus*) es una tinaja, por su forma abultada similar a dicha vasija; la taricaya (*Podocnemis unifilis*) es su asiento, por su caparazón grande y plana, semejante a una banca; la carachama (*Pterigoplichthys multiradiatus*) es su zapato, por su forma, dureza y color; la raya (*Paratrygon sp.*) es su sombrero, por su forma; la macana (*Gymnotus carapo*) es su cinturón, y la boa su hamaca. Los bufeos son los guardianes del agua y el lagarto (*Melanosuchus niger*) tiene la función de cuidar a los peces. Se dice que los chamanes (*penutun*), quienes a través de sus poderes establecen comunicación con los espíritus de la naturaleza, se sirven de dicha relación y escapan a través del mundo acuático cuando son acusados de hacer daño. El mundo del agua constituye así una comunidad similar al espacio en el que viven los Shawi. El pueblo Kandozi tiene una visión parecida respecto a la existencia de un mundo acuático. Los seres que lo habitan son los espíritus subacuáticos *tsogi* (García y Surrallés 2009:74). Lo mismo ocurre en otros pueblos indígenas cercanos, deduciéndose que esta forma de percibir el mundo se ha expandido a través del fenómeno de difusión cultural.



EL MUNDO DEL AGUA



Dibujos: Mauricio Chanchari, 2010



El espacio de la lluvia

Tal como señala Rafael Chanchari (FORMABIAP 2000:186), “Este espacio no es fijo, es como una masa negra de agua que está flotando. Allí solo vive *U´nan a´shin*, la madre de la lluvia, que es como una mujer con un largo manto negro. Cuando queremos que llueva y se mojen las chacras, le pedimos a los espíritus de las plantas y ellos se comunican con la madre de la lluvia para que ella abra una puerta y deje caer el agua”.

El origen de las fuentes de agua y los fenómenos climatológicos

El dios creador del universo y de sus componentes, entre ellos, los Shawi, es Kunpanama, a quien caracterizan como un hombre que viste un sombrero rojo, una camisa negra y una corbata de plumas blancas. Él creó los ríos, las quebradas, las cataratas, los peces, y además, como se verá, otorgó características a sus creaciones, de acuerdo a determinadas circunstancias.

Origen de los ríos

Antiguamente existía una ballena nana´ a la que le gustaba perjudicar a los niños. Siempre se los estaba tragando. Nuestros antepasados empezaron a pensar en qué hacer para matar a la ballena y acordaron ir a buscar a Kunpanama, que era el Dios, para pedir su ayuda. Kunpanama se transformó en un niño, fue al río y empezó a jugar. Al verlo, la ballena lo jaló y se lo tragó entero. Estando dentro, Kunpanama sacó un cuchillo que había tenido escondido y cortó el corazón del animal. La ballena murió abriendo la boca y Kunpanama salió de su interior, le cortó la cabeza y, despedazada, llevó a la ballena al cerro “We´eha muhtupi”, donde la cocinó en una olla gigante, de barro. Como la ballena había sido tan grande, mientras la cocinaba iba saliendo mucho vapor. Éste cayó sobre la tierra y formó las quebraditas y los ríos. Mientras el vapor caía, un yanayuto (especie de perdiz negra) se fue a bañar a la quebrada, por eso el agua de éstas no es tan transparente (Mauricio Chanchari, comunidad nativa Sachavaca, 2010).





Foto: Luis Tolentino, 2010

El origen de las cataratas

Cuando Kunpanama cocinó a la ballena, botó su cabeza por el cerro. La cabeza se convirtió en una gran piedra y, en ese mismo lugar, se formó la catarata. Así fue como ésta se originó (Mauricio Chanchari, comunidad nativa Sachavaca, 2010).

Creación de las cochas

Antiguamente, dos antepasados nuestros, que eran hermanos, decidieron festejar las fiestas de carnaval. Dijeron a sus esposas que fueran preparando masato para ese día, mientras que ellos se irían a mitayar por una montaña muy lejana. Al llegar a la montaña fueron a buscar animales de monte y, al regresar a su tambo, guardaron allí la carne de los animales que habían cazado. Al día siguiente fueron nuevamente a mitayar. Al regresar a su





tambo se dieron cuenta que la carne que habían dejado el día anterior, había desaparecido. Esto volvió a ocurrir varias veces hasta que, muy molesto, uno de los hermanos le dijo al otro: "tu anda a mitayar. Yo me esconderé por aquí para ver quién nos está robando el mitayo". Al siguiente día, el hermano se fue al monte mientras que el otro se quedó escondido tras unos palos, cerca del tambo. Poco después vio cómo una boa grande y negra entraba y se comía la carne. Después de comer, la boa se dirigió hacia un palo y se metió por un hueco que éste tenía. Cuando el hermano que se había ido a mitayar regresó a la casa, el que se había quedado en el tambo y había visto todo, contó lo sucedido. Entonces juntaron leña y prendieron fuego al palo y a la boa que estaba adentro. Después que el palo se había quemado, uno de los hermanos fue a ver si la boa había muerto, encontrando varios huevos que ésta había dejado. Su hermano le dijo "no te los vayas a comer", pero el otro no le hizo caso y se comió todos los huevos. Enseguida empezó a tener mucha sed, quería tomar más y más agua y su barriga se hinchaba cada vez más. Cuando ya estaba muy hinchado, le dijo a su hermano: "anda lejos porque voy a reventar y voy a morir". Así, el hermano empezó a correr y mientras se alejaba escuchó un sonido muy fuerte, como una explosión. La barriga de su hermano se había reventado y el agua que había expulsado había formado las cochas. Por eso en las cochas existen muchas boas (Mauricio Chanchari, comunidad nativa Sachavaca, 2010).

Creación de las colpas

Antiguamente, el perezoso (tiwin) era gente y dueño de todos los animales. Era como un apu, una autoridad. Un día, llamó a animales de diferentes especies a una reunión e hizo una fiesta. Tocó la quena (pirinan) para que todos sus animales pudieran bailar. Quien más bailaba era la sachavaca (Tapirus terrestres). De tanto bailar, al pisotear, los animales fueron cavando la tierra con sus patas y así formaron la colpa. Como la sachavaca, que es un animal grande, había pisoteado más, los otros animales pidieron al tiwin que, de la misma manera, la sachavaca formara las colpas de otros animales como el venado, el majaz, el añuje y la tortuga, y también de las aves. Por eso existen colpas de varios animales. (Mauricio Chanchari, Comunidad Nativa Sachavaca, 2010).

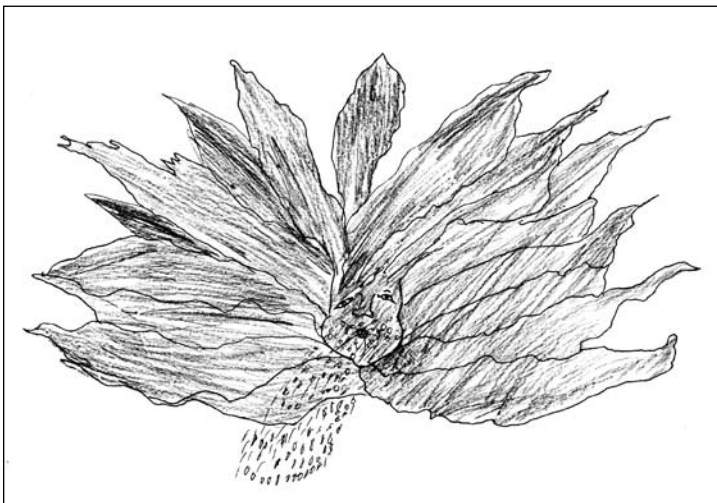


El agua de lluvia

El origen de la lluvia

U´nan a´shin, la madre de la lluvia, antes era persona. Era un hombre barrigón, bien negro, como una nube cargada. Todo el tiempo hacía llover y no dejaba trabajar a nadie. Entonces, la gente, molesta, fue a conversar con Kunpanama. Le dijeron: "tú eres dios, entonces anda y castiga a la lluvia por mojarnos todo el tiempo". Enterado de la situación, U´nan a´shin fue a buscar a la isula, a la madre de la isula, y a los sapitos, y les pidió que escondieran al agua de la lluvia en sus bocas. Y así ocurrió. Kunpanama fue a buscar al U´nan a´shin y lo mató. Mientras caminaba de regreso, encontró a las isulas y a los sapitos y los saludó pero ellos no le querían contestar porque tenían la boca llena del agua de la lluvia. Entonces les preguntó: "¿Qué tienen?" Y le respondieron "estamos mal, con dolor de muelas". Cuando Kunpanama se fue, las isulas y los sapitos escupieron el agua de lluvia y de allí se formó nuevamente la lluvia. Sin embargo, ya no llovía como antes sino solo de vez en cuando y la gente podía trabajar (Mauricio Chanchari, comunidad nativa Sachavaca, 2010).

Si no fuera por la isula (Paraponera spp.), no existiría la lluvia. La isula y la lluvia son amigos y se ayudan. Por eso, cuando llueve, las isulas salen y llevan gotas de lluvia en su boca. Los niños respetan a las isulas pues si las fastidian éstas se molestan y hacen llover. Cuando se encuentra la isula mama no hay que pisarla, si se le maltrata se está llamando a la lluvia y con seguridad lloverá (Ibid).



U´nan A´shin. Madre de la lluvia. Ilustración: Mauricio Chanchari, 2010





Lluvia. Foto: Luis Tolentino, 2010

El trueno (wira)

Antiguamente había dos zorros que eran hermanos. En esos tiempos los animales eran personas. Una vez, al regresar de buscar animales de monte para comer, encontraron su casa limpiecita y la comida preparada. Lo mismo ocurrió por varios días más. Entonces, sorprendidos por lo que estaba ocurriendo, un día, muy temprano, decidieron simular que iban a cazar pero en realidad se escondieron tras unos palos, cerca de su casa. A los pocos minutos dos loros llegaron desde el cielo y se transformaron en dos mujeres muy simpáticas. Al verlas, los hermanos zorros acordaron sujetar cada uno a una de ellas. Fueron tras de ellas y al agarrarlas éstas empezaron a transformarse en animales salvajes, en boas y demonios que daban miedo. Uno de los hermanos tuvo tanto temor que soltó a la mujer que sujetaba. El otro resistió hasta el final logrando retener a la mujer que le había tocado atrapar. Esta le dijo "usted me quiere de verdad y por eso vamos a vivir juntos pero ¿por qué su hermano ha soltado a mi hermana? Eso significa que no la quiere. Así, uno de los hermanos zorros se quedó sin mujer.



→

Cuando la pareja tenía relaciones sexuales⁴, la mujer se limpiaba sus partes íntimas con algodón y hojas secas de plátano, los cuales iba acumulando bajo el emponado. En ellos estaban los hijos que iban teniendo. De esta manera, la mujer quería enseñar a las demás mujeres a tener hijos sin sufrir los dolores del parto, pero las cosas no salieron bien. Los bebés fueron creciendo y empezaron a pedir comida. Entonces la pareja decidió ir al río a buscar camarones para alimentarlos por primera vez. Después que habían salido de la casa, la viejita zorra llegó, quería ver a su hijo pero no lo encontró. Mientras estaba en la casa, vio la cantidad de algodón y hojas secas de plátano bajo el emponado y, pensando que era basura, dijo: "qué clase de mujer es ésta que no sabe barrer". Se puso a barrer y de pronto los niños empezaron a llorar y dijeron: "vamos al encuentro de nuestra madre". Los menores no podían ni sentarse, eran muy pequeños. Los mayores si lograron salir y encontraron a su madre. Al enterarse de lo sucedido, ésta, molesta, dijo: "mi suegra ha venido a mi casa a lastimar a mis hijos. Mi suegra no me quiere". Estaba con mucha cólera. Al llegar a la casa, sacó un panero lleno de maní y dijo a sus hijos que lo comieran. Al terminar de comer, puso la cáscara del maní en el fuego y a través del humo se comunicó con su padre, el trueno, pidiéndole que mandara al arco iris para irse con él. Los niños más grandes se apegaron al arco iris. Los más pequeños no pudieron hacerlo y se convirtieron en ratones.

El zorro se quedó en su casa llorando porque su señora lo había abandonado. Un día después, cuando, triste, estaba andando por el bosque, se le presentó el gallinazo ¿Qué pasa? le preguntó. El zorro le respondió "mi mujer me ha dejado, se ha ido al cielo". El gallinazo le dijo: "ya, yo te llevo pero primero mata a tu mamá para comérmela y así tener fuerzas y poder llevarte". El zorro le hizo caso y mató a su mamá. El gallinazo se la comió pero no podía volar porque había comido mucho y estaba lleno. Le dijo "no puedo, no puedo", entonces el zorro tuvo más pena, ahora por su madre. El pobre zorro continuó caminando por el bosque, triste, y de pronto se encontró con el picaflor. Éste le preguntó ¿Qué pasa señor zorro? El zorro le respondió "mi esposa se ha ido al cielo". Entonces el picaflor, que había visto a la mujer, le dijo: "tu señora está necesitando un batán para solear maní". Pero el zorro le dijo "No te creo". El picaflor le respondió: "Vas a ver, voy a cargar el batán⁵".

→

-
- 4 Existe otra versión de este mito donde se señala que los hijos fueron engendrados como resultado de la masturbación del zorro.
- 5 Canoa para machacar yuca y preparar masato.





→ El zorro consiguió el batán, se lo entregó al picaflor y éste lo llevó al cielo. Al poco rato regresó y le pidió al zorro que le diera una flor con miel para que la chupara y tuviera fuerza. El zorro se la dio y el picaflor se puso a chupar la flor. Luego, el picaflor le dijo "cierra los ojos" y en un instante lo llevó donde estaba su esposa.

La esposa estaba con sus hermanas en la chacra. El papá trueno se había ido a pescar al río grande (ihshii' parichi). El picaflor le dio al zorro un gancho icarado y le dijo, cuando veas a tu mujer, a la distancia, haz un gesto como si rompieras la soga de su canasta con este gancho. Repítelo tres veces. Y efectivamente, tras hacer los gestos que el picaflor le indicó, la canasta de su mujer se rompió. Esto ocurrió en dos ocasiones, regando el maní por la tierra. Las dos primeras veces, las hermanas de la esposa le ayudaron a recoger el maní que se había caído, pero la tercera vez le dijeron: "estamos cansadas de ayudarte a juntar el maní. Nos vamos a la casa". Y la dejaron sola. En ese momento el zorro apareció ante su señora. La mujer se asustó y le preguntó: "¿En qué momento has venido? ¡Mi padre el trueno se va a molestar y te va a comer! La mujer llevó al zorro a su casa y le dijo que se escondiera detrás de una olla grande de barro. La mujer pensó: ¡qué voy a hacer con mi marido, mi padre va a renegar! Decidió ir donde su padre sembraba piripiri y sacó un poquito del medio, para que nadie se diera cuenta. En la casa, ralló el piripiri, se lo dio a su esposo para que pudiera tener fuerzas y respondiera bien las pruebas que su padre, el trueno, le iba a hacer. Más tarde, empezó a tronar lejos, por la parte baja del río. El trueno estaba regresando de la pesca. Poco a poco, tronando, tronando, iba acercándose a su casa. Antes de entrar dijo "algo he oído, algún cristiano ha llegado, creo. Macambo⁶, macambo he oído. Alguien ha llegado". Su hija le respondió que no, pero el trueno no le creyó y continuó renegando. Entonces, su hija le respondió: "sí, es cierto, tu yerno el zorro ya llegó". En ese momento el trueno dijo: "a ver, quiero ver qué clase de persona es: si es haragán, si es miserable, si es trabajador o es mitayero". Entonces, la mujer sacó a su esposo el zorro de donde estaba escondido y el trueno le dijo: "Si eres cazador, tráeme una sachavaca y un venado ahora". La mujer le dijo al zorro: "la sachavaca y el venado que te pide mi papá son escarabajos. Busca en la basura, allá vas a encontrarlos" (por eso el espíritu del trueno siempre está en la basura). El zorro encontró a los animales y se los llevó a su suegro quien quedó sorprendido. Después le preguntó: "¿Sabes

6 Fruto del árbol del mismo nombre, muy apreciado por los Shawi.



→

chuntear⁷? Si eres trabajador, busca ramas y amontónalas acá". El zorro juntó bastantes ramas. El trueno le dijo: "quémalas". Y el zorro les prendió fuego. El trueno le dijo: "si eres hombre salta encima de este fuego". El zorro brincó por encima del fuego sin que se quemara. Después, el trueno metió al zorro en agua caliente. El zorro aguantó y no murió porque el piripiri le daba fuerzas y lo mantenía bien. El trueno pensó: "de repente ha sacado piripiri de lo que he sembrado" y se fue a ver, pero no pudo distinguir lo que su hija había sacado. Luego, el trueno le dijo: "ahora vamos a pelear. Yo voy a empezar con el machete" y empezaron a pelear. El zorro se defendía para que el trueno no lo alcanzara. No le pasó nada. El trueno le dijo: "de repente alguien te ha curado". Preguntó a su mujer: "de repente alguien ha agarrado piripiri de mi siembra". Y su esposa le dijo que no. Después le dijo al zorro "ahora te toca a ti" y el zorro, con su machete, mandó al trueno al suelo. El trueno le dijo: "ahora te conozco, eres buen yerno y vas a vivir para siempre con mi hija. Tu tienes más fuerza que yo". Por eso, a veces, durante la lluvia torrencial suenan dos truenos, uno fuerte y otro no tanto. El más fuerte es el zorro y el otro es su suegro. (Elías Huansi, comunidad nativa Pueblo Chayahuita, y Mauricio Chanchari, comunidad nativa Sachavaca, 2010)

El origen del arco iris

El arco iris proviene de una relación incestuosa prohibida y castigada en la cultura Shawi. En efecto, tal como señala la historia de su origen, había una mujer que sabía tejer el shunpi (pretina), de la vestimenta de los Shawi, con muchos colores, y enseñó a las demás mujeres a hacerlo. Esta mujer convivió con su primo, relación que estaba prohibida y era castigada por los dioses, y quedó embarazada. Cuando se dio cuenta que esperaba un hijo de su primo, se preocupó mucho y estuvo pensando en qué hacer. Un día se fue a bañar al río y pensaba en qué se iba a convertir. Decía, si me convierto en pez, mi madre me comerá; si me convierto en perdiz (*Chypturellus soui*), mi madre me comerá. Al final se convirtió en arco iris porque éste no se puede tocar ni comer. De esta manera, el arco iris también es una persona, por eso tiene miedo cuando, cada vez que aparece, los Shawi simulan que la cortan con un machete, y desaparece.

También se dice que el arco iris es una boa con dos cabezas (yawa'tan) y es la soga del trueno a través de la cual éste baja a la tierra (Eduardo Pizango y Mauricio Chanchari, Comunidad Nativa Sachavaca, 2010).

7 Amontonar ramas.





Agua y control social

De acuerdo a la cosmovisión Shawi, la tormenta es producto de la acción humana. Se produce cuando un hombre o una mujer cometen alguna falta grave contra las reglas establecidas en su sociedad. Por ejemplo, cuando una mujer joven ha quedado embarazada en circunstancias no aceptadas en el sistema de valores y normas de su pueblo, es decir, sin que haya formalizado su compromiso ante su familia y la sociedad, y se deshace de su bebé arrojándolo al río, se desatan lluvias torrenciales que producen fuertes crecientes del río e inundaciones, resultando catastróficas para la población, al arrasar viviendas y sembríos.

De la misma manera, el incumplimiento de la celebración de ritos, como por ejemplo, de iniciación, puede generar una tormenta. En efecto, cuando una joven llega a la menarquía y, en vez de avisar a su mamá, se esconde, come de todo, se va a bañar al río y orina por cualquier lugar, el trueno, cuyo espíritu anda por la basura, se entera y la castiga. Empieza a tronar con furia, sopla muy fuerte, causando ventarrones que amenazan arrancar las casas, provoca lluvias torrenciales e inunda los poblados y las chacras. La madre de la joven, sospechando la causa de la tormenta, le pregunta si está menstruando y al enterarse de la situación, va a su chacra en medio de la lluvia a conseguir hojas de ajos sacha. El padre mastica piripiri y con esto sopla e icara las hojas para luego quemarlas. El olor, llevado por el humo hacia el cielo, ahuyenta a la tormenta causada por la primera menstruación (*nenun u'yuh*) no comunicada a la madre.

Hasta ahora las madres tienen miedo de las consecuencias de no avisar cuando se produce la menarquía y cuidan a sus hijas al llegar a la edad de menstruar. Les aconsejan que les cuenten cuando ésto suceda, así las podrán icarar⁸ y evitarán la tormenta. En ese momento, la madre de la joven junta algodón y se lo da para que lo hile durante dos semanas y luego teja su pampanilla. No puede ir a la chacra, tiene que estar sentada, tranquila, hilando. Al terminar de hilar el algodón, dispone de un ovillo grande, entonces los padres invitan a la familia para cortarle el pelo. Mientras lo hacen, le van aconsejando; le dicen que ya no es una niña sino una adulta, que tiene nuevas responsabilidades como aprender a preparar masato, hacer la chacra, lavar la ropa. Le dicen que no debe esperar a que su mamá le obligue a hacer los trabajos de la casa. Al final, llegan las abuelas para arreglar el cabello de la joven y le continúan aconsejando. Le dicen que si se enamorara de alguien éste tiene que ser aceptado

8 De "icaro", oración a modo de canto practicado por la población indígena durante ritos, curaciones u otros actos espirituales.



por su papá. Después de cortar el cabello, el padre entrega a la hija un panero nuevo para que vaya a sacar yuca y prepare masato, los familiares la siguen por el camino con una ishanga (planta con espinas). Si es descuidada y se cae, la ishangean “para sacarle todo lo haragana”.



Hoja de ajos sacha. Foto: Beatriz Huertas, 2010

En este periodo la joven no puede comer carne de sachavaca ni venado (*Mazama americana*) porque son animales que tienen mucha sangre y ésta, más la propia sangre, le pueden causar una hemorragia. También le prohíben tomar chicha de maíz porque, tal como ocurre con este producto, la polilla puede hacer hueco a sus dientes y dejarla desmuelada. Por eso tiene que dietar. Tampoco se le da de comer añuje pues tal como sucede con este animal, si lo consumiera le podrían aparecer canas desde joven. Lo que sí debe comer es la apangura (cangrejo) de la quebrada porque aunque deje sus crías por cualquier lado, éstas siempre resisten y no les sucede nada malo. Así, se le come con la expectativa que aunque le suceda cualquier cosa a la mujer o al marido, los hijos no sufran y les vaya bien. Además, se le pinta de negro las manos





y los pies, utilizando huito, y paralelamente se le lanza el icaro de la sachavaca dado que este animal es gordito y saludable y así la joven también lo será.

De acuerdo a Fuentes (1988) en un momento del rito de iniciación se pronuncia una fórmula con la que se identifica a la joven con varias especies de árboles caracterizados por su gran longevidad, lo cual indica que se trata de un acto propiciatorio relacionado con su vida. Luego, en el centro de la casa, ésta se sienta en una piedra, elemento simbólico omnipresente en los rituales del ciclo vital, cuyo significado, como en el caso de los árboles mencionados, es la duración, la persistencia.

El mismo autor señala que el rito de pubertad de la mujer Shawi es uno de los ritos claves para entender la cosmovisión indígena: “Algunos de los valores más esenciales de la cultura encuentran aquí su expresión más explícita: las mujeres son el centro simbólico de la sociedad, las que le otorgan su continuidad y permanencia más allá de los cambios occidentales. La “duración”, la “eternidad”, se encuentran aquí expresadas” (182)

De esta manera, los ritos son actos simbólicos, religiosos o ceremoniales celebrados en base a procedimientos estrictos, previamente establecidos. Su realización es una práctica exigida para mantener el equilibrio al interior del grupo y entre éste y su entorno. Pueden ser de vida o tránsito, purificación, iniciación, funerarios, etc.

Agua y protección de la naturaleza

Los pueblos indígenas también disponen de códigos de conducta a través de los cuales definen cómo se deben dar sus interacciones con la naturaleza. La infracción de estos dispositivos lleva consigo una sanción que se puede expresar tanto en el rechazo de la sociedad como en el desencadenamiento de desastres naturales donde el agua juega un rol muy importante. En este sentido, el castigo de las inundaciones también se presenta como resultado de conductas inapropiadas de las personas hacia los animales o la naturaleza, en general. No está aceptado maltratar a los animales. No se puede jugar con ellos y tampoco pueden ser objeto de burla, sobre todo tratándose de especies tan importantes en la cosmovisión Shawi como el perezoso y los monos. Al respecto, la población del Sillay señala que en 1993 se produjo una inundación que afectó a la comunidad Nueva Luz, en Balsapuerto, en el río Cachiyacu. Las casas y las chacras fueron destruidas; el ganado también fue arrastrado. Muy pocas casas se mantuvieron en pie. Ese mismo día, en la mañana, se había realizado una minga de rozo y los participantes habían bebido mucho masato. De regreso a su casa, una familia que estaba ebria puso música y empezó a bailar con



un mono negro que criaba. Se reían de él y le hacían bromas. Después se fueron a dormir y entonces, aunque no llovía, empezó a retumbar muy fuerte en las cabeceras y el río creció violentamente, produciéndose la inundación.

Los padres enseñan a los hijos que no deben jugar con los animales del monte, sino, por el contrario, deben respetarlos; de otra manera, se pueden desencadenar este tipo de desastres. Como se aprecia, los códigos de conducta, normas y sanciones, generalmente establecidos para regular las relaciones sociales, también están dirigidos a regir la relación entre la sociedad y la naturaleza.

Agua y espiritualidad

Como la mayoría de pueblos indígenas, la cultura Shawi tiene una concepción animista del universo; es decir, considera que diversos elementos que lo conforman, como el agua, tienen un alma o espíritu y, por lo tanto, una vida conciente. Esta concepción implica el mantenimiento de ciertas conductas de parte de los miembros de la sociedad en el momento de relacionarse con el entorno. Estas pueden ser de respeto o temor ante la posibilidad de que los espíritus de la naturaleza ejerzan algún tipo de influencia negativa sobre la persona.

Si bien es cierto, en la actualidad los Shawi forman parte de iglesias como la católica o evangélica, basadas en la creencia en un solo Dios o ser espiritual, la vigencia del animismo es producto del fenómeno de sincretismo. Es decir, una simbiosis y convivencia entre ambos sistemas espirituales y formas de ver el mundo o cosmovisiones. La información que presentamos en esta parte del libro proviene de la propia población Shawi del río Sillay y es una muestra de esta coexistencia.

Las madres del agua

Así como *U´nana´shin* es la madre de la lluvia, cada fuente de agua tiene su respectiva "madre" o espíritu protector. Esta es denominada en forma genérica *ii´wa´yan* (espíritu del agua). De manera específica, *ii´sanapi*, madre de las pozas, tiene la forma de una sirena⁹ e *ii´kemapi* es su versión masculina. *Panka*, con forma de hombre, es la madre de la cashuera. El *muhtute´*, un ser mítico, es la madre de las colpas. La boa (*kuhpiwan*) es la madre de las cochas, los aguajales y las zonas de greda. Estos son

9 También se menciona al *Pashawanpu*, como madre de la poza.





seres espirituales poderosos que adquieren determinados nombres y formas y no son visibles ante los ojos de la mayoría de las personas, excepto los chamanes. De acuerdo a la cosmovisión Shawi, las “madres” son temidas y tienen que ser respetadas para garantizar que las fuentes de agua sigan existiendo.

En efecto, las “madres” tienen la función de proteger a sus “hijos” que vienen a ser las fuentes de agua y todos los elementos que las conforman, como el agua, la flora y fauna acuática, la greda, etc. En otras palabras, regulan la relación entre los Shawi y los ecosistemas acuáticos. El cuidado de éstos puede ser premiado con una pesca abundante a favor de la persona que realiza la actividad con responsabilidad y medida. Contrariamente, faltar el respeto o poner en riesgo su integridad, es castigado de distintas maneras. Cuando los niños juegan, hacen bulla o permanecen mucho tiempo en los ríos o quebradas, las “madres” de éstas lanzan advertencias mediante sonidos estruendosos, para que se retiren. De persistir la conducta inapropiada, pueden causar enfermedades. De la misma forma, si un grupo de personas pesca en grandes cantidades con vegetales tóxicos como huaca (*Clibadium remotoflorian*) o barbasco (*Lonchocarpus spp.*), la madre de la poza llama a la lluvia para que ahuyente a los pescadores y esparza el veneno, impidiendo que éste afecte a los peces. Por eso, cuando llueve intempestivamente, algunas personas piensan que ello se debe a que la madre de la poza se ha enojado por la pesca en exceso que se debe estar realizando en algún lugar. Pescas fallidas, lluvia intempestiva, e incluso enfermedad y muerte por ahogamiento, son considerados castigos aplicados por las “madres” a quienes afectan las fuentes de agua.

Cuando se pesca demasiado o se echa mucho veneno, la madre del pozo hace que llueva mucho y que crezca el río, sino van a matar a todos sus hijos. Por más que sea un buen día, de pronto se oscurece y se forma la creciente. La madre no quiere que mueran todos, tiene que salvar a sus hijos (Eduardo Pizango, comunidad nativa Sachavaca, 2010).

Se dice que cuando existe una poza grande, bien conservada, y con muchos peces, esto se debe a que su madre permanece allí. Hay periodos en que algunas fuentes de agua se secan y se quedan sin peces, situación entendida como el traslado temporal de las madres con sus hijos a otros lugares. En caso de reiteración de infracciones cometidas por la población, como el arrojo de animales muertos u otro tipo de desperdicios, al agua, se puede producir la salida definitiva de la madre y, por ende, la desaparición de la fuente de agua, lo cual implica la disminución de éstas, afectando la alimentación y la salud del pueblo Shawi.



Existe una relación de dependencia entre el agua y la greda utilizada para la elaboración de cerámica debido a que, de acuerdo al pensamiento Shawi, la madre de la greda es la *boa yayaru´a´shin* y ésta a la vez vive en el agua. Si la *boa* se retira por alguna infracción cometida por los seres humanos, se lleva la greda consigo y también el agua, dejando a la población sin ambos recursos fundamentales para la vida y la identidad cultural. Los actos que ocasionarían el retiro de la *boa* son la desobediencia, el mal uso o uso irrespetuoso de la greda, el hecho de malgastar el agua, entre otros.

Si no existiera la madre de la greda, el agua no existiría. La boa, al cuidar esa greda blanca, al mismo tiempo cuida el agua. La boa vive en medio del agua, por eso la mantiene por más que sea verano. Por eso nosotros insistimos para que la gente no moleste a la boa. Si alguien se lleva gran cantidad de greda, va a molestar a la boa. Por eso hay que sacar poco nomás, así la madre no va a huir a otros lugares, así vamos a mantener el chorro (Cruz Lancha, comunidad nativa Pueblo Chayahuita, 2010).



Greda para elaborar cerámica. Foto: Beatriz Huertas, 2010





Greda blanca. Foto: Beatriz Huertas, 2010



Cerámica elaborada en base a greda. Foto: Beatriz Huertas, 2010



La madre de la colpa

El Muhtute´ es la madre de la colpa y la cuida. No se le puede ver pero si se le escucha. Cuando los cazadores están cerca a una colpa, a una hora prohibida, escuchan el sonido de sus dientes pues éste es una cabeza que va brincando por el camino. Por eso, la persona que desea cazar una sachavaca, tiene que hacerlo en un momento adecuado. Cuando se está matando demasiados animales, el cazador sueña que el Muhtute´ le dice: “no estés matando tanto animal”. Las vísceras del animal cazado tienen que ser arrojadas fuera de la colpa, de otra manera este acto se considera una falta de respeto y, por lo tanto, el cazador es castigado. Tampoco se puede ir a cada rato a la colpa sino solo de vez en cuando. (Marcial y Mauricio Chanchari Lancha, 2010).

La madre de los agujales

*Es la boa “coto machaco”, denominada así porque, según señalan los Shawi, su canto es similar al del mono coto (*Alouatta seniculus*) y, al igual que éste, lo emite en la madrugada. Es grande y tiene dos cabezas, una de ellas permanece en los árboles y la otra en el agujal. Por esta razón, los Shawi consideran que los agujales, si bien son zonas importantes para la realización de prácticas de subsistencia como la caza y recolección, también son lugares sagrados y peligrosos a los que no deben ir de noche.*

Zonas sagradas en la cuenca del río Sillay

De acuerdo a los Shawi, si bien las madres de las fuentes de agua se encuentran en cada una de ellas, la zona de las cabeceras del río Sillay, caracterizada por presentar lugares majestuosos y misteriosos como cataratas y cashueras, las concentra y, por lo tanto, es sagrada y peligrosa. En este sentido, se dice que entre las once de la noche y las dos de la madrugada, las madres del agua, los espíritus y los dioses se bañan en dichas fuentes, produciendo ruidos estruendosos que se pueden escuchar a lo largo de todo el río. Entre esas horas, ninguna persona debe estar cerca pues corre riesgo de muerte. Al respecto, la quebrada Nuwai´ (Shamboyacu), afluente del río Sillay, reviste una importancia particular pues es considerado el hogar de Mashi, uno





de los principales dioses de la cultura Shawi. En las cercanías se encuentra el “Mashiru tawan” o “Bajada de Mashi”, zona en declive, según se dice, utilizada por este dios para dirigirse al río.



El asiento del dios Mashi. Pueblo Chayahuita. Foto: Beatriz Huertas, 2010

Además de los espíritus relacionados al agua, la parte alta de la cuenca es el hogar de una serie de espíritus del monte y demonios, éstos son el Kahkaira wa´yan (kahkai=carcajada, ra sufijo de femenino, wa´yan demonio), mujer gigante con varias cabezas en diferentes partes de su cuerpo, que mata a quienes responden a su carcajada y la buscan; Pahcha wa´yan (pahcha = paso), demonio en forma de hombre gigante y peludo; sus pasos van de cerro en cerro y los cuida.





Cerros de las cabeceras del río Sillay. Fotos: Beatriz Huertas, 2010

Río abajo, las fuentes de agua se van incrementando y diversificando, pudiendo encontrarse lagunas, pozas, quebradas, pantanos, aguajales, tahuampas, restingas. Varios de estos ecosistemas son considerados sagrados por la población debido a que, según señalan, están protegidos por sus madres pues si éstas no estuvieran presentes, ya se habrían secado.





Los Shawi señalan que antiguamente los *ii'wa'yan* y otros dioses y espíritus del río y el bosque tenían una relación más cercana con ellos. Por ejemplo, participaban en las fiestas que celebraban en las cabeceras del Sillay, donde tomaban masato, tocaban sus instrumentos musicales y danzaban. Sin embargo, empezaron a molestar a los niños e inclusive se los llevaban. Por eso la población decidió expulsarlos de su mundo, arrojando animales muertos en los campamentos que estos espíritus tenían cerca al poblado. Desde entonces no se les ve pero se sabe que están en todas partes.

Agua y saberes

Mashi enseñó a los hombres a cazar, pescar, hacer la chacra, y a las mujeres a sembrar, cocinar, hilar, hacer cerámica. Mashi enseñó a los Shawi todo lo que sabemos hacer (Mauricio Chanchari, 2010).

La observación, experimentación y entendimiento de las características, propiedades y el comportamiento del medio natural, en particular, del agua, en sus diversas formas, ha generado un cúmulo de conocimientos que forman parte de la memoria del pueblo Shawi. Al haber sido construidos culturalmente, los saberes están integrados a su cosmovisión, simbolismo, espiritualidad, relaciones sociales, prácticas culturales; es decir, fundamentan la cultura Shawi, la cimientan y la explican.

Los saberes se desarrollan a lo largo de los siglos y están situados en el entorno al que una cultura se encuentra arraigada. En este sentido, forman parte de su territorialidad. Tal como señala Toledo (2009:33) "Son conocimientos que se construyen en el lugar, están localizados o territorializados porque dependen de culturas profundamente arraigadas en los contextos simbólicos, cognitivos y naturales de su propio entorno". Bajo esta premisa, se entiende que la pérdida territorial implica una pérdida de saberes, la erosión de la cultura y de la identidad cultural.

Son transmitidos en forma oral, de generación en generación, y se manifiestan y aplican en diferentes aspectos de la vida. En el caso del agua, éstos se utilizan, por ejemplo, en el análisis y la predicción del comportamiento del clima, el aprovechamiento y manejo de una diversidad de ecosistemas acuáticos, la realización de prácticas de subsistencia como la pesca, agricultura, caza y recolección; en la identificación de recursos hídricos apropiados para el consumo, su uso en la cura de enfermedades, la navegación, entre otras actividades cotidianas.



Sobre aspectos climatológicos

Los Shawi distinguen dos estaciones climatológicas marcadas: *u'napi* (lluvia) y *pi'ipi* (estiaje). A su vez, al interior de cada estación identifican variaciones en el clima a veces muy sutiles e incluso imperceptibles para personas ajenas a su medio y su cultura. La aproximación de cada estación y variación climatológica es conocida por la población a través de determinadas señas o indicaciones que provienen de la propia naturaleza, como por ejemplo, fructificación de determinados vegetales o comportamientos específicos de ciertos animales. Durante cada estación y subestación se realizan prácticas de subsistencia favorecidas por las condiciones del clima y la oferta de flora y fauna.

U'napi, lluvias (octubre-abril)

La época de lluvias se inicia entre los meses de octubre y noviembre y es anunciada por el *u'nan miya*, lluvia fuerte pero sin truenos ni viento, y por el canto del sapo hualo, por eso también se conoce a este momento como *inpui'* (tiempo del canto del hualo). En el mes de enero se produce el *pi'ikaniarinamen*, pequeño periodo de sequía que dura aproximadamente quince días y es aprovechado por la población para quemar y sembrar sus chacras, dada la interrupción de las lluvias. Es también la época de fructificación de la shiringa (*Hevea guianensis*), alimento preferido por el sajino (*Tayassu tajacu*) que, a la vez, se convierte en alimento de los Shawi, quienes privilegian su caza. La resina de la shiringa es utilizada para curar las "lajas", callos que se forman en los pies de las personas, ante la resequedad que alcanza la tierra en ese mes. Le sigue el tiempo de los ventarrones y lluvias (febrero-marzo), anunciado por la huangana sapo que vive en las ramas de los árboles y en ese momento salta a las cochas para poner sus huevos¹⁰. Por esa razón, a este momento también se le conoce como *wa'wapi taweri* (tiempo de la huangana sapo). Entre marzo y abril las lluvias continúan y llega el *wenehpi taweri* (tiempo de curhuinses), en que los *tashi'wene* (curhuinses de noche) (*Atta chephalote*) salen de debajo de la tierra y vuelan. La población aprovecha su salida para capturarlas y comerlas. También es el *mahpin wa'waterin taweri* (tiempo de apareamiento), en que los animales se refugian en cuevas y sogales, se aparean, y al poco tiempo nacen sus crías. En el mes mayo se presenta el *napuriii'* o garúa, que indica la aproximación del verano.

10 Se dice que este animal tiene su madre. Cuando una persona está sola, de noche, cerca a algún lugar donde éste se encuentra, llega una gran cantidad de sapos, abrazándose entre ellos, lo cual quiere decir que esa persona se va a enfermar pues la madre de este animal no quiere que los humanos lo deprenden.





Se puede apreciar que los Shawi distinguen diferentes tipos de lluvia (*u´nan*). La garúa (*napurii´*), la lluvia corta (*U´nan pi´i*), la lluvia corta con sol (*Yawa´taii´*)¹¹. La lluvia de invierno (*u´napí*) puede prolongarse durante el día y la noche, generando tal nivel de humedad que favorece el crecimiento de las callampas u hongos. La lluvia fuerte pero sin truenos ni viento se denomina *u´nan miya* y la lluvia torrencial, con truenos y viento, *wiraii´*.

Cuadro Nº 1. Distinciones sobre la lluvia

Lluvia (en general)	<i>U´nan</i>
Garúa	<i>Napuraii´</i>
Lluvia corta	<i>U´nan pi´i</i>
Lluvia corta (con sol)	<i>Yawa´taii´</i>
Lluvia de invierno (puede durar día y noche)	<i>U´napí</i>
Lluvia fuerte pero sin truenos ni viento	<i>U´nan miya</i>
Lluvia torrencial (con truenos y viento)	<i>Wiraii´</i>

Durante esta época los Shawi disminuyen sus prácticas de subsistencia debido a las condiciones del clima. Contrariamente, se piensa que se presenta una mayor actividad en el mundo de los muertos puesto que, de acuerdo a la cosmovisión, las prácticas se invierten. En efecto, se afirma que los muertos necesitan del agua y la creciente para movilizarse, por eso durante la época de lluvias caminan por el bosque, tal como acostumbran hacer los vivos en época de verano. Esta es otra de las razones por la que los Shawi caminan menos en dicha estación, y si viajan, lo hacen acompañados de sus parientes por temor a encontrarse con los espíritus de los muertos.

***Pi´ipi*, época de estiaje (mayo-setiembre)**

Como se ha señalado, el *pi´ipi u´nan* (inicio del verano) es anunciado por una garúa seguida de friaje que se produce por primera vez en el mes de mayo, y luego se repite en junio, julio, agosto y septiembre. Coincide con el *na´an*, tiempo de florecimiento

11 Anuncia que los Awajun están caminando por los cerros.



de plantas como la bolaina (*Gauzuma crinate*), tangarana (*Tachigalia guianensis*) y capirona (*Calycophyllum spruceanum*), que a la vez es señal que llegó el momento de iniciar la siembra de maní (*Arachis hipogea*), maíz (*Zea mais*), arroz (*Oriza sativa*), tomate (*Solanum lycopersicum*), ají dulce (*Capsicum sp.*), pepino (*Cucumis sativus*), culantro (*Coriandrum sativum*), entre otros productos de la chacra. En este tiempo los monos engordan y están en su mejor momento para ser cazados y consumidos. Ciertamente, éstos no suben muy alto en los árboles porque la fuerza del sol reseca las ramas y hace que se rompan con facilidad. Por eso se ubican en las partes bajas, lo cual es aprovechado por los cazadores. En esta época aparece el arco iris con mayor frecuencia. El *ita wairinsu´ taweri* (junio-agosto) es el tiempo de puesta de huevos por las tortugas y las carachamas. El *wayuru´sa´ taweri* (julio, agosto y septiembre) es el periodo de traslado de cardúmenes de peces río arriba para el desove, conocido como mijano, el cual es aprovechado mediante la pesca. El *yayaru´ taweri* (agosto) es la época de recojo de greda para elaborar cerámica. En este momento, anunciado por la floración de la ocuera (*Cordia sp.*), la greda toma un color blanco intenso y, como dicen los Shawi, “su madre no la mezquina”; por lo contrario, la ofrece a las mujeres para que trabajen con ella. Al mismo tiempo, la huimba (*Chorisia insignis*) da sus frutos que son consumidos por las perdices que engordan y sirven de alimento para la población. El *wiri yamura taweri* (agosto-septiembre) es la época de la sal; ésta se torna más blanca y está lista para ser extraída¹².

La luna y las estaciones

Cuentan los antiguos Shawi que la luna antes era un hombre que vivía con su hermana legítima. Cada noche se dirigía a su cama y la tocaba. Su hermana decidió que para saber quien pasaba la noche con ella conseguiría huito y le pintaría la cara, así lo reconocería en la mañana. Una noche, luna fue nuevamente a la cama de su hermana y ésta le pintó la cara con el huito que había conseguido. Al amanecer, sus padres preguntaron a luna ¿por qué tu cara está negra? La hermana les dijo que era él quien la molestaba cada noche. Entonces su papá le riñó y, avergonzado, se convirtió en la luna. Por eso tiene manchas en su superficie.

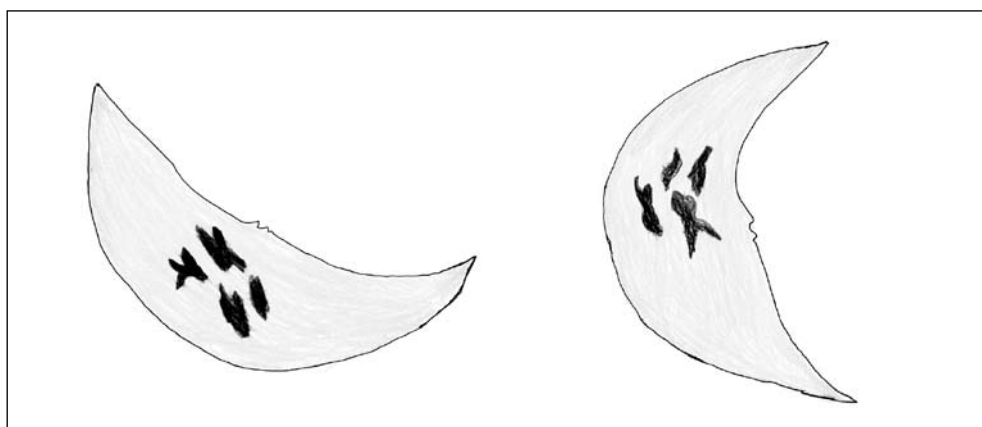
12 Esta práctica fue abandonada hace varios años con la introducción de la sal yodada vendida en las tiendas.





Cuando la “luna verde” aparece de manera vertical, significa que el verano va a continuar. Por eso se le llama *nuyawan yuhki* (luna de verano). Contrariamente, cuando está inclinada se le llama *u´napi yuhki* (luna de invierno) y significa que seguirá lloviendo. Esta posición que adquiere la luna simboliza su tristeza y llanto por la vergüenza que siente frente al acto de incesto que ha cometido, al haberse descubierto el coito con su hermana. Sus lágrimas son la lluvia. Cuando nuevamente se coloca en posición vertical (en el verano) significa que deja de llorar.

Además del importante significado que tiene la historia de la luna con relación a la infracción de las normas sociales de la cultura Shawi, en la narración de puede apreciar claramente la integración entre el mito y los saberes y, por ende, la dimensión cultural que estos últimos tienen.



Luna inclinada (*tawanaya yuki*) y Luna derecha (*núteraya yuki*). Ilustración: Mauricio Chanchari, 2010

Nunun

Es una constelación de forma circular conformada por numerosas estrellas, que aparece en el verano y anuncia el friaje. Cuando se le puede apreciar, los niños y jóvenes de ambos sexos deben bañarse en el río durante la madrugada porque aunque el agua esté helada por el friaje, los protege y evita que “la madre de *Nunun* se coma su alma y la de los animales”¹³.

13 Rafael Chanchari (*FORMABIAP*, 2000:187) señala que *Nunun*, que se encuentra donde está el sol, antes era un brujo que mataba a los hombres mono (cuando eran hombres), por esa razón, éstos decidieron matarlo y así poder convertirse en monos.





Estrella (Nunun). Ilustración: Mauricio Chanchari, 2010

El agua superficial

El agua, en general, se denomina *ii'sha*. Los Shawi distinguen las diferentes calidades del agua existente en el río Sillay, sus afluentes, y otras fuentes de agua, en base a su color, sabor, pureza y temperatura, y la utilizan de acuerdo a sus características.

Las cabeceras del río Sillay y de sus afluentes suelen presentar agua transparente y limpia *inai'* o *nuyai'*. El agua medio clara (*pehtui'*) se encuentra en el curso medio-alto del río. El agua sucia (*ne'wei'*), propia del curso bajo, es considerada impura (*kunuyaiwé'*) debido a que contiene desechos que son arrastrados con la lluvia desde las cabeceras y el curso medio del río, hacia abajo. En el curso alto el agua es fría (*te'nai'ii'sha'*) debido a la presencia de extensos pedregales, mientras que río abajo, donde se forman bancos de arena, ésta es tibia (*wenukai'ii'sha'*).

Yarai' es el agua negra que se encuentra en las lagunas, tahuampas y algunas quebradas. *Yankasari'* es el agua estancada de zonas donde algún objeto obstaculiza el paso del agua y no le permite discurrir, acumulando desperdicios. El *ya'kurui'*, agua espesa, con sabor a greda, se encuentra mayormente en las quebradas e indica la presencia de este recurso. *Yamurai'* es agua salada y se encuentra en el río del mismo nombre (también conocido como Cachiayacu) donde existe una mina de sal.





Pedregal en el alto Sillay. Foto: Luís Tolentino, 2010

Cuadro N° 2. Distinciones en torno al agua terrestre

Agua	<i>li´sha</i>
Agua limpia	<i>Inai´ Nuyai´</i>
Agua impura	<i>Kunuyaiwe´</i>
Agua medio clara	<i>Pehtui´</i>
Agua sucia	<i>Ne´wei´</i>
Agua negra	<i>Yarai´</i>
Agua estancada	<i>Yankasarai´</i>
Agua con sabor a greda	<i>Ya´kurui´</i>
Agua para el consumo	<i>U´ukasu´ i´sha</i>
Agua transparente	<i>Nuyapiichin i´sha</i>
Quebrada de agua fría	<i>Te´nai´i´shana</i>
Quebrada de agua tibia	<i>Wenukai´ i´shana</i>



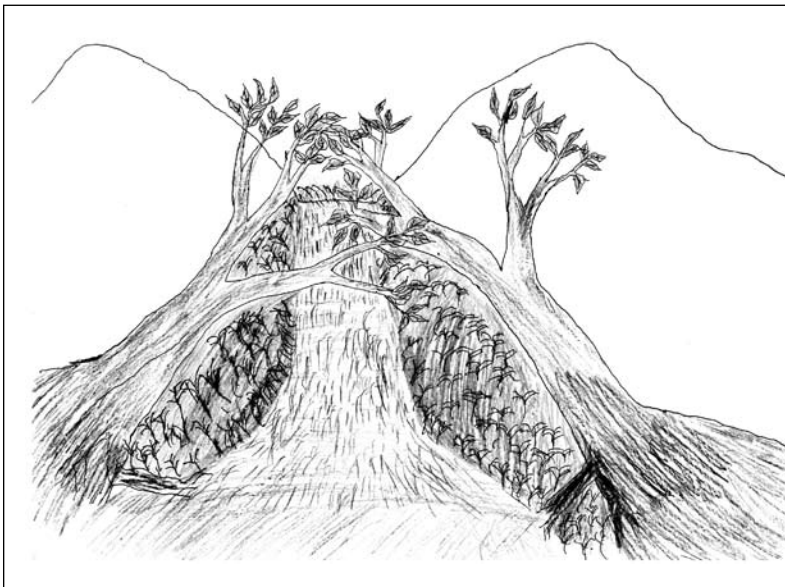
Distinción de hábitat, ecosistemas acuáticos y zonas relacionadas a éstos

La población Shawi del río Sillay distingue una diversidad de ecosistemas acuáticos, zonas y accidentes geográficos relacionados a éstos, en su territorio. Cada cual presenta determinadas características, significados y valores, y es utilizado de acuerdo a ello.

Cañón (*i´sha munurái´*). Accidente geográfico formado por dos montañas verticales muy pronunciadas, en medio de las cuales pasa un río. Se encuentran en el curso alto del río Sillay y son zonas sagradas por presencia de espíritus, dioses y demonios del monte.

Pongo (*i´sha munurái´*). Formación geográfica semejante a un cañón, aunque de menores dimensiones, por donde pasa un río. La característica profundidad del cauce y la turbulencia de las aguas los convierten en zonas de alto riesgo para la navegación. Se ubican en el curso alto del río.

Cataratas (*anui´*). Caídas de agua a raíz de un pronunciado desnivel en el terreno. Están ubicadas en las nacientes del río Sillay. Concentran espíritus del agua y del bosque, condición que, de acuerdo a los Shawi, confiere propiedades energéticas y curativas al agua que contiene.



Cataratas (anui´).
Ilustración: Mauricio
Chanchari, 2010





Ríos. El Sillay es un río angosto, “*tehkein*”, en idioma Shawi. Lo es mucho más en la parte alta y va ensanchándose progresivamente, río abajo. El agua es tumultuosa en las cabeceras debido a la presencia de numerosas cashueras, moderándose en la parte media y mucho más en la baja. La población distingue a los ríos por su amplitud. Los de tamaño regular “*pankai*”, son como el Marañón, y los de grandes dimensiones “*ihshii*” son como el Amazonas.

Quebrada. Río pequeño, de escaso caudal y profundidad. Son denominadas “*i´shana*” en forma genérica. Sin embargo, las hay abiertas y despejadas “*pankai´ i´shana*”, encajonadas “*anpuanai*”, angostas “*yamirai*”, arenosas “*inurui*”, con piedras grandes y planas “*nateterui*”, con piedras redondeadas “*na´pirai*”. Siendo el Sillay un río de escaso caudal, parte de las quebradas que conforman sus afluentes llegan a secarse en el verano, dificultando el abastecimiento de agua en las comunidades locales.



Pedregal en el alto Sillay. Foto: Luís Tolentino, 2010



Playa. Extensiones de arena que se forman en las riberas de los ríos durante el verano. Cuando las familias realizan viajes estacionales para cazar o pescar y el masato se ha acabado, suelen calmar la sed tomando el agua que brota al cavar en la arena aproximadamente un metro. En las playas también se llevan a cabo una serie de actos simbólicos que, de acuerdo al pensamiento Shawi, pueden desencadenar el incremento del caudal del río para facilitar la navegación¹⁴.

Laguna (*sunu*). Si bien no son muy comunes en la parte alta del río Sillay, existen algunas que alcanzan grandes dimensiones y tienen especial importancia para la población. Estas son más frecuentes en la parte baja de la cuenca.

Poza (*anpu*). Parte profunda del río, preferida para la pesca por la cantidad de especies ictiológicas que concentra.

Caño (*i'sha wi'shinan*). Curso de agua de caudal irregular y lento, sin ribera arenosa, por el que desaguan los ríos y lagunas de las regiones bajas¹⁵.

Remanso (*sanu*). Lugar donde el agua discurre muy lentamente.

Charco (*chihpiru*). Estanque, lugar donde el agua se encuentra detenida.

Cashuera (*su'pura*). Formación rocosa desnivelada en los ríos que forma saltos de agua. Para los Shawi, las que se encuentran en la parte alta de la cuenca son sagradas dada la presencia de espíritus del agua en ellas.

14 Cuando se necesita que llueva para que las quebradas y los ríos crezcan o para remojar las semillas que se han sembrado en las chacras, se hace lo posible para encontrar animales relacionados con el agua, como los sapos y las lagartijas, y se les entierra en las playas de los ríos, a la altura que uno espera que el río crezca.

15 Real Academia de la Lengua Española. <http://drae2.es/?lema=ca%C3%B1o>





Cashuera. Foto: Beatriz Huertas, 2010

Colpa (*u'un*) o “comedero de animales”. Son lodazales ubicados en riberas de ríos o bosque adentro, con sales y minerales requeridos por los mamíferos que acuden en manadas, por las noches, para consumirlos.

Comedero de aves (*ka'nu*). Como en el caso anterior, también se trata de zonas húmedas en la tierra o en acantilados, con contenidos de sales y minerales, pero utilizados exclusivamente por diferentes especies de aves.

Ojo de agua (*i'sha pipirinsu*). Filtración de agua que brota de la tierra o de las piedras. El agua que presenta suele ser cristalina, razón por la cual es utilizada para el consumo.

Aguajal (*shihpiru*). Bosques de aguajales y otras palmeras y especies vegetales que suelen inundarse en época de lluvias. Se ubican mayormente en bajiales y son muy apreciados por la población ante la cantidad y diversidad de especies que concentran y que son aprovechadas a través de prácticas de subsistencia.



Pantano (*nihsanamanturu*). Porción de agua estancada, con una densa vegetación acuática.

Restinga (*ma'sharu'sa' pakiike cha'episu*) (donde se salvan los animales en tiempo de inundación). Formaciones planas de tierra, en las orillas de los ríos, que no se inundan durante las crecientes. En ellas se refugian los animales en época de lluvias, cuando se producen las inundaciones. Se encuentran en las partes bajas del río y tienen especial importancia como zona de caza de añuje, majaz, perdiz y sachavaca, principalmente¹⁶. También son zonas propicias para la agricultura de productos de bajal, como arroz, frijol (*Phaseolus vulgaris*), sandía (*Citrullus vulgaris*), plátano (*Musa spp.*).

Sunuanté. Especies de lagunas pequeñas que se forman en las orillas de los ríos durante el verano y son utilizadas por los pobladores para la pesca.

Tahuampa (*tahkianu*). Bosques aledaños a los ríos, que son inundados estacionalmente (durante la época de lluvias) por el agua de éstos. Son zonas ricas en biodiversidad, que se encuentran sobre todo en la parte baja.

Cuadro N° 3. Distinción de hábitat, ecosistemas acuáticos y zonas relacionadas a fuentes de agua

Cañón	<i>I'sha munurái</i>
Pongo	<i>I'sha munurái'</i>
Catarata/caída de agua	<i>Anui'</i>
Río angosto	<i>Tekein</i>
Río grande	<i>Pankai'</i>
Río muy grande	<i>Ishii'</i>
Quebrada	<i>I'shana</i>
Quebrada abierta	<i>Pankai' i'shana</i>
Quebrada encajonada	<i>Anpuanai'</i>
Quebrada angosta	<i>Yamirai'</i>
Quebrada arenosa	<i>Inurui'</i>
Quebrada con piedras tipo lozas	<i>Nateterui'</i>



16 Es común el uso del regionalismo “vamos a restinguear”, cuando se trata de cazar en las restingas.





Pedregal	<i>Na'pirai'</i>
Laguna	<i>Sunu'</i>
Poza	<i>Anpu</i>
Caño	<i>I'sha wi'shinan</i>
Remanso	<i>Sanui'</i>
Charco	<i>Chihpiru'</i>
Cashuera	<i>Su'purah</i>
Colpa o comedero de animales	<i>U'un</i>
Comedero de aves	<i>Ka'nu'</i>
Ojo de agua	<i>I'sha pipirinsu'</i>
Aguajal	<i>Shihpiru'</i>
Pantano	<i>Nihsananturu'</i>
Restinga	<i>Ma'sharu'sa' pakiike cha'episu'</i>
Lagunas pequeñas que se forman en la orilla del río, en verano	<i>Sunuante'</i>
Tahuampa	<i>Tahkianu'</i>



Comuneros de Pueblo Chayahuita dibujando las fuentes de agua de su territorio. Foto: Beatriz Huertas, 2010





Comuneros de San Ramón del Sinar dibujando las fuentes de agua de su territorio. Fotos: Beatriz Huertas, 2010



Comuneros de Sachavaca dibujando las fuentes de agua de su territorio. Foto: Beatriz Huertas, 2010





ALGUNOS USOS PRÁCTICOS DEL AGUA



En el consumo

El Chanchun era antes un hombre que no tomó agua o masato después de comer. Ahora es un espíritu que anda por los caminos de la sachavaca. Si los Shawi no toman (líquido) después de comer, en la noche su cabeza se troza, va a tomar agua en la quebrada y luego viene a pegarse otra vez al cuerpo. Pero si alguien la interrumpe se avergüenza y ya no se pega; entonces esa cabeza se convierte en Muhtute´ y vive en las aletas de los árboles (Rafael Chanchari, en: FORMABIAP 2000).

Comunidades de la cuenca alta del río Sillay, como pueblo Chayahuita y San Ramón del Sinar, han solucionado el problema de accesibilidad a las quebradas distantes





del centro poblado a través de la identificación de ojos de agua en zonas en declive, cercanos a las viviendas. Estos han sido acondicionados para el uso de las familias, dirigiendo el agua que emana con trozos de madera a fin de facilitar su utilización. El agua de estas fuentes es empleada para el consumo, la preparación de alimentos, de masato, el lavado de la ropa, etc.

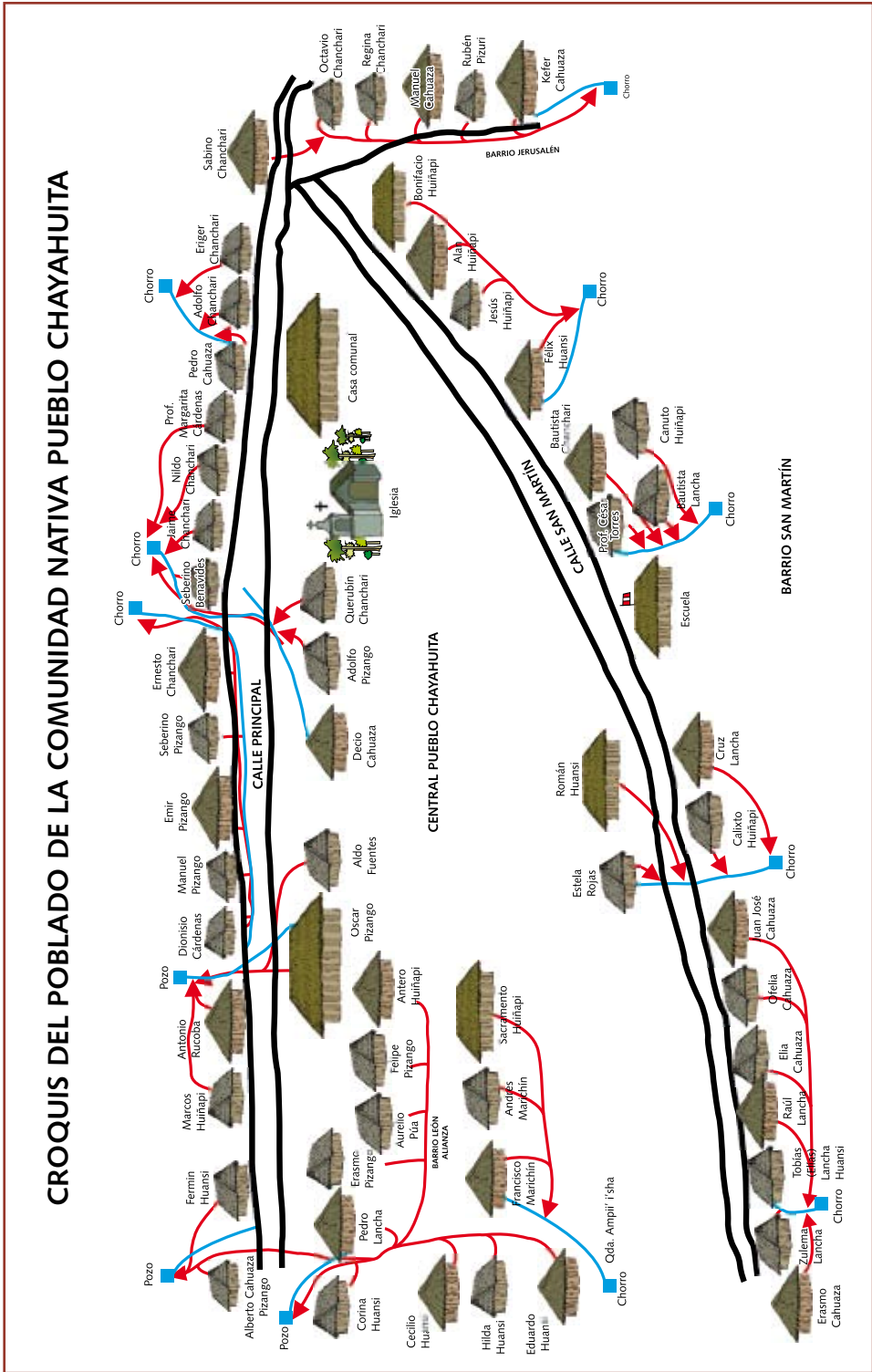


Chorro acondicionado en un ojo de agua. CN Pueblo Chayahuita / Foto: Beatriz Huertas, 2010



Pozo en la comunidad Pueblo Chayahuita / Foto Beatriz Huertas, 2010







El poblado de la comunidad nativa Pueblo Chayahuita está distribuido en cuatro barrios: Central Pueblo Chayahuita, Jerusalem, San Martín y Alianza León. Las seis familias que viven en el barrio Jerusalem consumen el agua que procede de un solo chorro. En el barrio San Martín, existen tres chorros que abastecen a las 20 familias que la conforman. En el barrio Alianza León hay dos chorros que proveen de agua a 12 familias y en el barrio Central Pueblo Chayahuita existen cinco chorros y pozos para 22 familias.

Las mujeres son las responsables de abastecer de agua para el consumo a la familia, acudiendo para ello, con sus hijos, a los chorros y pozos, con baldes y otras vasijas, donde se encuentran y también socializan mientras esperan su turno para llenar sus recipientes.



Chorros de agua. Foto: Beatriz Huertas, 2010

El masato es una bebida de yuca infaltable en los hogares, que requiere de considerable cantidad de agua. Éste es consumido a diario en distintos momentos, ya sea en el desayuno, recién preparado y caliente (*cuñuzca* o *sha'muru*); estando en la chacra, para sostener a la familia mientras trabaja; durante el almuerzo; en la noche, cuando la familia se reúne; durante las fiestas, fermentado. De allí que la demanda de agua sea constante.





Masato para las fiestas. Fotos: Luis Tolentino, 2010

En verano, principalmente entre julio y septiembre, la cantidad de agua que se filtra en los manantiales disminuye en gran medida, dificultando la disponibilidad del recurso y obligando a las mujeres a desplazarse hacia quebradas alejadas para obtenerlo. A esto se suma el hecho que la población se viene incrementando aceleradamente, por lo que en ocasiones se forman filas largas en torno a los chorros y pozos para obtener el recurso, produciéndose molestias.

La población ha aumentado, la gente viene a sacar agua de este mismo pozo. Cuando preparan masato para fiestas, muchas mujeres vienen acá y tienen que esperar hasta que anochece. Nosotros no sabemos si hay microbios en el agua del pozo que usamos pues no los vemos. A veces hay que esperar demasiado. Los que lavan ropa tienen que terminar de hacerlo para que otra persona pueda utilizar el agua. Es muy difícil la situación (Gloria Huansi Cahuaza, Pueblo Chayahuita).



Con relación a la calidad del agua, existen pozos que se encuentran expuestos a la intemperie y a los animales que las familias crían, como cerdos y ganado vacuno, que también consumen el agua que éstos contienen, contaminándola. Otro problema está representado por el hecho que en invierno, las lluvias arrastran tierra y vegetación, ensuciando los ojos de agua y dejándolos sin condiciones para ser utilizados. La población es muy conciente del riesgo que significa consumir agua con microorganismos y sustancias tóxicas para la salud. Al respecto, Mario Torres, de la comunidad San Ramón (2010), señala:

Nosotros estamos todo el día trabajando en la chacra, en la caza, en la pesca, llegamos tarde a la casa y no podemos cuidar el agua del pozo para evitar que los cerdos y el ganado tomen agua de allá y la llenen de microbios. De allí pueden salir todo tipo de enfermedades. El agua del río no la tomamos porque está aun más contaminada que la del pozo debido a que allá botan animales muertos, estos también mueren ahogados al ser arrastrados por las crecientes.



Usos del chorro en Pueblo Chayahuita. Fotos: Beatriz Huertas, 2010



Las dificultades en el acceso, disponibilidad y calidad del agua en las comunidades de la parte alta del río Sillay han motivado la realización de asambleas en las comunidades, mayormente impulsadas por las mujeres, para abordar el problema. Como resultado de ello y, tomando en cuenta la construcción de pozos tubulares que la ONG Terra Nuova lleva a cabo en algunas comunidades de la cuenca, han solicitado ser consideradas como beneficiarias de este proyecto.



Pozo en la comunidad Sachavaca. Foto: Beatriz Huertas, 2010





El Muhtuté

Antiguamente, dos mitayeros que eran hermanos se fueron al monte llevando su masato. Mientras mitayaban se terminaron el masato y no tenían nada más para tomar. Llegó la noche y tuvieron que ir a dormir teniendo muchísima sed. A media noche, uno de los hermanos despertó pero se dio cuenta que estaba sin cabeza. Asustado, despertó a su hermano que empezó a gritar ¿Qué sucedió? ¿Quién le ha cortado la cabeza a mi hermano? Se levantaron y fueron juntos a prender la candela que empezó a arder bastante. De pronto, la cabeza sola vino brincando desde la quebrada, a donde había ido a tomar agua pues ya no soportaba más la sed. El fuego de la fogata ocupaba un espacio muy grande y llegaba muy alto y la cabeza no podía cruzar y apegarse a su cuerpo que estaba al otro lado. Entonces, avergonzada, se apegó al hombro de su hermano que quedó con dos cabezas. Si no hubiera hecho candela, la cabeza se habría colocado por si sola en el resto del cuerpo.

Cada vez que el hermano quería tomar masato, la cabeza se lo quitaba, pero al tomarlo se derramaba todo y ensuciaba el cuerpo de su hermano. El hombre estaba pensativo, decía “¿cómo me voy a librar de la cabeza de mi hermano!”. Entonces, cuando el hermano se fue a bañar, dejó la cabeza sobre una piedra y le dijo “voy a coger carachamas para que comas”. La cabeza le dijo, “no me dejes pues”. El hermano iba agarrando carachamas y se la iba aventando a la cabeza para que comiera. Pensaba en cómo abandonarla. Buceaba y aguantaba la respiración, se metía en un hueco, iba por la orilla del río, escondiéndose. La cabeza lo correteaba en las orillas, llorando y gritando ¡hermano por qué me dejas! ¡Como voy a vivir solo! Luego una sachavaca estaba cruzando el río y la cabeza dijo, mi hermano me ha dejado, entonces seguiré a la sachavaca, siquiera con ella estaré.

Por eso, por más que sea de noche, los Shawi tienen que tomar líquido para que puedan descansar, ya sea masato o agua; sino después les puede pasar lo que le ocurrió al Muhtuté. Las mujeres conocen las reglas y tienen que dar masato o agua a sus maridos y parientes para que puedan descansar bien. Por más que no haya masato tienen que llevar siquiera agua a la casa para que la familia tome (Mauricio Chanchari, 2010).



En la salud

Mashi, uno de los seres más poderosos, vive convertido en las montañas más altas para desde allí cuidarnos. Por eso nos bañamos de madrugada, para recibir la fuerza, porque las aguas vienen de las montañas, como la sangre de Mashi. (Rafael Chanchari, en FORMABIAP 2000)

Para diferentes pueblos indígenas del mundo, el agua cura. Para la Nación Okanagan de Canadá el agua es Siwllkw, que significa cura, la más elevada y mejor forma de cura (UNESCO-Links 2007). En este mismo sentido, Mutz (2009a) señala: “Una informante de San Pedro La Laguna nos dijo: El agua también se utiliza para hacer medicina que ayuda al ser humano”. Antiguamente, los abuelos Shawi exigían a sus hijos bañarse en el río, de madrugada, especialmente durante el friaje, porque de esta manera desarrollarían mayor fortaleza y gozarían de salud. Bañarse en ríos y quebradas después que lo hicieran las deidades también producía el mismo efecto, dado que, según afirman, el agua quedaba impregnada de los poderes de estos seres. Actualmente, algunas familias conservan esta costumbre.

Hay una cashuera grande que a la una de la madrugada suena y se escucha hasta acá, porque esa cashuera tiene madre. A esa hora viene la madre a bañarse en esa cashuera y deja su poder, por eso hasta ahora los antiguos le exigen a sus hijos que se vayan a bañar a esa quebrada para que capten la energía de la madre y no sean personas débiles, que sean trabajadores, que sepan cazar, que sean hombres fuertes, poderosos a través del espíritu de la madre de la cashuera (Eduardo Huansi, comunidad nativa Pueblo Chayahuita, 2010)

Los Shawi también utilizan el agua como insumo principal para curar una serie de enfermedades. A ésta se le agregan plantas medicinales como la malva y mucura. La analogía que hacen entre las características del agua utilizada o del lugar de donde ésta procede, con el resultado que esperan lograr, es un aspecto fundamental en la medicina indígena.





Cuadro N° 4. Uso del agua en la cura de enfermedades

<p>Mal en las costillas</p>	<p>Cuando un niño tiene calentura en las costillas, hay que juntar el agua de lluvia y ponerla en reposo por unas horas. Luego se le agrega hojas de mucura (<i>Petiveria alliacea</i>), se mezcla, y se baña al niño con este líquido, tres veces al día, sobre todo en la parte de las costillas, hasta que mejore (Mauricio Chanchari, comunidad nativa Sachavaca, 2010)</p>
<p>Males a la vista</p>	<p>Para la cura de conjuntivitis, legañas y otros males que afectan a la vista, se utiliza el agua en la que se bañan los pajaritos (<i>“indira amainante”</i>) la cual se encuentra acumulada en los huecos de algunos árboles, como la topa (<i>Ochroma pyramidale</i>) y el ojé (<i>Ficus insípida</i>). Ésta es recogida en vasijas, estando en ayunas, y luego se mezcla con hojas de achiote (<i>Bixa orellana</i>) (porque la vista esta roja) y malva (<i>Malva sylvestris</i>). Los ojos del paciente se lavan con esta mezcla varias veces al día. Se dice que el agua sirve de vehículo para transferir a las personas la característica ausencia de enfermedades a la vista en los pajaritos, con el apoyo de las plantas mencionadas. Si no se va en ayunas a recoger el agua para curar el mal, ésta no hace efecto (Hilaria Apuela, San Ramón, 2010)</p>
<p>Fiebre</p>	<p>La sogá del monte llamada clavohuasca (<i>Tynnanthus panurensis</i>) contiene agua en su interior que baja la fiebre. Para emplearla con fines curativos hay que ir al monte en ayunas, trozarla, y juntar el agua que saldrá de su interior. Se le coloca en un envase, se lleva a casa y se lava la cabeza del paciente con ésta, varias veces. Al estar muy fría, el agua alivia la fiebre (Hilaria Apuela, San Ramón, 2010).</p>
<p>Mal aire</p>	<p>Para curar el mal aire o algún mal causado por la madre del bosque, se recoge hojarasca en la quebrada y se coloca en la candela. El paciente tiene que colocarse cerca a ella, de tal modo que pueda recibir el humo que ésta despide al quemarse. Mashí enseñó a los ancestros a curar así, icara la hojarasca para que sanen (Hilaria Apuela, San Ramón, 2010).</p>



<p>Acné</p>	<p>El agua de lluvia acumulada en el árbol de la especie llamada huacrapona (<i>Iriartea deltoidea</i>) es utilizada para combatir el acné. Ésta es recogida en una vasija, estando en ayunas, y luego es empleada para lavarse la cara. Se dice que la belleza de este árbol, carente de protuberancias u otros defectos, es transferida a la persona afectada por dicha enfermedad, curándola (Prof. Holmer Tangoa Pizango, Sachavaca, 2010).</p>
<p>Dolor de corazón</p>	<p>En las orillas de quebradas y ríos hay ciertas piedras que despiden agua con la cual se curan males que afectan al corazón. Para esto es necesario recoger la piedra en la madrugada, luego se coloca en un recipiente donde va despidiendo agua. Ésta debe ser ingerida por el paciente. Los abuelos dicen que las piedras son eternas, no mueren, de allí que éstas tengan la propiedad de curar y alargar la vida (Prof. Holmer Tangoa Pizango, comunidad Sachavaca, 2010).</p>



Señora Hilaria Apuela. Foto: Beatriz Huertas, 2010





El agua no solo cura sino, contrariamente, si está afectada por contaminación puede causar enfermedad y muerte. De acuerdo a Etman Fachín, técnico de salud responsable del puesto de salud de la comunidad nativa San Ramón, en el alto Sillay, que además atiende a la población de Pueblo Chayahuita, 28 de julio y Samaria, existe alta incidencia de Infecciones Respiratorias Agudas, IRA, y Enfermedades Diarreicas Agudas, EDA, en la zona. Estas últimas se incrementan en época de verano. La razón principal de esta situación sería, según el especialista, la escasez de fuentes de agua limpia para el consumo. En este sentido, señala que la única fuente de agua de la población de San Ramón es un pequeño pozo expuesto a la intemperie, el cual es muy probable que presente agua no apta para el consumo. La relación directa entre las tasas de muerte infantil por EDA y el consumo de agua contaminada es corroborada por organismos nacionales e internacionales de salud.

Al respecto, una demanda permanente de las mujeres de las comunidades es la realización de estudios de la calidad del agua de los pozos y chorros que utilizan, por laboratorios especializados, de tal manera que la población pueda tener certeza de las condiciones en que se encuentra el agua de la que dispone, y en base a ello tomar las previsiones del caso.

En la economía

Las fuentes de agua tienen una importancia particular en las prácticas de subsistencia porque concentran una alta variedad de especies acuáticas, fauna terrestre y vegetación, aprovechadas por la población mediante la caza, pesca y recolección. Es por esta razón, además de la necesidad de abastecimiento de agua para el consumo y la higiene, que parte importante de la población cuenta con tambos o campamentos de caza y pesca ubicados en las orillas de quebradas. Estas prácticas son realizadas principalmente en verano por varias razones: el nivel de agua de ríos y quebradas baja, facilitando la pesca; los cazadores pueden cruzar las quebradas y desplazarse sin problema hacia sus zonas de caza; los animales abandonan sus madrigueras y se dirigen a las colpas. Además, según señalan los pobladores, los demonios del monte dejan de recorrer el bosque y los cazadores no corren riesgo de encontrarse con ellos, lo cual sucede en la época de lluvias.



Pesca

Antes no existían los peces, Kunpanama los creó. Un día decidió enseñar a los Shawi a fabricar la canoa para navegar. Agarró un árbol de cedro y empezó a azuelearlo (tallarlo). Al terminar de hacerla dijo: "ustedes dirán que todo este aserrín no va a servir. "¿Qué se va a transformar de aquí? Ahora van a ver". Juntó el aserrín y dijo: "esta basura se va a convertir en peces" y luego arrojó todo al río. Enseguida empezaron a aparecer los peces. Entonces Kunpanama dijo: "estos peces van a aumentar, van a tener huevos y van a ir a la cocha" (Mauricio Chanchari, comunidad nativa Sachavaca, 2010).

Es una actividad de mucha importancia para la seguridad alimentaria puesto que proporciona la mayor parte de las proteínas consumidas por la población, ante la drástica disminución de los animales del monte.

De acuerdo a la modalidad, la pesca es practicada por hombres y mujeres, jóvenes, ancianos y niños. La cantidad y tamaño de especies obtenidas varía de acuerdo al lugar donde ésta se realiza; así, en la cuenca alta se suele pescar carachamas, chitari, mojarras, boquichicos y se recolectan caracoles, cangrejos, churos (*Pomacea maculata*) y camarones.

A medida que se va bajando por el curso del río la pesca mejora puesto que su mayor profundidad permite la existencia de especies ictiológicas de tamaño superior que en la cuenca alta. Además, existen algunas lagunas de grandes dimensiones como la llamada "Pingullo", a la que la población de las comunidades próximas acude, permaneciendo varios días para abastecerse de pescado.

La práctica de colocar tramperas en la parte baja del río, mayormente realizada por pescadores de la ciudad de San Lorenzo, impide que los peces surquen y, por lo tanto, su llegada al curso alto del río, limitando esta práctica con consecuencias en la nutrición y salud. La población de la parte alta indica que si bien la fauna acuática es escasa y de pequeñas dimensiones, su presencia ancestral en ella los ha llevado a dominarla y perfeccionar sus técnicas de aprovechamiento de los recursos; además, las especies que obtienen son muy valoradas por su sabor.

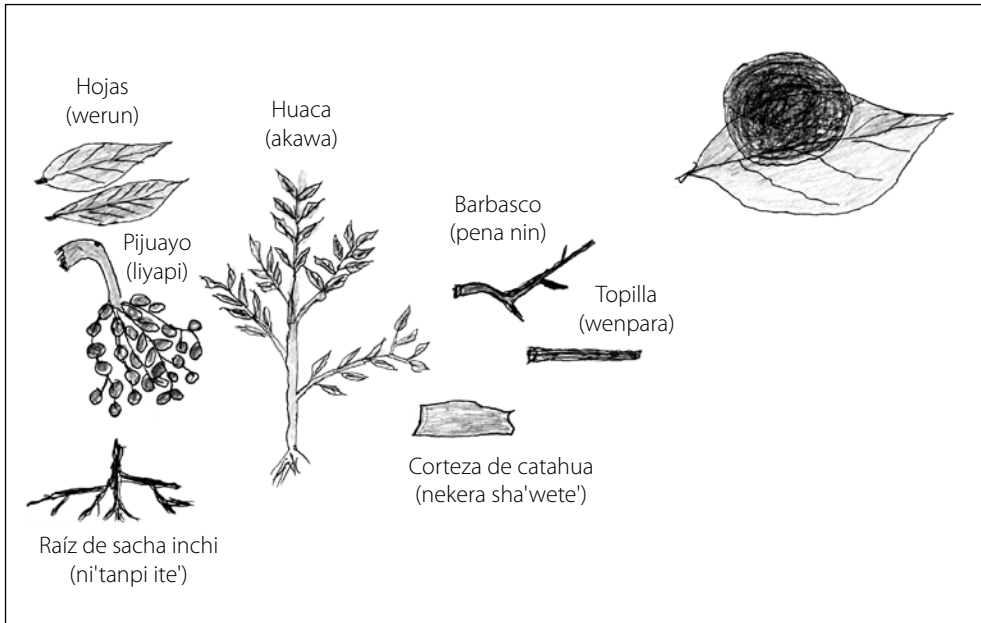




Modalidades de pesca

Pesca con *nuniaru'*

Se denomina así al preparado de pijuayo (*Bactris gasipaes*) rayado, mezclado con carbón de topa o de cáscara de plátano quemada, puestos al fuego en hoja de plátano. El primero tiene la propiedad de ser del gusto de los peces. El segundo, al estar hecho de topa, permite que una vez consumido el preparado, tras causar la muerte de los peces, los haga "flotar". Una vez cocinados, se mezclan con raíz quemada de barbasco y huaca triturada. Posteriormente, se forman especies de bolitas y se arrojan al agua, donde son consumidas por mojarra (*Gymnocoribus thayeri*) y lisas (*Schyzodon fasciatum*). El preparado tiene el efecto de marear a los peces y luego los mata, momento en que éstos son atrapados con machete, con la mano o con el *wa' narú* (flecha con tres púas).



Preparación de masa para la pesca (veneno) (*nuniaru'*). Ilustración: Mauricio Chanchari



Pesca con huaca

La huaca crece en las chacras de la mayoría de las familias. Esta lista para ser usada después de tres meses de haber sido sembrada. Un día antes de la pesca se recoge la hoja en cantidad proporcional a las dimensiones del pozo o el tramo de la quebrada elegida para la pesca. Se coloca en cestas y se le lleva a unos huecos hechos sobre piedra (cascajo) o troncos (*ahkawa pasainan*) donde se le tritura con un palo hasta que se forme una masa. Al día siguiente, la huaca es llevada a la poza que ha sido cercada con ramas para evitar que el tóxico se disperse. Algunos bucean para colocar la huaca en diferentes lugares de la poza; otros la arrojan desde la superficie. Este vegetal hace efecto sobre los peces después de cinco minutos de haber sido consumido. Algunos peces mueren y otros se marean, momento en que son capturados con cestas y bolsas de cético (chicras). Esta modalidad es practicada de manera individual, familiar y comunal.



Huecos para triturar la huaca. Foto: Betriz Huertas, 2010





Orificios en cascajo, utilizados para la trituration de la huaca. Foto: Beatriz Huertas, junio, 2010

Pesca con barbasco

Una vez que aumentaron los peces, Kunpanama enseñó a pescar. Mostró a la población una sola raíz de barbasco y les dijo “con esta raíz ustedes van a poder pescar lo que necesiten”. Pero de pronto, los niños, que estaban jugando, lo empujaron al río y casi se ahogó, entonces, molesto, Kunpanama ´ dijo: “desde este momento, cuando ustedes quieran pescar, van a necesitar mucho barbasco para atrapar a los peces”.

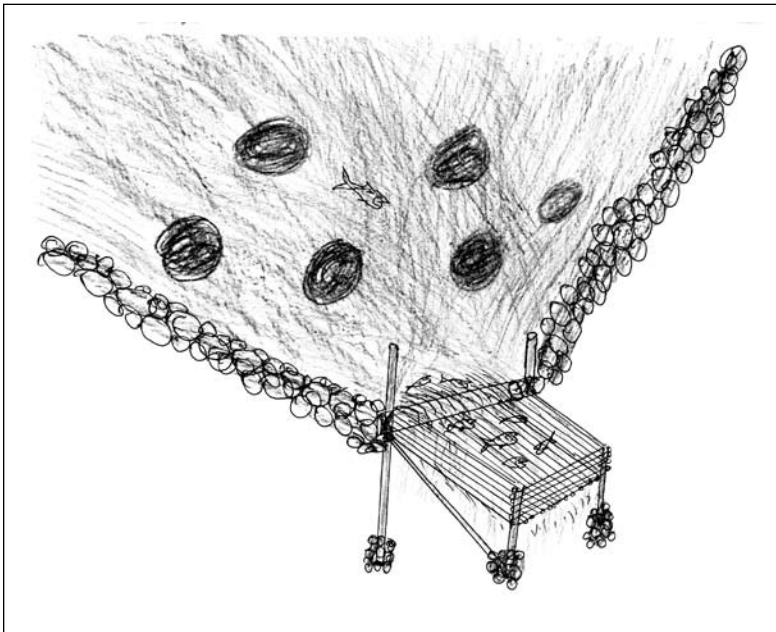
El barbasco crece en las chacras y es utilizado para la pesca comunal. Esta listo para ser usado después de tres años de haber sido sembrado. Por eso se emplea con menor frecuencia que la huaca. Además, sus potentes efectos sobre los peces, que mueren en grandes cantidades, y también sobre algunas mujeres que optan por el suicidio a través de su consumo, han llevado a que su uso se haya ido limitando progresivamente. Las familias se reúnen y acuerdan cuándo realizar la pesca; dos días antes, los hombres sacan las plantas desde la raíz y las mujeres preparan masato



para ofrecerlo durante el día de pesca. Una vez acopiada, la planta se lleva a la casa del dueño. A la una de la madrugada, tomando la previsión de que no va a llover, éste se va a bañar y empieza a hacer bulla con el agua para levantar a los demás. Las mujeres calientan el masato para invitar a todos y se pintan la cara con huito. Los hombres trituran con palos la raíz colocada sobre piedras hasta las cinco de la mañana. Entonces, se espera que llegue la noche previendo que no vaya a producirse una crecida del río. Luego se coloca el barbasco en cestas y se lleva al río o quebrada elegida, los cuales son cerrados con ramas o tarrafas, aguas abajo, para que el veneno no se disperse. El barbasco se mezcla con agua en una canoa grande y el líquido se vierte a la quebrada. El tóxico empieza a hacer efecto a los 15 minutos en que los peces empiezan a morir, entonces, son recogidos con flechas por hombres, mujeres y niños, y colocados en cestas.

Unkute'

Es una técnica antigua que ha dejado de usarse. Consistía en la pesca en cashueras o caídas de agua, preferiblemente en quebradas angostas, aprovechando el desnivel para colocar una especie de trampa elaborada a base de cañabrava, piedras colocadas por los costados y un armazón de topa, a manera de cajón con aberturas. Ésta se instalaba en medio del cauce. En el momento de dirigirse aguas abajo, los peces caían al cajón y quedaban atrapados, tras lo cual eran recogidos en cestas.



*Trampa ancestral para la pesca (unkute').
Ilustración: Mauricio Chanchari, 2010*





Pesca de carachamas (con wa´naru´)

Los pobladores se dirigen a pozas grandes, en zonas de cascajo, donde las carachamas cavan huecos y ponen sus huevos. La búsqueda se realiza a través del tacto o buceando, atrapando a los peces con el wa´naru, flecha de dos o tres puntas hecha con clavos. Esta actividad se realiza en época de verano, cuando el caudal del río disminuye, y al medio día, en pleno sol, para facilitar la visibilidad dentro del agua y la ubicación de los peces. Es llevada a cabo en forma individual o en grupo, por hombres, mujeres y niños.



Buscando carachamas en el río Sillay. Foto: Beatriz Huertas, 2010

Pesca con anzuelo

Es una técnica individual realizada por hombres, ya sea niños o adultos. La etapa de preparación consiste en la “cura”¹⁷ del anzuelo. Éste es frotado con hojas de *yu´natun ka´pi´* y luego reservado por siete días sin tocarlo. A la vez, la persona que

¹⁷ Preparación del anzuelo con vegetales y actos simbólicos para que permita que haya una buena pesca.



va a pescar se prepara absteniéndose de consumir ají, sal y tener sexo. Un día antes se consigue suri de aguaje o de plátano, grillos o lombrices para ser utilizados como carnada. Llegado el día, el pescador se dirige con sus implementos al lugar elegido para este tipo de pesca que mayormente es realizada en pozas, palizadas o remansos. Se prefiere pescar entre las cuatro y siete de la mañana o entre las seis de la tarde y las ocho de la noche porque en estos momentos los peces sienten hambre y se acercan a la carnada. Pescan mojarras, bagres, anachuy, bujurquis, lisas, entre otros.

Otra técnica muy efectiva de pesca con anzuelo ya sea en verano como durante la creciente del río es arrojando hormigas “comején” (*minsena* ¹) al lugar donde se está pescando. Éstas logran atraer a la especie denominada mojarra y la marea, haciéndola vulnerable y, por lo tanto, fácil de pescar.

Se acostumbra que el hijo varón, cuando es niño y está aprendiendo a pescar con anzuelo, consuma el producto de su pesca recién a la doceava vez que ha logrado pescar, previo lanzamiento de un icaro con alusiones al *shitamanito*, pajarito que frecuenta las orillas de ríos y quebradas. De esa manera, el niño cuando crezca disfrutará ir de pesca y será un buen pescador. De no seguir este procedimiento se corre el riesgo que el joven se convierta en un “aface”, es decir, que no desarrolle habilidades para pescar y por lo tanto sea criticado por su familia y amistades. La condición de “aface” es un estigma entre los Shawi, de allí que los padres sean muy cuidadosos en el cumplimiento de los ritos que permitan dotar a sus hijos de habilidades para la pesca y una serie de prácticas de subsistencia. En ese mismo sentido, una vez consumido el producto de la pesca, los restos (espinas, cabeza, aletas) se devuelven al río para que la especie esté disponible en una siguiente ocasión; de lo contrario, según señalan, la pesca se dificulta.





Icaros para la pesca

Yu' natun penui'

Pankasu` yu`naterashi` mahparia`wanen pa`sarin yu`natapun ku manta kapatunawe`, uwarasawatun nayapirinwe`pa`pini iterin ama tupinan ka`kesuwe` kehshasawatun ketuku penuchinken ni pe`tuntutan anapate` kehparitutan, iterin pa`pini, wa`washasu` kehshasawatun pa`pin keterin, pa`pinisu` penuterin ama anapate` kehparitakamarewe`, inaran penutuwachina` ka`nin iseran yu`natuwatan ka`kewachi nayaransu` nu`waitan iterin pa`pini wachi. A`nakensu` ku pa`pini inapu`terinwe` ni`tun anapate` kehpariterin yu`natupirinwe` ku uwararinwe` nipachina` unpuatunta` kemasu` yu`natuwatana ku uwararanwe` kiyasu` yu`natuwatuiru uwararai kemasu` anapatenken ni itupi wa`wakapini, napatun wa`wakapini ninuntupi ¿unpuatunta inasu` yu`natuwachina ku uwararinwe`?. A`shini, pa`pini tewetumara ku penutupinanwe` ka`mara nahpatun nipe`tunlerin, anapate` kehpariterin wachi unpuatewata` kanpuasu` yu`natuwatewara uwararewa` i`shake pa`patewara uwararewa` kemapatewara mamananpua` ketimarewa` ketimawatewara mamananpua` pu`murin pu`muwachina` ka`newa` kanpuwasu`, ya`were ina piyapisu` yu`natuwachina` ku manta uwararinwe`, ku manta a`shin a`nuterine`, unpuatunta kemasu` yu`natuwatana ku uwararanwe` ¿unpuatunta a`napitasu, yu`natuwachinara uwarapi?. Kemasu` yu`natuwatana ku uwararanwe` iterin a`shini nu`witun kemasu` a`nataweri wi`napituwatan sa`apatan ku manta a`karanwe` itatun a`shini nu`wirin naputuwachina` a`shini na`nerin nihpunawe` ku a`shin a`panirinwe` inapuchinken nihpatan ama sa`akasu` yunkikesuwe`, anapatenpusu` ku sa`akasu` yunkirewe`, ashini naputuwachina` tenin ama mama ahketeware` naputukusuwe` tahpanawe mama naputeranku ni`tun tusawatu pihpirasawatun pa`nin wachi ta`antaran ku naniterinwe` nahtanainkusu`, napunatun wa`wawe penenpatera ku yanhtaninkuwe`.

Icato para pesca con anzuelo

Se va a anzuelear sin comer nada. Cuando jala (pescado) tiene ganas de comer. Su padre le dice: "no comas así nomás, primero ásalo y luego me lo traes para icarlo, sino ya no podrás (pescar), te quedarás aface para siempre.





Así le dijo el padre al muchacho. Se va para asar su pescado y luego se lo entrega a su padre. Su papá lo icara para que no sea afaci. "Cuando ya esté icarado, cómelo". "De ahora en adelante ya puedes comer (pescado) cuando anzueles, ya sea en chilcano", le dice su padre. Algunos se quedan afacis cuando no cumplen con la dieta que les da su padre, cuando anzuelean no jalan nada, entonces el padre les dice ¿por qué cuando anzueleas no jalas nada, mientras que nosotros si jalamos? "Tu eres afaci". Entre muchachos, cuando se encuentran, se dicen "tu eres afaci", por eso, entre muchachos se preguntan ¿por qué cuando anzueleas no jalas nada?. Sus padres le dieron de comer lo que anzueleó, sin icarar, por eso se quedó afaci para siempre. Nosotros cuando anzuelemos jalamos muy fácilmente y rápido en el río o quebrada. Cuando regresamos con pescado, se lo entregamos a nuestra madre y ella prepara chilcano para que nosotros comamos. Cuando esas personas anzuelean, no jalan nada, no hacen ver nada a su madre ¿Por qué tu cuando anzueleas no jalas nada? ¿Por qué otros cuando anzuelean jalan pez? Le dice su madre molesta. Tu, alguna vez, cuando dejes de ser joven y tengas mujer, no darás de comer nada a tu mujer. Y así la madre molesta le dice a su hijo. Cuando la madre termina de reprenderlo, el muchacho llora y no puede contestar a su madre. Si vas a ser así toda la vida, nunca pienses en tener esposa. Entonces, el muchacho dice a su madre, "ya no me critiques más, mamá". Me da vergüenza lo que has dicho. Entonces, el muchacho huye de su madre. La madre dice, "mira ese muchacho no quiere escuchar el consejo que le doy, por eso mi hijo nunca anzuelea, porque no escucha los consejos que le doy".

José M. Inuma Lancha y Mauricio Chanchari
CN. Sachavaca
Traducido por Magnolia Rosa Lancha Púa
Corrección en Shawi: Lic. Jorge Chanchari Pizuri





Uhshamatinsu

Yu`nana yakiapun chinpitumake` samiri nekain nekain samiri chinpitumakamare` yu`nana, wa`washarisu` uwarasapake, inapitamare` piminkumarin pa`pini ku anapate` ni`kamarewe`. Yu`natapun pa`ninke ku tupinan a`shin ya`nutamarewe` piminkumarin yu`natun ka`pinenke ku tupinan kapatunwe` anapatekamarewe` piminkumarin pa`pini

Napuatun penuiterawe pankasu` yu`naterashi` pankasu` yu`naterashia`wa penuiterinsu` chachin canta penuitarawe ama mapariawanenpua` nipe`tuntunatun anapate` keparitamarewe`.

Pescar con anzuelo es ahumar el pez lleno de grasa. Traer el pez ahumado con anzuelo. El muchacho se mete al agua donde existen piedras, su padre le dice así para que no sea aface. Cuando se va a anzuelear y regresa con las manos vacías ante su madre, lo soplan con pipipiri de anzuelo para que no sea aface y los peces no se alejen de él.

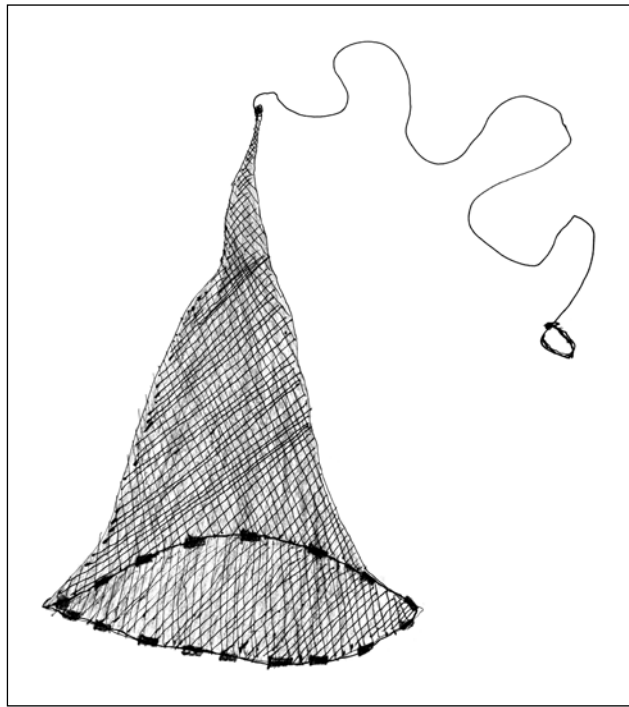
Por eso, cuando se icara, el icarador invoca al ave "pankusú" para que el niño sea pescador como el ave y no falle. Él icara, tal como tu y yo también, "icarar para que el primito no cometa el error de fallar en la pesca, sino quedará aface para siempre".

José M. Inuma Lancha y Mauricio Chanchari
 CN. Sachavaca
 Traducido por Magnolia Rosa Lancha Púa
 Corrección en Shawi: Lic. Jorge Chanchari Pizuri



Pesca con tarrafa

Las tarrafas son redes adquiridas en las tiendas de las zonas vecinas a las comunidades indígenas. Son utilizadas en forma individual, en verano o invierno, en ríos y quebradas, a donde son arrojadas desde canoas. Tras un promedio de dos horas, éstas son recogidas para coger los pescados. Es la técnica más utilizada en la parte baja del río por las facilidades que ofrece para la obtención del pescado. Contrariamente, no es adecuada para las partes altas por las reducidas dimensiones de los ríos y quebradas.

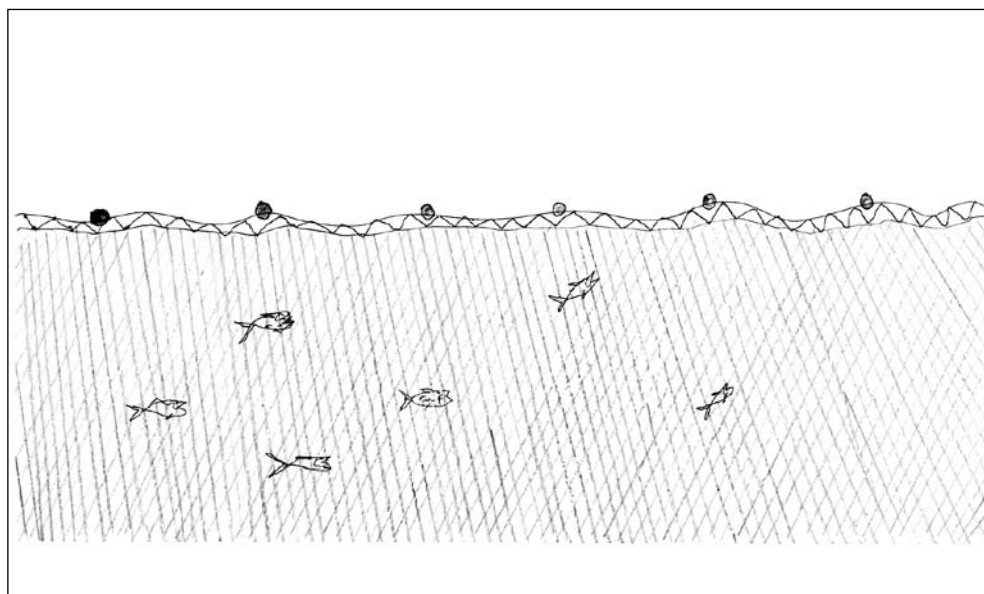


Tarrafa (Tarapa). Ilustración: Mauricio Chanchari, 2010

Pesca con trampera

La trampera también es una red que se utiliza en ríos, colocándose de orilla a orilla, obstaculizando el paso de los peces, los cuales quedan atrapados en ésta. Es utilizada mayormente para pescar peces grandes. El puntaje de la red se elige de acuerdo al tamaño del pescado que se espera obtener.





Trampera actual (sami ya'kupiinan). Ilustración: Mauricio Chanchari, 2010

Acceso a fuentes de agua para la pesca

En una comunidad indígena todos los comuneros y comuneras tienen acceso a las diferentes fuentes de agua, ya sea ríos, quebradas, pozas o lagunas, con fines de pesca u otras prácticas cotidianas. No existen restricciones ni prohibiciones respecto al acceso a ellas. Por ejemplo, lagunas grandes como *Senui'* son frecuentadas por pobladores de las diferentes comunidades Shawi del bajo y medio Sillay, como: Ungurahui, Sinchi Roca, Pandora, San Pedro, Zapote, Palmiche, Chacatán, Pijuayal, Miraflores, Bella Loma, Sachavaca y San Miguel. Otras quebradas de uso similar por sus grandes dimensiones y abundancia de recursos ictiológicos para la subsistencia son Nepahua, Pistón y Rondin, afluentes del Sillay.

Cada poblador tiene una quebrada preferida donde acostumbra pescar y la cuida para mantener su potencial ictiológico. En varios casos, los pobladores cuentan con un campamento o tambo cercano a esta quebrada, a partir del cual se desplazan a diferentes puntos con fines de pesca, caza y recolección de productos del bosque. La pesca comunal es decidida y planificada en asambleas de la comunidad. La pesca con barbasco ha empezado a ser prohibida por la alta mortandad de peces que ocasiona.



Desde el año 2006, Terra Nuova, en coordinación con las comunidades indígenas y sus organizaciones, y con el apoyo financiero de la cooperación internacional, viene apoyando la construcción de piscigranjas comunales en los ríos Paranapura, Sillay y Cahuapanas. A partir de allí la población aprendió como construirlas, así como su funcionamiento y solicitó réplicas a nivel familiar. En el año 2010 existen aproximadamente 17 piscigranjas comunales y 21 réplicas familiares en el río Sillay, en diferentes etapas del proceso. Éstas contienen gamitanas, las cuales son sembradas dada la imposibilidad de reproducirse en cautiverio. Generalmente, las pozas para la construcción de las piscigranjas son quebradas pequeñas no muy correntosas ubicadas en las comunidades, las cuales son cerradas mediante la construcción de un muro hecho a base de material de la zona, como pona de pijuayo. Además, se coloca un tubo que facilita el desagüe para la cosecha de peces. El ciclo se inicia nuevamente con la limpieza de la poza, el levantamiento de un muro y la siembra de los alevines. Estos son obtenidos en el laboratorio construido e implementado por la misma ONG, en la ciudad de San Lorenzo, capital de la provincia Datem del Marañón. Terra Nuova contribuye con asesoramiento técnico, herramientas y alevines, mientras que las comunidades aportan con el material de la zona, la apertura del pozo, la mano de obra para la construcción de las pozas y la alimentación y cuidado de éstos.



Lago Pingullo, bajo Sillay. Foto: Luis Tolentino, 2010





Caza

Como se ha señalado anteriormente, pobladores de diferentes comunidades indígenas poseen tambos ubicados en la orilla de quebradas conocidas por su riqueza en peces y la presencia de animales en los alrededores. Estas fuentes de agua son propicias para la caza debido a que los animales las frecuentan para bañarse y consumir agua y frutos de las riberas. Los cazadores han desarrollado conocimientos sobre la rutina y el comportamiento de los animales en estos ecosistemas, los cuales utilizan para cazarlos.

Entre las ocho y las once de la noche, animales como el majaz, venado y sachavaca, se dirigen a las quebradas a tomar agua. La sachavaca se desplaza dentro del agua por largos trayectos. De igual manera, la perdiz duerme en las ramas de árboles ubicados en la orilla de las quebradas. En éstas también crecen vegetales cuyos frutos son consumidos por los animales, atrayéndolos y convirtiéndolos en presa fácil para la caza. Por ejemplo, el ojé, la papaya del monte, el shimbillo (*Inga macrophylla*), la semilla de cumala (*Virola calophylla*), el tamamuri (*Naucleopsis glabra*), la uvilla (*Pourouma cecropiifolia*) y el cashu del monte, son alimento del venado (*Mazama americana*), sachavaca, majaz, perdiz y de variedades de monos.

Los animales diurnos son: aves, añuje, sajino, entre otros, y los nocturnos: el venado, majaz, sachavaca, musmuqui (*Aotus trivirgatus*), chozna (*Potos flavus*). Las horas de alimentación son desde 6:30 hasta las 9 de la mañana y, en la tarde, entre las 3:30 hasta las 6pm. Estos momentos son aprovechados por los pobladores para cazar. Pasadas las 11 de la noche hasta las dos de la mañana, los cazadores evitan caminar por el bosque debido, según señalan, a la presencia de espíritus y demonios del monte que, al aparecérselos, pueden aturdirlos y hacer que se extravíen en el bosque, que se enfermen o mueran. Después de las dos de la mañana continúan con sus desplazamientos, sin peligro de ser afectados por estos seres.

Anteriormente, se utilizaban lanzas hechas con palos duros como pona, y puntas de metal extraído de machetes, para cazar. Estas lanzas eran “curadas” con hojas de la planta denominada *kapí* y *shinpipi* (piripiri) para que fueran efectivas, dieran en el blanco y contribuyeran así a una buena jornada de caza. En la actualidad el instrumento mayormente utilizado por la población para cazar es la escopeta de cartuchos.

Trampas

En medio de los caminos recorridos por animales como el majaz y la carachupa, se acostumbraba cavar huecos de dos o tres metros de profundidad en la tierra, donde



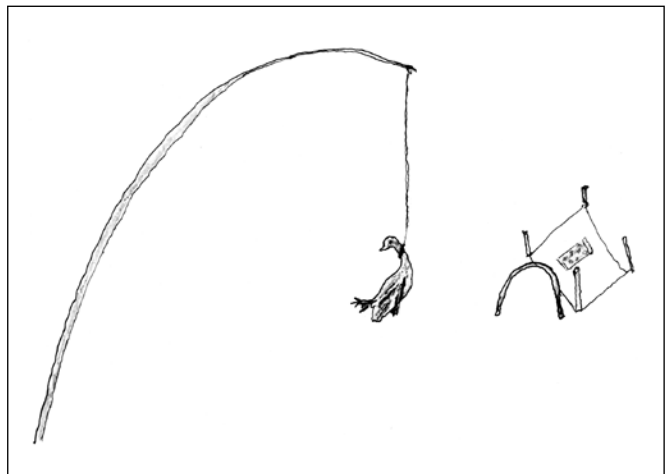
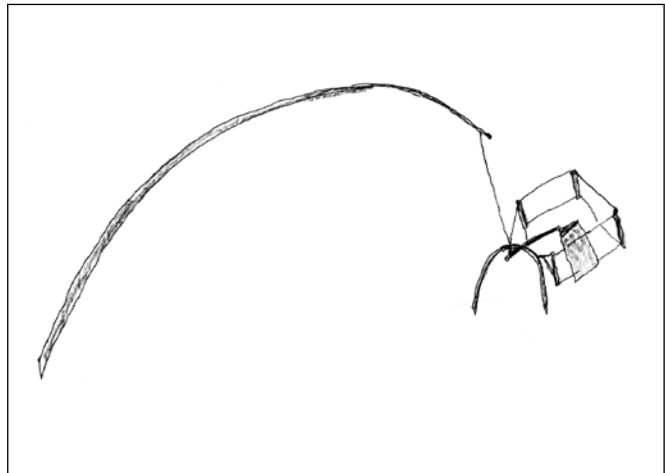
se colocaban palos de pona madura con puntas. El hueco era camuflado con palos pequeños, un poco de tierra y hojarasca. Al pasar por estos lugares los animales caían y quedaban incrustados en la pona. Actualmente este método no se utiliza por lo peligroso que resulta tanto para los cazadores como para los perros de caza.

Wensun (lazo)

Es una trampa utilizada para cazar aves. Consiste en la instalación de un palo flexible sobre la tierra, el cual se coloca de manera curva bajo tensión. En la punta de este palo se amarra una sogá, generalmente de chambira, la cual es curada con piripiri y pintada con achiote para engañar al ave.

En el extremo de la sogá se amarra un pequeño palo donde se incrusta la semilla de la *shinpanaya* (patiquina)

(*Dieffenbachia oblicua*) como carnada. A su vez, esta parte de la trampa es asegurada con una sogá más fuerte plantada sobre la tierra. En el momento en que aves como la perdiz, pucacunga, porotohuango (*Odontophorus stellatus*), paujil (*Crax mitu*), montete, yanayuto y palomas, van a comer la semilla, el palo se suelta y activa el mecanismo de la sogá, en la cual las aves quedan atrapadas por el pescuezo.



Trampa para cazar aves (*wensun*). Ilustración: Mauricio Chanchari, 2010





Los cazadores mantienen una serie de dietas antes de ir de caza, como evitar consumir ají, sal y tener sexo. También lanzan icaros para que la madre de los animales no les dificulte la caza.

Tras ser cazada, la presa es abierta y limpiada. Con los intestinos, hígado y corazón, se prepara una patarashca, la cual es consumida parcialmente por el cazador. Los residuos del animal se arrojan a la quebrada. A través de ambas acciones, el cazador se asegura que siempre haya animal de monte disponible pues de arrojarse los restos a la tierra, los animales los olerán y no volverán por el mismo lugar. Luego se junta leña, se hace una barbacoa en el mismo tambo y se ahuma la carne. Así ésta pesará menos y podrá ser llevada con mayor facilidad de regreso hasta la casa, ya en el poblado. El cazador invita el animal cazado a familiares y vecinos.

La realización de una minga para el trabajo en la chacra o para construir una casa, también es ocasión para ir de caza. En estas oportunidades, se invita la carne obtenida a toda la gente que participa en la actividad. La mujer va a cazar con su esposo muy de vez en cuando. Generalmente se queda en casa con los hijos, preparando el masato con el cual recibe a su esposo que retorna del monte.

Las colpas

Son espacios húmedos, conformados por tierra con contenidos de sales requeridas por el organismo de los animales. Las hay de dos tipos: las que están ubicadas en las quebradas y las que se encuentran en el bosque. Las colpas ubicadas en las quebradas solo son frecuentadas en época de verano pues se inundan durante el invierno. Las colpas ubicadas en el bosque están disponibles todo el año. En ellas se notan las pisadas de los animales, los cuales recurren para succionar las sales focalizadas en distintos puntos de estos espacios o comederos. Antiguamente, existían colpas utilizadas por determinados tipos de animales, como el venado, sachavaca y majaz; sin embargo, el incremento de la población y la presión sobre los animales han causado su huida y concentración de varias especies en una sola colpa, las cuales están cada vez más alejadas.

Los pobladores se dirigen a las colpas solo una vez al mes debido a su lejanía y el gran esfuerzo que deben realizar para llegar hasta ellas, con el riesgo de no encontrar animales. Prefieren ir acompañados por una persona más para protegerse. En estos lugares, también cazan de noche, respetando las horas de aparición de los espíritus para evitar los daños que éstos les puedan causar. El animal cazado es despedazado fuera de la colpa para impedir que los otros animales huelan sus restos y huyan. Los pobladores manifiestan que cada vez hay menos colpas, lo cual afecta directamente tanto a los animales del monte como a la misma población, una de cuyas fuentes de proteínas proviene de la carne de éstos.



Los aguajales

Son lugares importantes para la caza de animales y recolección de frutos, debido a la considerable cantidad y diversidad de recursos naturales que concentran. Se ubican en las partes bajas de la cuenca. En ellos crecen vegetales como el aguaje (*Mauritia flexuosa*), ungurahui, shebón (*Attalea butyraca*), zapote (*Matisia cordata*) y ayahuma (*Coroupita guianensis*), cuyos frutos son consumidos por diversos animales: huangana, (*Tayassus pecari*) sachavaca, añuje, majaz y variedades de monos) así como por aves (panguana, pucacunga, perdiz, pava del monte), facilitando las prácticas de subsistencia de la población local.

La tortuga es otro animal muy apreciado por los Shawi, que suele frecuentar este ecosistema, atraído por el pescado podrido que encuentra en las pequeñas lagunas que se forman en los alrededores. Los cazadores que se desplazan por estas zonas van acompañados por otras personas para protegerse, dada la presencia de manadas de monos, huanganas y tigres, que podrían atacarlos. El IIAP indica que si habría que elegir una palmera que represente a la amazonía, esta sería definitivamente el aguaje (2006):

...El aguaje es una especie de uso múltiple ya que sus hojas, inflorescencia, tallos, semillas y hasta sus raíces son utilizadas por el hombre. La planta muerta es colonizada por los loros para construir sus nidos y es el alimento de los sabrosos suris. Por si fuera poco, la pulpa de su fruto es uno de los alimentos más nutritivos del trópico (su contenido de vitamina A es cinco veces mayor que el de la zanahoria). Además de todos los beneficios que provee, sus servicios ambientales son aún más sobresalientes: el aguajal es un gran almacén de carbono, por lo que su papel en la mitigación del cambio climático mundial es de gran importancia. Almacena más de 600 toneladas de dióxido de carbono por hectárea, entre tres y cinco veces más que cualquier otro ecosistema tropical. Además, tiene una importancia primordial en la base de las cadenas alimentarias de los trópicos, y muchas especies de fauna silvestre –especialmente ungulados, monos y varias especies de peces– dependen, en gran medida del fruto del aguaje. Por ejemplo, el 76 por ciento de la dieta de la sachavaca, el ungulado más grande de la Amazonía, proviene de los frutos del aguaje...Esta valiosa especie, puede ser considerada la palmera de mayor importancia ecológica, económica y social de la Amazonía, por lo que con mucha razón el explorador Alexander Von Humboldt la denominó hace dos siglos el árbol de la vida.





Aguajal. Foto: www.plaxo.com

Los aguajales son así un ecosistema que forma parte del territorio Shawi y presenta valores ecológicos, económicos, simbólicos y sociales.

Recolección

En las riberas de las quebradas crece una gran diversidad de vegetales importantes para la vida del pueblo Shawi; entre ellos se encuentra el cetico (*Cecropia spp.*), cuya corteza, denominada “cien hombres”, se emplea para facilitar el deslizamiento de los botes cuando éstos han quedado atorados sobre troncos que forman palizadas en el río. A la vez, el cogollo de esta planta es mezclado con malva y cocinado para dárselo a las mujeres cuando empiezan a sentir los dolores del parto. Se dice que al ser flemoso, el vegetal facilita el nacimiento del bebé.

Otros recursos son los nidos de abejas, cuya miel es utilizada para curar enfermedades que afectan a los bronquios, especialmente entre los niños. De la misma manera, las hojas de la palmera yarina (*Phytelephas macrocarpa*) son utilizadas para la construcción de los techos de las casas, mientras que su fruto es apreciado por la población para el consumo. La itininga (*Philodendron spp.*) sogá del monte, es utilizada para curar la



mordedura de víboras. Los pobladores la relacionan con este animal por su forma, y consideran que dada la semejanza entre ambos, ésta es el antídoto contra su veneno. La izana de la cañabrava se utiliza mayormente para elaborar flechas que son empleadas en la pesca. A la vez, sirve como tangana o varilla para navegar. De las hojas del bombonaje (*Carludovica palmata*) se elabora el techo para las casas y del palo se extrae la fibra para hacer canastas donde se guarda algodón, sal u otros. La capirona es una madera adecuada para la construcción de casas, especialmente para el almacón de éstas.

El suri o larva del “papazo” es otro alimento muy apreciado. Se le encuentra dentro del tronco del aguaje. El papazo (muratu) coloca sus huevos dentro del tronco y dos o tres meses después, los pobladores extraen los gusanos que son preparados en patarashca. El papazo también coloca sus huevos en la huacrapona o el ungurahui y en aguajes caídos por ventarrones. Cuando se necesita saber si el suri está listo para ser extraído, los indígenas se acercan a los troncos y escuchan si éstos emiten el ruido que los caracteriza.



Churos. Foto: Beatriz Huertas, 2010





En las restingas crecen dos especies de tamshi: negro, utilizado para amarrar el armazón de las viviendas, y blanco, para elaborar canastas. Cuando se va a sacar materiales para la construcción de viviendas a una comunidad que no es la de uno, es necesario pedir permiso a las autoridades de ésta. En retribución, la persona tendrá que participar en la minga o en otros trabajos comunales.

Agricultura

Cada familia suele tener entre dos y cinco chacras de 1/2 a 1 hectárea de extensión; según señalan, así siempre tendrán productos para alimentarse y evitarán pasar hambre. En la parte baja y media del río Sillay, éstas se encuentran tanto en zonas aluviales, en las riberas del río, como monte adentro, mientras que en la parte alta, en la medida de lo posible, son abiertas en zonas de declive. Las tierras que utilizan para cultivar sus productos pueden ser arenosas, arcillosas o negras.

Los suelos de zonas aluviales inundables son los que presentan mayor fertilidad natural por cuanto son fertilizados anualmente por la inundación y después de haber tenido un equilibrio ecológico devuelven al río una cantidad de nutrientes equivalente a aquella recibida, en forma inorgánica, como sales minerales disueltos y en sedimentos. (Wolfgang 1983, en Rodríguez 1995). Este tipo de tierras es apropiado para los cultivos de plátano, maíz, maní, arroz, frijol, ají dulce, pepino, culantro. La población considera que las tierras ribereñas más adecuadas para la agricultura de subsistencia se encuentran en el curso medio del río puesto que éstas son inundadas por unas horas. Contrariamente, la parte más baja del río suele sufrir inundaciones prolongadas y la consecuente pérdida de los sembríos que se pudren por acción del agua. En la parte alta, donde el agua es más escasa, la población hace sus chacras en las laderas para facilitar la quema (el fuego avanza mejor de abajo hacia arriba) y también para que la lluvia irrigue bien los sembríos. Estas tierras de altura son apropiadas para la yuca, la papa de monte, el camote, entre otros productos.

La técnica aplicada para la agricultura es la del roce y quema, practicada por los pueblos indígenas amazónicos desde tiempos ancestrales. El proceso se inicia con el roce o corte de plantas pequeñas y sigue con la tumba de troncos gruesos, que es la etapa del trabajo que demanda mayor tiempo. En monte alto, la tumba se inicia en noviembre de tal manera que la chacra se pueda tener lista en verano para proceder a quemar la vegetación cortada. En caso de tratarse de purmas, la tumba se inicia en marzo pues la vegetación presenta menores proporciones y es más fácil de retirar.

Posteriormente, los troncos y las ramas, que serán los que al ser quemados nutran la tierra, son despedazados, dejándolos secar por tres meses. Una vez que la vegetación tumbada está seca, se le procede a quemar. Este acto se realiza generalmente en



marzo o abril, por dos horas, a partir de las 12 del día, cuando el viento sopla fuerte y facilita la quema. Si la vegetación no hubiera estado bien seca, demandará el trabajo de juntar las hojas que no se han quemado para nuevamente prenderles fuego. A esto se denomina “chuntear”.

Después de la quema, se espera que llueva un poco para que las cenizas se asienten, y luego se empieza a sembrar. El palo de yuca y la papa de monte se siembran juntos porque se nutren mutuamente. El camote se siembra solo para que produzca bien. En tierras más bajas, cuando el maíz tiene 30 cm. de altura, se empieza a hacer el hueco para sembrar plátano. La siembra es realizada por las mujeres quienes icarean (rezan) la tierra y las semillas o palos de yuca a fin de que haya buena producción.

La yuca y la papa de monte están listas para ser consumidas después de siete a nueve meses de haber sido sembradas. El maíz demora tres meses, el camote ocho meses, el arroz de tres a seis meses, el plátano es anual.



Chacra en declive. Foto: Luis Tolentino





Acceso a las tierras para la agricultura

Los miembros de una comunidad pueden escoger las áreas donde desean abrir sus chacras. Esta elección no demanda la presentación de permisos a las autoridades comunales. La situación es distinta cuando se desea abrir una chacra en una purma. En ese caso, es necesario pedir permiso al dueño de ésta.

El ciempiés (amanshuta) y la rana (pera)

Pera era una mujer que tenía cuatro hijas. La primera se reunió con el hombre gallinazo, la segunda con el hombre murciélago, la tercera con el hombre abeja y la última con el hombre ciempiés. La señora rana era viuda, así que se alegró de tener cuatro yernos, a quienes dijo: "Ustedes van a hacer chacra para tener diferentes sembríos. Yo no puedo hacerla porque estoy muy viejita. Los cuatro yernos estuvieron de acuerdo. Al amanecer, tres yernos se fueron a rozar pero el ciempiés se quedó en la casa y recién al medio día se fue a la chacra y regresó muy temprano. El resto regresó en la oscuridad. La viejita pensó: este yerno ciempiés es haragán. Mis otros yernos vienen cuando anochece, son trabajadores, que lindos yernos. Mientras tanto, siempre hablaba mal del ciempiés porque supuestamente no iba a trabajar temprano. Así ocurrió durante una semana. La viejita rana pidió a sus hijas que cosecharan papa para cocinar y dar de comer a sus esposos. Las mujeres fueron a sacar la papa y la cocinaron para darles a sus esposos pero al ciempiés le sirvieron las sobras porque pensaban que era haragán y no debía comer buena papa.

La semana siguiente, la viejita ordenó a sus hijas: "vamos a llevar masato a sus maridos que están en la chacra para que tomen". Entonces, las mujeres obedecieron a su mamá y vaciaron el masato en una tinaja de barro "yunsha". Fueron a buscar al yerno joven gallinazo donde éste les había dicho que estaba haciendo la chacra, pero había silencio, parecía que no hubiera nadie allí. De pronto, lo encontraron sobre un palo caído. Se había sacado el cabello y se estaba comiendo los piojos. Su esposa le preguntó "¿Qué haces acá? Yo pensaba que estabas trabajando". El gallinazo se asustó, trató de colocarse su cabello nuevamente pero, ante la situación, se lo colocó al revés, huyendo todo pelado, como es ahora. La viejita riñó a su hija: "le has dado masato, le has dado papa, pero qué haragán, no sabe trabajar. Vamos a ver a mi otro yerno, la abeja". Este les había dicho que estaba rozando en otro



→

sitio. Al llegar, todo estaba en silencio. Lo llamaron pero no quería contestar. Estaba dando vueltas y vueltas, jugando en un palo. Así lo sorprendieron. La anciana dijo "¿Qué haces?. Nosotros pensábamos que estabas rozando por eso te traíamos masato". Entonces, el joven yerno se convirtió en abeja y se fue volando. La viejita continuó rabiando y dijo: "el ciempiés será peor porque todos los días llega temprano a la casa". Fueron a ver al murciélago. El también había indicado dónde estaba rozando. Su esposa y su madre fueron despacio para sorprenderlo. Había cortado una sogla larga que viene del árbol y estaba jugando con ella. Al llegar, su esposa le dijo: "estoy trayendo masato para que trabajes" Al escucharla, el marido se convirtió en murciélago y se fue volando. La viejita estaba renegando y seguía diciendo: "este ciempiés será peor". "Ahora vamos a ver al haragán del ciempiés, él será peor". Y a medida que se acercaban donde éste había dicho que estaba haciendo el rozo, su señora y su suegra iban escuchando más bulla, como si hubiera mucha gente en ese lugar. Se preguntaron quién estaría trabajando. Al llegar encontraron al ciempiés solo. Había rozado 10 hectáreas. La viejita dijo, "¡así estaba trabajando mi yerno y le hemos dado sobras de la papa!". Lo llamó y le dijo, "yerno ven a tomar masato", y éste le dijo: "suegra, estoy rozando". Al tener cien pies, a cada uno lo transformó en un hombre y así avanzaba rápido el trabajo, por eso le dicen ciempiés. Allí le convidaron masato. La suegra dijo, le voy a decir a mis hijas para que saquen papa y le conviden, las mujeres fueron a su chacra y sacaron la papa para invitarle. Le sirvieron una papa grande en la cayana. El ciempiés no aceptó y dijo: "antes me han servido las sobras, así que estoy acostumbrado a comer la papa rechazada. Guarden eso para los haraganes".

A los tres días, el yerno ciempiés terminó el corte de las 10 hectáreas. Estaba esperando que llegara el tiempo para que las ramas secan y luego quemarlas. Cuando llegó el momento, le dijo a su señora: "tu mamá está viejita ya ¿quieres que se transforme en una señorita? Su esposa le respondió que sí. Cuando la chacra estaba seca, lista para quemar, el ciempiés fue a buscar un palo duro del monte y lo icaró. Le dijo a su esposa: "voy a llevar a tu mamá". La llevó al medio de la chacra y le pidió que cavara con una pala para sembrar palo de yuca, aunque la chacra no estuviera quemada. La viejita estaba sembrando en medio de la chacra cuando el ciempiés se sacó sus bracitos, los convirtió en personas, e inició el incendio en la chacra. La viejita no podía correr y se quemó. Quedó hecha cenizas, pero parada. Luego, el ciempiés dijo a su esposa: "ahora estoy yendo a mitayar, cuando vuelva voy a traer a tu mamá hecha una señorita, pero no vayas a la chacra. Recién

→





cuando vuelva, yo mismo voy a traer a tu mamá. Anda preparando masato, voy a traer mitayo, cocina algo para darle a tu mamá señorita". La mujer estuvo de acuerdo. El ciempiés pidió que lloviera para mojar la tierra y se fue al monte por dos días. La mujer estaba pensativa, lloraba por su madre, decía: "mi mamá no va a vivir, se ha quemado" y lloraba. Dijo: "voy a ver a mi mamá" y desobedeciendo a su esposo fue a buscarla. A lo lejos la vio parada pero hecha pura ceniza. Entonces le dijo: "mamita", la abrazó e inmediatamente su madre quedó hecha polvo. Regresó llorando. Pasaron dos días y su marido volvió del monte con mitayo. Le dijo: "¿Preparaste masato? Ella le respondió que sí. Luego le dijo: "cocina algo que voy a traer a tu mamita", pero la mujer no le avisó lo que había ocurrido. El ciempiés fue a buscar a su suegra pero no la encontró. "¡Suegra!", la llamó. Ella le respondió "uuh". Se había convertido en rana y estaba dentro del hueco de la yuca. Después de la lluvia se había transformado en rana. El ciempiés dijo a su esposa ¿has desobedecido? ¿Has ido a ver a tu mamá? Y su esposa le dijo que sí. Entonces el ciempiés le dijo: "yo te quería enseñar a no envejecer pero tu has desobedecido, entonces esto ya no se va a realizar".

Cuando llueve, a las cinco de la tarde, el hualo canta. Esta ranita parece una viejita porque tiene la espalda quebrada. (Abel y Mauricio Chanchari, San Ramón, 2010).

En el transporte

Kunpanama tenía la idea de hacer que el agua del río siguiera la dirección que los Shawi necesitaran de acuerdo a sus recorridos; es decir, si querían ir hacia las cabeceras, que la corriente los condujera en esa dirección; si querían ir a la desembocadura, que ésta cambiara de rumbo y los llevara hacia allá; sin embargo, los Shawi no entendieron esta idea y por eso Kunpanama hizo a los ríos en una sola dirección: hacia abajo. Mauricio Chanchari, 2010

El río Sillay es una vía de comunicación y transporte importante para las población de la zona. Ésta acostumbra visitarse con mucha frecuencia, reforzando así los lazos de parentesco, amistad e intercambio, fundamentales para el mantenimiento de



relaciones armoniosas y la convivencia. Los Shawi aprenden a desplazarse por ríos, quebradas y lagunas, desde niños, siendo común encontrarlos en sus canoas, en medio del río. Los padres tienen la obligación de enseñar a sus hijos a construir las embarcaciones y a navegar con ellas, de tal manera que a los 14 años puedan hacerlo solos.



Niños desplazándose en canoa. Foto: Beatriz Huertas, junio 2010

Las canoas, embarcaciones pequeñas y livianas, son muy apreciadas debido a sus dimensiones y escaso peso que permiten desplazarse por cualquier lugar, incluso por espacios angostos y con poca agua, sin tener que bajarse de ellas. Se evita así el riesgo de ser picado por una raya. Parte de los conocimientos adquiridos desde niños consiste en identificar a los animales que anuncian la lluvia y la creciente, conocer el comportamiento del río, así como los cortes de camino para llegar más rápido a su destino.

Se toman previsiones para evitar que les de la lluvia en pleno viaje, aunque esto no siempre se consigue. El canto constante del ave "*pama trashi*", que vive en las orillas de los ríos, anuncia la aproximación de la lluvia, haciendo que los Shawi aseguren sus balsas y canoas para impedir que éstos sean arrastrados por la corriente del río





ante la fuerza de la creciente. Los instrumentos infaltables para la navegación son la tangana¹⁸ de topa (que no pesa mucho), el remo, un machete, hacha y sogá.

Durante la época de lluvias es posible acceder hasta cierta parte de la cuenca alta en embarcaciones fuera de borda. Contrariamente, en época de estiaje ésta es inaccesible en dicho tipo de embarcación y botes grandes, debido a la drástica disminución del nivel del agua. En ese momento, el tránsito se realiza mayormente vía terrestre, existiendo una red de caminos que comunican a las comunidades indígenas y sus anexos. La población también suele desplazarse a pie hacia las comunidades Shawi del río Paranapura, siguiendo un camino que conecta ambas cuencas. Además, existe un camino antiguo que conecta esta cuenca con la del Cahuapanas, y se dirige a Moyobamba, antiguo centro de comercio de la zona. Éste fue utilizado en el pasado por los antiguos Shawi y traficantes de esclavos.

Otra característica del río es la presencia de palizadas o aglomeración de palos y ramas que impiden el paso, lo cual se convierte en un gran problema para la navegación. La mejor época para navegar es el invierno debido a que hay suficiente agua en los ríos para desplazarse sin problemas.



Palizadas en el río Sillay. Foto: Beatriz Huertas, 2010

18 Varilla, generalmente de caña, utilizada para facilitar la navegación.



Cuadro N° 5. Diferencias de las condiciones del río y las actividades relacionadas a éste en la cuenca alta, media y baja del río Sillay

Cuenca Aspectos	Cuenca alta	Cuenca media	Cuenca baja
Cauce del río principal	Angosto	Más ancho	Más ancho
Accesibilidad a fuentes de agua	Difícil	Mayor facilidad	Mayor facilidad
Cantidad de agua	Escasa	Mayor cantidad	Mayor cantidad que en el resto de la cuenca
Calidad del agua	Limpia/ transparente	Turbia, con impurezas	Muy turbia, con impurezas
Temperatura del agua	Fría	Tibia	Tibia
Crecida del río	Tumultuosa	Moderada	Moderada
Fuentes de agua	Presencia de pongos, cataratas y cashueras.	Mayor presencia de pozas y lagunas.	Presencia de lagunas, tahuampas, restingas, pantanos, aguajales.
Características de la fauna ictiológica	Peces de pequeñas dimensiones	Peces de mayores dimensiones	Peces de mayores dimensiones
Agricultura en riberas	Pedregales y escasas playas, no favorecen la agricultura	Tierra de las riberas es abonada por nutrientes durante la creciente de los ríos, agricultura apropiada.	Tierra de riberas es abonada por la creciente, buena producción durante algunos meses pero pérdida de chacras por inundaciones entre febrero y marzo
Transporte y comunicaciones	Terrestre	Terrestre/fluvial	Fluvial





→ Cuenca Aspectos	Cuenca alta	Cuenca media	Cuenca baja
Simbolismo	Alta presencia de elementos simbólicos y sagrados relacionados a cabeceras de ríos	Presencia de elementos simbólicos relacionados a cochas	Presencia de elementos simbólicos relacionados a cochas, pantanos y aguajales
Economía	Básicamente de subsistencia ante lejanía respecto a los puntos de comercialización	De subsistencia y comercial	De subsistencia y comercial
Densidad poblacional	Menor a nivel de toda la cuenca	Mayor que en la cuenca alta	Mayor que en el resto de la cuenca (relacionada a la disponibilidad de recursos, facilidades de transporte y comunicación)



LA CUENCA DEL RÍO SILLAY (NAMUII')

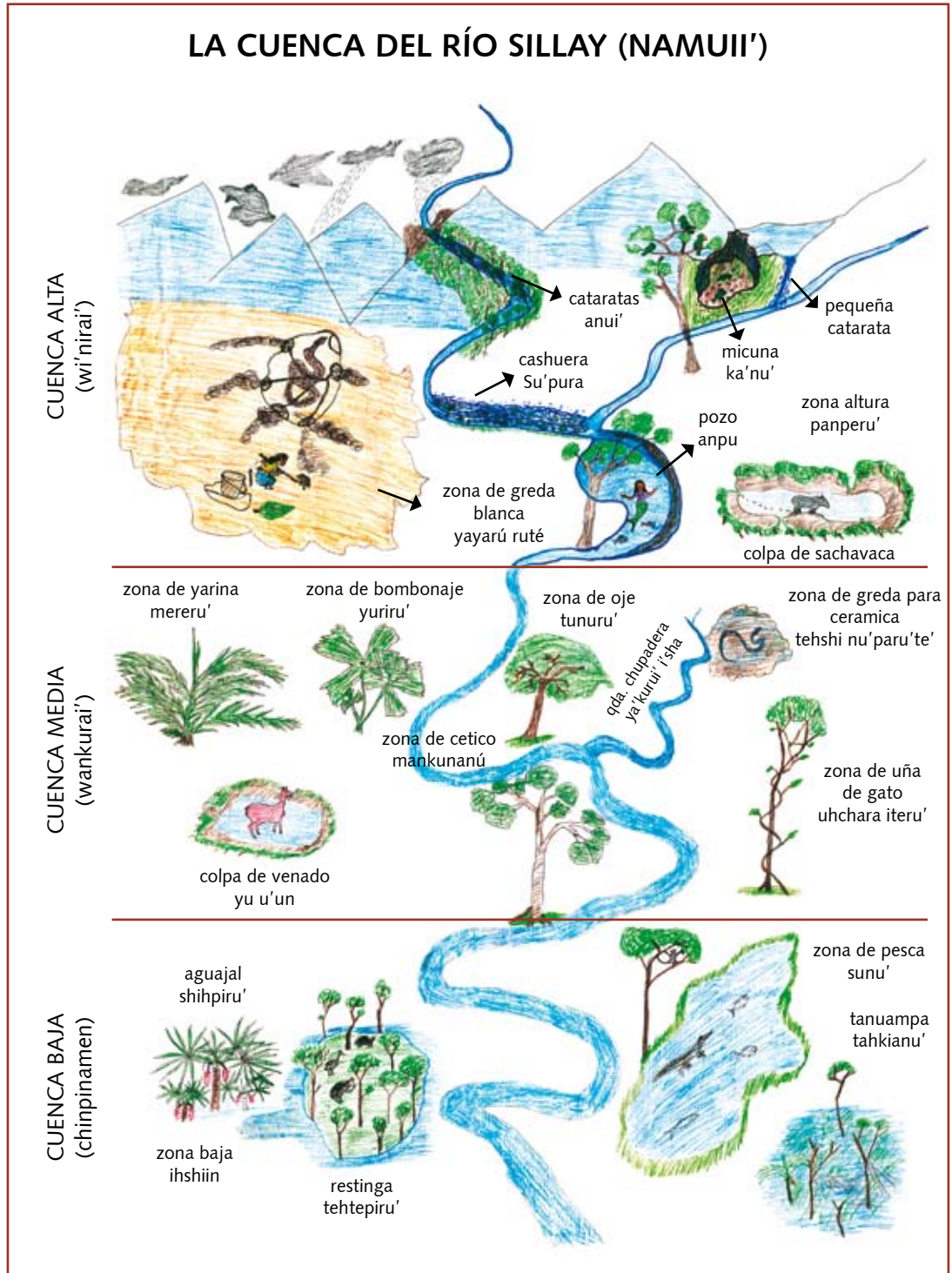


Ilustración: Mauricio Chanchari, 2010







Los miembros más ancianos de las comunidades Shawi del río Sillay vienen observando una serie de alteraciones en las fuentes de agua y los recursos naturales que éstas contienen, así como en el comportamiento del clima. Estos cambios inciden directamente en la vida de la población, al afectar negativamente la calidad y cantidad del agua para el abastecimiento, la navegación, las prácticas de subsistencia, entre otras actividades cotidianas, todas ellas relacionadas de una u otra manera con el recurso hídrico.

Deterioro de las fuentes de agua

Tal como ocurre con el río Parapapura, que forma parte del territorio Shawi, el río Sillay atraviesa un proceso de deterioro que se refleja en su ensanchamiento y pérdida de





profundidad, con la serie de consecuencias que estas alteraciones tienen sobre la calidad y cantidad de agua disponible y la flora y fauna acuática. La población local señala que hasta hace unos años la cuenca alta del río era navegable, incluso en época de verano, y el potencial de recursos ictiológicos era superior al actual. Hoy, durante dicha estación, la escasa cantidad de agua que el río llega a tener en la cuenca alta y media, obliga a la población a realizar sus recorridos por las comunidades a través de la vía terrestre.

De la misma manera, la población recuerda la existencia de numerosas pozas profundas donde acostumbraban pescar, que hoy han desaparecido o, como señalan, “se han encimado”; es decir, no tienen la profundidad que antes tenían y la pesca se dificulta. Según interpretan, “la madre de la poza se ha retirado y se ha llevado consigo a la poza y a sus hijos, los peces”.

El deterioro de las fuentes de agua es un problema que afecta también otros ríos y quebradas de la Amazonía. Entre las explicaciones que se han formulado sobre las causas de este fenómeno están, de un lado, las ecológicas y, de otro, las antrópicas. Ciertamente, de acuerdo a un estudio realizado por el Ministerio de Transportes y Comunicaciones (s/f¹⁹:15), los ríos de la región amazónica son geológicamente jóvenes y continuamente cambian su cauce, erosionando sus orillas en algunas partes y formando nuevas playas e islas en otras. Este proceso de erosión y sedimentación en gran parte se debe a la variación de los niveles de un río entre creciente y vaciante, que es característica para toda la región. Durante la creciente, el suelo en las orillas del río queda saturado de agua. Al bajar el nivel del agua, el suelo se desliza en una serie de movimientos que a veces dan a las orillas la forma de terrazas. De aquí que la erosión más fuerte ocurra inmediatamente después de la máxima creciente, cuando baja el nivel de los ríos. Por otro lado, durante la creciente, los ríos cargan una mayor cantidad de materia en suspensión y cubren un área mayor. En lugares donde la corriente es más lenta, la materia en suspensión es depositada formando nuevos bancos e islas. Por consiguiente, el proceso de sedimentación tiene lugar principalmente durante las crecientes. Las áreas sedimentadas durante un período de crecientes frecuentemente sufren fuerte erosión durante el período siguiente de vaciante. El proceso de erosión y sedimentación es altamente complejo; cualquier cambio en el cauce de un río, en un determinado punto, ocasiona otros cambios en el cauce del río a grandes distancias aguas arriba y aguas abajo, dando lugar a una cadena interminable de cambios, haciendo imposible la predicción del futuro comportamiento de un río (op cit).

19 <http://www.comunidadandina.org/transportes/tema1.PDF>



Entre las causas antrópicas de la erosión y sedimentación de los ríos se encuentra la deforestación de las riberas con diferentes fines: instalación de sembríos y pastizales, prácticas realizadas con mayor énfasis en los años 1980, fomentadas por políticas estatales de cultivo de arroz y crianza de ganado vacuno; tala indiscriminada de especies de alto valor comercial como la caoba y el cedro, extraídas principalmente entre los años 1980 y 1990; y la apertura de chacras comunales.

La cobertura boscosa de las riberas de los ríos regula el mantenimiento de la cuenca y permite que se produzca el ciclo vital, al proveer de alimento a la fauna acuática y silvestre de estos ecosistemas. Además, sus raíces impiden que se produzcan deslizamientos de tierra y la consecuente sedimentación de los ríos. Por estas razones, la acelerada deforestación de las zonas ribereñas está ocasionando la erosión y formación de grandes extensiones de playas en el lecho de los ríos y quebradas, transformándolos en ríos angostos y superficiales durante la época de verano. Como señala Mutz (2009b:11)

Cuando se deforestan grandes extensiones de bosques, el ciclo normal del agua se modifica y en lugar de infiltración y recarga de las aguas freáticas, hay escurrimiento pluvial, el cual se da cuando las aguas al pasar por los terrenos erosionados no encuentran vegetación que las detengan y siguen su recorrido hacia los ríos de forma rápida, ocasionando inundaciones, deslaves y contaminación de los cuerpos de agua debido al arrastre de sedimentos y otros contaminantes.

En un sentido más amplio, el deterioro de las fuentes de agua está afectando las cadenas tróficas, el mantenimiento del equilibrio ecológico, y está transformando rápidamente el paisaje. Al respecto, Confalonieri (2007) menciona:

Por un lado, la desaparición del bosque ribereño implica que la fauna que se acercaba al río para tomar agua, al no encontrar una vegetación protectora, se aleja buscando otras quebradas más distantes y protegidas. Las aves, insectos y algunos animales cuyo hábitat son los árboles a la orilla de los cuerpos de agua, igualmente se desplazan buscando otras zonas... la mencionada ausencia de arbustos y árboles en las riberas hace desaparecer frutas y semillas y otros vegetales que son alimento para especies acuáticas y terrestres (68).





Contaminación

Además de la contaminación del agua por sedimentos, la población del río Sillay considera, de manera colectiva y autocrítica, que ésta también se debe al arrojado de desperdicios a los ríos y quebradas. Inclusive existen casos en que su temor frente a las boas y lagartos que se encuentran en algunos ríos y quebradas, los ha llevado a arrojar objetos tóxicos como baterías y desperdicios donde éstos han sido vistos, pensando que entonces se retirarán y la navegación y la pesca ya no serán un riesgo. En el mismo sentido, la disminución del potencial de recursos ictiológicos se debe también al uso excesivo de vegetales tóxicos para la pesca como la huaca y el barbasco, causando altos niveles de mortandad entre los peces y otras especies acuáticas y, además, exponiendo a los niños a enfermarse al consumir el agua contaminada con estos vegetales. Peor aún, su uso se da también en periodos antes considerados de veda, como el momento de reproducción de peces y taricayas (Confalonieri, 2007).

Pérdida de valores culturales y deterioro del medio natural

Estas prácticas negativas para el medio natural y la misma población están relacionadas principalmente a la pérdida de valores ancestrales de protección de la naturaleza y de las fuentes de agua, y a los nuevos patrones de asentamiento e incremento de la población. Ciertamente, el proceso de imposición cultural que el pueblo Shawi ha afrontado de manera temprana, ha tenido como consecuencia la marginación e incluso el olvido de principios y códigos de conducta por parte importante de la población. Como se ha visto en capítulos anteriores, estos preceptos se encuentran plasmados en la cosmovisión y están orientados a mantener una relación armónica entre sociedad y naturaleza, garantizando así la subsistencia del conjunto y el mantenimiento de su medio natural. Una expresión extrema, por la violencia que encierra, de la pérdida cultural se refleja en la progresiva desaparición de maestros espirituales a raíz de la intensificación de la matanza de la que vienen siendo objeto. Esta situación es alentada por autoridades locales bajo la excusa de pretender acabar con supuestos "brujos"; sin embargo, es conocido que también responde a rencillas familiares, rivalidades políticas, económicas y de otra índole. La muerte de los maestros espirituales, además de estar sumiendo en la tristeza y el abandono a numerosas familias, lleva implícita la dramática pérdida de conocimientos, valores y prácticas del pueblo Shawi.

De otro lado, el sedentarismo impuesto y la consecuente concentración de la presión sobre los recursos naturales para la subsistencia en determinadas áreas, en comunidades que vienen experimentando un acelerado incremento poblacional, están afectando considerablemente los ecosistemas y los recursos naturales que éstos albergan.





Riberas del río Sillay deforestadas. Foto: Beatriz Huertas, 2010

Alteraciones climáticas

Los cambios consisten básicamente en desórdenes climáticos como: la prolongación de la estación del verano y, consecuentemente, el acortamiento del periodo de lluvias, la disminución de lluvias torrenciales, cambios intempestivos en el clima, entre otros. De acuerdo a lo señalado por la población, esta situación “está causando desarreglos en sus vidas”.

Las lluvias ya no son como antes, han disminuido mucho. El verano se está prolongando, el invierno dura poco. Ya no se producen las lluvias torrenciales de cinco días que había antes, por eso tampoco crece mucho el río (José Inuma, comunidad nativa Sachavaca, 2010).





En el mismo sentido, el profesor Holmer Tangoa (comunidad nativa Sachavaca, 2010) afirma:

Antes las estaciones se diferenciaban con claridad, sabíamos en qué mes iba a empezar el invierno y en qué mes se iniciaba el verano. Cuando sabíamos que iba a haber bastante lluvia no hacíamos chacra porque no iba a haber facilidad para quemar ni sembrar. Cuando se iniciaba el verano, quemábamos la chacra y sembrábamos, pero ahora hay cambios en el clima: en vez de ser verano, se presentan días de invierno y viceversa. Ahora ya no se puede planificar con facilidad la apertura de la chacra pues en el momento de quemar puede presentarse una lluvia repentina, inusual, y entonces tendremos problemas.

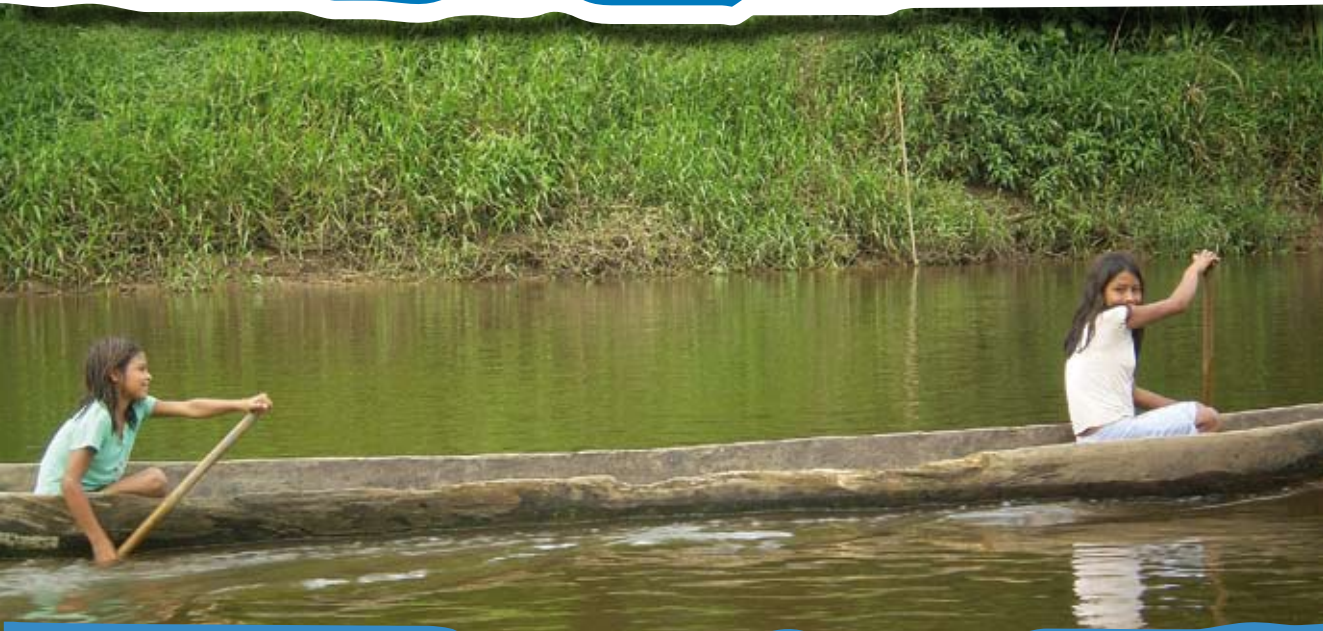
Como se indica, "las estaciones se han desordenado" y estas alteraciones afectan, entre otros, la realización de prácticas de las cuales la población depende para vivir, como la agricultura. Por ejemplo, se dice que antes los racimos de plátano eran grandes mientras que hoy son pequeños y muchas veces se pierden, que la yuca se pudre con facilidad, al igual que las plantas de frijol. Ciertamente, estudios científicos realizados por World Wild Fund, WWF, concluyen que el clima en el noroeste de Sudamérica, incluyendo la región del Amazonas, ha cambiado durante el último siglo, habiéndose producido un incremento de la temperatura promedio mensual de 0.5 a 0.8 grados centígrados, de 1990 a 2000²⁰. La investigación proyecta un ambiente más cálido y seco para la región, lo cual muy probablemente conllevará a una disminución substancial en la precipitación pluvial en el Amazonas, convirtiendo los bosques en sabanas (op cit).

20 Cambio Climático.

<http://www.cambio-climatico.com/el-amazonas-se-ve-amenazado-por-el-cambio-climatico>



HACIA UNA GOBERNANZA EN EL MANEJO DEL RECURSO HÍDRICO



Al hablar de gobernanza en el uso y manejo del recurso hídrico, nos referimos a la capacidad de organización, toma de decisiones y gestión de un pueblo indígena para lograr un adecuado uso, manejo y protección de las fuentes de agua existentes en su territorio, desde un enfoque multidimensional (ecológico, social, económico y cultural) y garantizando la disponibilidad de este recurso, en buenas condiciones, para las generaciones actuales y las venideras.

La gobernanza es así la cristalización del derecho que tienen los pueblos indígenas a la autodeterminación o libre determinación, derecho madre de este sector de la población, en virtud del cual, de acuerdo a uno de los considerandos de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas “los pueblos determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”.





Acuerdos sociales para la protección del recurso hídrico

Como se ha visto, el acceso de la población Shawi a las fuentes de agua es comunitario, y por ende, su protección también debe serlo. Este ha sido el principio que ha guiado las acciones de los dirigentes de la Federación de Comunidades Chayahuita del río Sillay, FECOSHASI, para tratar la problemática creada por las drásticas alteraciones que se vienen produciendo en las fuentes de agua y afectan negativamente la vida del pueblo Shawi. En este sentido, sus dirigentes han impulsado procesos orgánicos de análisis, discusión y decisión con las comunidades indígenas de la cuenca, respecto a la protección del agua²¹. Organizaciones de la sociedad civil con una prolongada presencia en la zona, como Terra Nuova, han contribuido en estos procesos a través de proyectos y campañas informativas y de sensibilización sobre la necesidad de proteger el recurso hídrico. Los avances logrados se han manifestado en las reflexiones y propuestas planteadas por la población durante las reuniones realizadas en las cuatro comunidades visitadas como parte de esta investigación.

Efectivamente, en asambleas comunales convocadas en los últimos años se recogieron propuestas a fin de elaborar un reglamento de aprovechamiento de los recursos naturales. En lo que respecta a la protección del recurso hídrico, éste plantea una serie de normas y disposiciones prohibiendo y sancionando comportamientos y actividades que considera negativos para el mantenimiento de este recurso. En tal sentido, prohíbe la apertura de nuevas chacras en las riberas de los ríos, el uso de vegetales tóxicos para la pesca, la contaminación del río con residuos y restos de animales, entre otros.

Nosotros mismos, las comunidades, FECOSHASI, hemos acordado prohibir la apertura de chacras en las riberas del río porque causa derrumbes que al mismo tiempo hacen que las pozas del río, donde pescamos, desaparezcan. El río se está secando por los derrumbes de tierra de las orillas. Por eso hemos acordado entre toda la población prohibir que se haga chacra en estas zonas; sin embargo, el cumplimiento de esta prohibición no ha sido sencillo, algunos cumplen, otros no. (David Chanchari Chanchari, líder de la comunidad nativa San Ramón, 2010)

21 Es importante destacar la labor cumplida en este sentido por el señor Holmer Tangoa Pizango, presidente de FECOSHASI en el año 2010, y el líder David Chanchari Chanchari, líder Shawi.



Si bien el reglamento se encuentra en etapa de revisión, considerando que éste incorpora propuestas de las comunidades y que, por lo tanto, éstas comparten sus motivaciones, contenidos y necesidad de implementación, los dirigentes de FECOSHASI han adelantado acciones para vigilar el cumplimiento de las normas planteadas. En consecuencia, el arrojado de desperdicios al río ha disminuido en alguna medida; sin embargo, el uso de huaca y barbasco para la pesca se ha mantenido, probablemente ante las crecientes dificultades para abastecerse de pescado dada la drástica disminución de éstos. La apertura de chacras en las riberas del río y las quebradas también es una actividad que se sigue practicando, no obstante el acuerdo alcanzado entre las comunidades, de prohibirla. En el año 2010, la lejanía de las comunidades de la parte baja con relación a la sede de la organización, ubicada en una comunidad de la parte media, así como la afluencia de mayor cantidad de población de zonas aledañas con fines de pesca, dificultaba el control en esta zona que, dada su ubicación, presenta ecosistemas acuáticos en mayor cantidad y dimensiones que en la parte alta.

Los dirigentes locales consideran que el cumplimiento de las normas que han sido planteadas forma parte de un proceso que está en sus inicios y afronta como principal dificultad la creciente presión de la población sobre los recursos naturales, de la mano con la pérdida de valores culturales sobre la protección del recurso hídrico, y el poder ejercido por pescadores comerciales procedentes de San Lorenzo, quienes ingresan a las fuentes de agua y depredan los recursos. Sin duda, otro gran desafío es el grado de importancia que los próximos dirigentes de las organizaciones que han impulsado la elaboración del reglamento y su aplicación, den a la protección del recurso hídrico. También lo será el grado de cohesión y efectividad que los diversos niveles de organización indígena, esto es, comunal, federativo y regional tengan, con relación a su llegada y sensibilización entre las comunidades, la recuperación de valores propios de protección del agua, vigilancia del cumplimiento de las normas que establezca para ello, etc. En este marco, la mujer cumple un rol fundamental al ser la responsable del abastecimiento de agua en el hogar y, por ende, una de las mayores conocedoras de la problemática y activa fuente de propuestas para garantizar el mantenimiento del recurso hídrico.

A nivel externo, los retos están relacionados a la medida en que se vienen promoviendo proyectos y megaproyectos que amenazan con contaminar y destruir fuentes de agua de la región, con todo lo que ello implica para las condiciones de vida de la población y el equilibrio ecológico.





Capítulo VI

PROYECTOS DE INVERSIÓN Y RECURSO HÍDRICO



Tal como sucede con gran parte de los pueblos indígenas amazónicos, el pueblo Shawi viene siendo afectado por la superposición inconsulta de proyectos de diversa índole sobre sus territorios y las fuentes de agua que forman parte de ellos. De acuerdo a análisis realizados por diversos especialistas, estos proyectos afectarían severamente los ríos y quebradas de la región, en varios casos, sin posibilidad de revertir el daño causado.

Lotes hidrocarburíferos

En el año 2011, el territorio del pueblo Shawi, en su integridad, se encuentra afectado por dos lotes hidrocarburíferos: 103 y 109²². El contrato de licencia de exploración y

22 *La nomenclatura de los lotes hidrocarburíferos y el área de éstos puede cambiar, de acuerdo a replanteamientos realizados en el sector Energía y Minas.*





explotación del lote 109, que abarca la cuenca del río Sillay, fue suscrito entre el Estado y la empresa petrolera Repsol Exploración Perú, Sucursal Perú, el 16 de diciembre de 2005. El plazo del contrato es de 30 años para petróleo y 40 para gas. En ese entonces el lote presentó una extensión de 899,754 hectáreas, área que posteriormente fue redefinida en 359,023.4 hectáreas. Tal como lo indicó Perupetro (2007)²³, empresa estatal responsable de la licitación de lotes petroleros:

El programa mínimo de trabajo para la exploración consistirá en realizar estudios de geología y reprocesamiento e interpretación de 500 km. de líneas sísmicas 2D o ejecutar 30 unidades de trabajo exploratorio; registrar e interpretar 300 km. de líneas sísmicas 2 D o ejecutar 300 unidades de trabajo exploratorio; perforar tres pozos exploratorios o ejecutar actividades exploratorias equivalentes en unidades de trabajo exploratorio.

En febrero de 2010, personal de la empresa pretendió ingresar a las comunidades de la cuenca del río Sillay para dar inicio a sus operaciones en la zona, desencadenando una respuesta de rechazo frontal por la población Shawi y Awajun y sus organizaciones, la Federación de Comunidades Nativas del Alto Cahuapanas (FECONADIC) y la Federación de Comunidades Shawi del Río Sillay (FECOSHASI). A la exigencia de retiro planteado por la población indígena siguieron amenazas lanzadas por personal de la empresa y pronunciamientos públicos de las organizaciones indígenas denunciando los hechos, configurándose así un nuevo conflicto socio-ambiental en la amazonía peruana por el otorgamiento de contratos de licencia para realizar operaciones hidrocarburíferas en territorios indígenas.

La posición y acciones asumidas por la población indígena contra la empresa petrolera responde tanto al hecho que el Estado no les consultara antes de tomar decisiones que los afectarían, como a los conocidos efectos que la actividad ha tenido en las vidas, los territorios y fuentes de agua de pueblos indígenas que habitan zonas cercanas, al norte del territorio Shawi, como los Achuar, Kichwa y Urarina del río Corrientes. En efecto, desde inicios de los años 1970 este río ha recibido las aguas de producción de las operaciones hidrocarburíferas realizadas en los lotes 8 y 1 AB. En el año 2005, a pedido de la Federación de Comunidades Nativas del río Corrientes, FECONACO, la Dirección General de Salud Ambiental, DIGESA, del Ministerio de Salud, realizó un estudio de la calidad del agua y un muestreo biológico de sangre de la población

23 www.perupetro.com.pe



afectada (DIGESA 2006). El primero demostró que el río Corrientes y varios de sus afluentes estaban contaminados con cloruros, metales pesados (cobre y plomo), hidrocarburos totales, hierro y manganeso, al presentar concentraciones de estas sustancias superiores al valor límite referencial. El segundo demostró la existencia de plomo y cadmio en la sangre de la mayor parte de la población analizada²⁴. De acuerdo a la experiencia, en la Amazonía, los principales impactos ambientales de las actividades hidrocarburíferas sobre las fuentes de agua, son:

- ▣ Contaminación con metales pesados por el vertimiento de aguas de producción
- ▣ Contaminación de ríos y quebradas y aguas subterráneas por derrame de combustibles
- ▣ Dispersión de los peces por el tránsito permanente de embarcaciones de grandes dimensiones
- ▣ Interrupción de las migraciones anuales de bancos de peces río arriba para el desove, fenómeno de especial importancia al ser aprovechado por la población mediante la pesca.
- ▣ Afectación de cabeceras de ríos y quebradas por instalación de ductos
- ▣ Deforestación, derrumbes y consecuente sedimentación y destrucción de fuentes de agua.
- ▣ Pérdida de fauna acuática
- ▣ Pérdida de humedales

Entre los impactos sociales están:

- ▣ Accidentes por incremento de tráfico fluvial
- ▣ Alejamiento y consecuente escasez de recursos de ríos, quebradas y bosques para la subsistencia
- ▣ Desnutrición y enfermedades derivadas de ésta
- ▣ Proliferación de enfermedades por consumo de agua contaminada

24 *"Se evaluó 74 muestras de sangre pertenecientes a pobladores de entre 2 y 17 años de edad, observándose que el 66,21 por ciento del total de la muestra supera el límite establecido para el plomo en población infantil (hasta 10ug Pb/dL de sangre). El mayor porcentaje de la muestra fue 44,59 por ciento, que representa niveles de plomo entre 10 a 14,9 ug Pb/dL de sangre, y se encuentra en el rango de 13 a 17 años. Los resultados fueron similares en lo que respecta a la evaluación de cadmio en la sangre". DIGESA, 2006.*





A modo de conclusión, como señala Edgar Isch (2010)

De manera indirecta pero dramática, contaminar significa quitarle agua a poblaciones y sectores sociales importantes, reducir los cauces que reciben determinados ecosistemas y afectar a comunidades enteras. De esta manera un sector acumula agua útil y sana, mientras otro debe contentarse con menor cantidad y sobre todo con agua insana (115-116).

Eje Multimodal Amazonas Norte

Es un proyecto de gran envergadura que se impulsa en el marco de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana, IIRSA, y busca interconectar la costa norte peruana con el estado de Amazonas, en Brasil, a través de un corredor vial y las hidrovías del Huallaga y Marañón. Las principales obras proyectadas para el Eje son: el mejoramiento de la infraestructura vial comprendida entre el puerto marítimo de Paíta y el puerto fluvial de Yurimaguas; la modernización de ambos puertos y el de Iquitos, puerto del Amazonas y ciudad principal de la amazonía peruana con la que sólo existe comunicación aérea y fluvial; la construcción de Centros Logísticos en Yurimaguas e Iquitos para dar soporte a las embarcaciones y manejar cargas mayores; y la mejora de las hidrovías del Huallaga y Marañón para hacer posible el flujo, sin obstáculos, de embarcaciones más grandes (Bicusa 2008)²⁵.

El proyecto ha ido de la mano con la identificación de grandes áreas, dentro del Eje, que se destinarían al cultivo de palma aceitera y agrocombustibles. De acuerdo a la Sociedad de Comercio Exterior del Perú, COMEX Perú, la vía sería un aporte importante para el desarrollo del comercio interoceánico entre Asia y el nordeste de Brasil y para la competitividad del Perú (Andina 2010). Por ejemplo, se estima que la acuicultura aumentaría su producción en 3.5 millones de dólares debido a la mejora en la carretera. El flujo de turistas se incrementaría en la macro región norte logrando ganancias adicionales de 27 millones. La producción de ají páprika, mango y cacao registraría beneficios extras por un monto de 5.4 millones, 5.1 millones y 12.3 millones de dólares, respectivamente (op. cit.).

No obstante, el proyecto implica graves efectos ambientales sobre los ríos de su ámbito debido a las drásticas alteraciones que sería necesario realizar en el curso

25 <http://www.bicusa.org/es/Project.10283.aspx>. Eje Multimodal Amazonas Norte.



de éstos, para facilitar el transporte, y el alto nivel de afectación de la biodiversidad ictiológica. Efectivamente, tal como señalan Dourojeanni et al (2009)

Dependiendo del río y, en especial, del nivel y tipo de alteraciones que se pretenda hacer en él para facilitar la navegación (dragado, canalización, desrocado, rectificación de meandros, puertos, obras de mantenimiento y de control de agua, etc.) los impactos ecológicos pueden ser muy severos, así como sus repercusiones económicas y sociales. En el caso de los grandes ríos amazónicos como el Amazonas, Ucayali y la parte baja del Marañón, el problema principal derivará de la rectificación de los meandros de los ríos, abriendo canales que acorten la distancia de navegación, lo cual implica una amplia gama de gravísimos problemas ambientales (2009: 72).

Los mismos autores enumeran los impactos ambientales y sociales que son comunes a la construcción de hidrovías. Entre los impactos ambientales están (op. cit: 73):

- ▣ El dragado y canalización destruyen hábitat acuáticos y los organismos (macroinvertebrados bentónicos, especialmente) que viven en las áreas de remoción y de deposición.
- ▣ El dragado, desrocado y canalización pueden incrementar la velocidad del agua, con una serie de cambios en el régimen hídrico, como turbidez, sólidos suspensos, etc., impactando diferentemente en cada especie.
- ▣ Los sedimentos ocasionados por el dragado de mantenimiento pueden formar depósitos muy lejos, ocasionado los efectos mencionados y nuevos problemas para la navegación.
- ▣ Estructuras de mantenimiento del canal pueden cortar o modificar canales naturales, destruyendo o alterando lagunas y humedales, con serias implicaciones para la fauna acuática y silvestre.
- ▣ Estructuras de control del agua, si son necesarias, con impactos similares a los ya mencionados.
- ▣ Puertos y terminales con impactos dependientes de su tamaño y localización
- ▣ Navegación pesada (remolque) perturba el agua, removiendo constantemente los sedimentos, ocasionado fuerte turbulencia y turbidez y desmoronando las márgenes del río, lo que agrava el proceso, con enorme impacto sobre los recursos hidrobiológicos, con mudanzas a veces radicales de su hábitat en todo el ecosistema.





- ▣ Accidentes y emisiones de barcos. Dependiendo del tóxico y del volumen vertido, o del río, estos eventos pueden eliminar la vida de trechos del río o de todo éste.
- ▣ En ciertos casos, la aceleración de la velocidad del agua por rectificación de meandros y apertura de canales puede destruir humedales (por ejemplo aguajales) importantes.
- ▣ En resumen de lo anterior, las hidrovías alteran y degradan drásticamente los ecosistemas acuáticos y reducen muy significativamente su potencial pesquero.

Entre los impactos sociales están (op. cit.):

- ▣ Conflictos con pescadores que sufren de la disminución del recurso, de limitaciones en uso de redes y de riesgos adicionales de navegación.
- ▣ Conflictos con navegación local, por ejemplo, en poblados instalados a ambos lados del río.
- ▣ Creación de puertos y zonas portuarias aumenta la presión urbana y, en muchos casos, la prostitución.
- ▣ Cambios en el comportamiento de las comunidades locales.
- ▣ Las hidrovías crean condiciones económicas para otras inversiones en infraestructuras a lo largo de ellas, como carreteras destinadas a facilitar la explotación de recursos naturales.
- ▣ Las naves facilitan el tráfico de drogas, armas, animales silvestres y el contrabando en general.
- ▣ Diseminación más rápida de enfermedades.
- ▣ Reducción del valor paisajístico, turístico y recreacional del río.

Con relación a la carretera IIRSA norte, con la cual se uniría el eje fluvial del Amazonas, es importante tener en cuenta los impactos que se vienen produciendo a raíz de la construcción del Corredor Vial Interoceánico Sur, como el drástico e incontrolable incremento de las migraciones hacia el departamento de Madre de Dios y con ello, el aumento de la presión sobre los recursos naturales, la agudización de los conflictos por la tierra, el tráfico de tierras y la aceleración de la deforestación en áreas ubicadas en el eje carretero. Cabe destacar que desde antes que se iniciara el proyecto, sectores organizados de la población manifestaron su preocupación ante la inexistencia tanto de un ordenamiento territorial del departamento como de un plan de desarrollo integral que fuera de la mano con la construcción de la vía y evitara los impactos que hoy se están produciendo. Esta podría ser la situación futura del entorno del Corredor Vial IIRSA Norte, en proceso de construcción.





Corredor Vial Norte. Fuente: Bank Information Center, BiC
<http://www.bicusa.org/es/Project.10283.aspx>



Fuente: Bank Information Center, BiC
<http://www.bicusa.org/es/Project.10283.aspx>





EL AGUA Y LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS



La problemática en torno al agua, en el contexto de la crisis de escasez que se vive a nivel mundial y el cambio climático, viene siendo abordada en eventos de nivel local, nacional e internacional. En el plano internacional, entre los años 2007 y 2009 se realizaron cinco Foros Mundiales del Agua, ocasiones en que organismos de la banca multilateral, gobiernos y empresas pusieron énfasis en la necesidad de enfocar la discusión en el supuesto carácter económico del agua, lo cual conlleva una postura a favor de su privatización. En este marco, se viene promoviendo la construcción de centrales hidroeléctricas e infraestructura para abastecer de agua a las ciudades.

En efecto, la Conferencia Internacional sobre el Agua y el Medio Ambiente, realizada en Dublín, en 1992, adoptó cuatro principios en torno al agua: 1. El agua es un recurso finito y vulnerable esencial para la vida, el desarrollo y el medio ambiente.





2. El desarrollo y la gestión del agua deben basarse en enfoques participativos que involucren a los usuarios, planificadores y a los que estructuran las políticas en todos los niveles. 3. La mujer desempeña un papel fundamental en el abastecimiento, la gestión y la protección del agua y, 4. El agua tiene un valor económico en todos sus usos competitivos y debería reconocerse como un bien económico.

Los pueblos indígenas son actores fundamentales al abordar la temática del agua, pues habitan regiones donde se concentran importantes cuerpos de agua sobre los cuales han desarrollado valores, conocimientos, usos y prácticas, y poseen derechos. En esta misma línea, para el pueblo Shawi, hablar de las fuentes de agua es hablar de sus territorios comunales y como pueblos. Éstas son referentes de distribución, uso y manejo del espacio con diferentes fines, ya sea de asentamiento, caza, pesca, recolección, agricultura, ritos y otras prácticas culturales desarrolladas en su territorio. El agua terrestre o superficial, en consecuencia, forma parte de su territorialidad que está integrada por todo el espacio con el que la población mantiene una vinculación geográfica, histórica, cultural, simbólica, social y económica. El territorio trasciende los límites de las comunidades nativas e incorpora los espacios no titulados con los que consideran que mantienen una pertenencia mutua. “En palabras Shawi²⁶ el territorio indígena lo es todo. Es el lugar donde el pueblo vive, se alimenta, se cura de las enfermedades, construye sus casas, enseña a sus hijos, trabaja, descansa, entierra a sus muertos, se vuelve a encontrar con sus antepasados y chamanes transformados en tigres y rinde culto a los espíritus del bosque con el que mantienen una relación de dependencia mutua y también de respeto (Huertas, 2007).

El recurso hídrico es así parte integral e indivisible de la territorialidad indígena entendida, siguiendo a Toledo (2005:87), como el conjunto de dimensiones que ésta comprende: jurisdicción bajo control político de un colectivo indígena o reclamada como tal; espacios geográficos de tierras a demarcar y/o restituir y titular en propiedad; conjunto sistémico de recursos esenciales para la existencia colectiva, como biodiversidad y conocimientos indígenas sobre la naturaleza y su expresión en derechos de propiedad intelectual y como territorios simbólicos e históricos; y espacialidad socialmente construida, vinculada primordialmente a la identidad colectiva que suele denominarse como etno-territorialidad.

No obstante, las organizaciones de los pueblos indígenas han sido mayormente ignoradas en los foros mundiales que se han llevado a cabo para tratar el tema. El problema no solo radica en la exclusión de los pueblos indígenas de importantes

26 Según Haroldo Huansi, Semira Huansi, Isidro Púa, Jorge Inuma y Luís Huansi, de la comunidad San Isidro; Eugenio Mozombite y Atanasio Mapuchi, de la comunidad San Jorge de Balsapuerto.



procesos de formulación de propuestas para hacer frente a la crisis del agua sino también en la adopción de decisiones gubernamentales que afectan las fuentes de agua existentes en sus territorios, de las cuales dependen para vivir.

En efecto, tal como señala Tauli Corpuz (2007), los foros mundiales del agua, realizados cada tres años, han resultado ser una reunión de representantes de la industria del agua, gobiernos y agencias intergubernamentales como el FMI y el Banco Mundial, mientras que la participación de las organizaciones de los pueblos indígenas ha sido muy limitada principalmente debido a la carencia de información y recursos financieros que les permitieran asistir a dichos eventos. En consecuencia, la posición que ha primado es la que considera al recurso hídrico como bien económico en detrimento de los diversos valores que éste tiene para los pueblos indígenas.

En el año 2003 se llevó a cabo el Tercer Foro Mundial del Agua, en Kyoto, donde las organizaciones indígenas lograron obtener condiciones que les permitieron asistir (op cit). Como resultado de esta participación se elaboró la Declaración de Kyoto, uno de los instrumentos más importantes sobre los derechos de los pueblos indígenas en torno al agua. Tal como señala su artículo 14:

Los intereses de los Pueblos Indígenas sobre el agua y sus usos consuetudinarios tienen que ser reconocidos por los gobiernos, garantizando que los derechos indígenas al agua se incluyan en las leyes y políticas nacionales en materia del agua. Estos derechos cubren tanto la cantidad y la calidad del agua y se extienden al agua como un elemento que forma parte de un ambiente sano, con valor cultural y espiritual. Los intereses y derechos indígenas tienen que ser respetados en los convenios internacionales sobre el comercio y la inversión y en todos los planes para los nuevos usos y asignaciones del agua.

En esa misma ocasión, las organizaciones indígenas participantes también suscribieron la llamada Declaración de Kyoto de los Pueblos Indígenas sobre el agua (2003)²⁷, que señala:

27 En: http://portal.unesco.org/science/en/files/3873/10917799891IP_Water_Declaration_Spanish.doc/IP%2BWater%2BDeclaration%2BSpanish.doc





Nuestras aguas, territorios y tierras constituyen la base fundamental física, cultural y espiritual de nuestra existencia y nuestra identidad como pueblos diferentes. El agua para nosotros es sagrada, pertenece a la naturaleza y no puede ser objeto de propiedad ni ser transformada en una mercancía por un individuo, estado o empresa. Nuestra responsabilidad y obligación colectiva es asegurar la protección, disponibilidad y pureza del agua a las generaciones presentes y futuras, así como al resto de la creación.

Esta visión socio – cultural del agua está recogida en otros instrumentos y normas internacionales como la Observación general 15, Aplicación del Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales²⁸ (2002). Cabe indicar que el cumplimiento de los contenidos de este Pacto, por los Estados, es vigilado por el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, de las Naciones Unidas. El título II “Contenido normativo del derecho al agua”, de este instrumento internacional, señala:

11. Los elementos del derecho al agua deben ser adecuados a la dignidad, la vida y la salud humanas, de conformidad con el párrafo 1 del artículo 11 y el artículo 12. Lo adecuado del agua no debe interpretarse de forma restrictiva, simplemente en relación con cantidades volumétricas y tecnologías. El agua debe tratarse como un bien social y cultural, y no fundamentalmente como un bien económico. El modo en que se ejerza el derecho al agua también debe ser sostenible, de manera que este derecho pueda ser ejercido por las generaciones actuales y futuras.

De la misma manera, en el artículo 16, indica “... los Estados Partes deben adoptar medidas para velar por que:”

d) El acceso de los pueblos indígenas a los recursos de agua en sus tierras ancestrales sea protegido de toda trasgresión y contaminación ilícitas. Los Estados deben facilitar recursos para que los pueblos indígenas planifiquen, ejerzan y controlen su acceso al agua.

28 Observación general 15, Aplicación del Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, El derecho al agua (artículos 11 y 12 del Pacto), (29º período de sesiones 2002), U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev.7 at 117 (2002).



Previamente, la Agenda 21, Plan de Acción de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, realizada en Río de Janeiro en 1992, había señalado en su capítulo 18.9, entre los objetivos para la ordenación integrada de los recursos hídricos:

c) Elaborar, aplicar y evaluar proyectos y programas que sean tanto económicamente eficientes como socialmente adecuados dentro de unas estrategias definidas con claridad y basadas en un enfoque de plena participación pública, incluida la de la mujer, la juventud, las poblaciones indígenas y las comunidades locales en las medidas y decisiones sobre la ordenación del agua.

En términos más generales relacionados a los derechos de los pueblos indígenas al territorio, el Convenio 169 de la OIT, ratificado por el Perú a través de la Resolución Legislativa 26253, de 1993, y por ende de carácter vinculante, menciona en su artículo 13 que:

1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna manera, y en particular, los aspectos colectivos de esa relación. 2. La utilización del término "tierras" en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera.

En ese mismo sentido, su artículo 14 indica

1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de

→





→
los agricultores itinerantes. 2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión. 3. Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados.

Asimismo, en su capítulo 26, "reconocimiento y fortalecimiento del papel de las poblaciones indígenas y sus comunidades", indica:

26.1. Las poblaciones indígenas y sus comunidades han establecido una relación histórica con sus tierras y suelen ser, en general, descendientes de los habitantes originales de esas tierras. En el contexto del presente capítulo, se sobrentiende que el término "tierras" abarca el medio ambiente de las zonas que esas poblaciones ocupan tradicionalmente. Las poblaciones indígenas y sus comunidades representan un porcentaje importante de la población mundial. Durante muchas generaciones han acumulado conocimientos científicos tradicionales holísticos de sus tierras, sus recursos naturales y el medio ambiente. Las poblaciones indígenas y sus comunidades habrán de disfrutar a plenitud de los derechos humanos y las libertades fundamentales sin trabas ni discriminación. Su posibilidad de participar plenamente en las prácticas de desarrollo sostenible en sus tierras ha tendido a verse limitada como resultado de factores de índole económica, social e histórica. Habida cuenta de la relación recíproca existente entre el medio natural y su desarrollo sostenible y el bienestar cultural, social, económico y físico de las poblaciones indígenas, en las actividades nacionales e internacionales encaminadas a lograr un desarrollo ecológicamente racional y sostenible se debería reconocer, promover y fortalecer el papel de las poblaciones indígenas y sus comunidades, y darle cabida.

Por su parte, la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada por la Asamblea General de la ONU el 13 de setiembre de 2007, señala en su artículo 25:



Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas²⁹, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado de otra forma y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras.

De la misma forma, en su artículo 26, establece:

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra forma utilizado o adquirido. 2. Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otra forma tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma. 3. Los Estados asegurarán el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos. Dicho reconocimiento respetará debidamente las costumbres, las tradiciones y los sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas de que se trate.

Como señala Getches (s/f), "al incluir específicamente a las "aguas" dentro de las tierras y territorios la Declaración también apoyó el argumento que los recursos hídricos están bajo el alcance de tratados y convenios internacionales, asegurando los derechos indígenas a las tierras y territorios tradicionales.

El mismo autor (op cit) señala que los varios acuerdos internacionales y fuentes potenciales de costumbre internacional que podrían ser fuentes de derechos indígenas al agua se pueden dividir aproximadamente en categorías que corresponden a los tipos de demandas que los pueblos indígenas pueden afirmar cuando quedan privados del acceso al agua. Algunos acuerdos y normas apoyan las demandas que se ajustan dentro de varias categorías. Estas demandas serían: protección del medio ambiente, derechos a la subsistencia, identidad cultural, discriminación racial y derecho a la autodeterminación.

29 Subrayado de los autores.





DECLARACIÓN DE KYOTO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS SOBRE EL AGUA

Tercer Foro Mundial del Agua, Kyoto, Japón
Marzo 2003

Nuestra relación con el agua

1. Nosotros, los Pueblos Indígenas de todas las partes del mundo, reunidos aquí, reafirmamos nuestra relación con la Madre Tierra y nuestra responsabilidad, ante las generaciones futuras, de levantar nuestras voces en solidaridad y proclamar la necesidad de proteger el agua. Nos han puesto en este mundo, a cada uno en su propia tierra y territorio tradicional sagrado, para cuidar toda la creación y el agua³⁰.
2. Reconocemos, honramos y respetamos el agua como un elemento sagrado que sostiene toda la vida. Nuestros conocimientos, leyes y formas de vida tradicionales nos enseñan a ser responsables, cuidando este obsequio sagrado que conecta toda la vida.
3. La relación que tenemos con nuestras tierras, territorios y el agua constituye la base física, cultural y espiritual de nuestra existencia. Esta relación con nuestra Madre Tierra nos obliga a conservar nuestra agua dulce y mares para la supervivencia de las generaciones del presente y del futuro. Asumimos nuestro rol como guardianes, con derechos y responsabilidades, que defienden y garantizan la protección, disponibilidad y pureza del agua. Nos unimos para respetar e implementar nuestros conocimientos y leyes tradicionales; y ejercer nuestro derecho a la libre determinación para preservar el agua y la vida.

Condición de nuestras aguas

4. Los ecosistemas del mundo sufren cambios y crisis cada vez más alarmantes. Nuestra generación es testigo de la contaminación de nuestras aguas con productos químicos, plaguicidas, desechos biológicos, enfermedades, elementos radioactivos y el vertimiento al mar de desechos de actividades mineras y de los barcos. Advertimos, asimismo, el agotamiento del agua y la conversión y utilización de este elemento con fines destructivos, mediante el desvío de sistemas de agua, la construcción de represas, la minería y

30 Cuando utilicemos los términos .territorio., .tierra. y .agua., incluimos toda la vida, como los bosques, praderas, la vida marina, el hábitat, los peces y otra biodiversidad.



extracción de minerales y la explotación de aguas subterráneas y de los mantos acuíferos para objetivos industriales y comerciales. Observamos un desarrollo económico insostenible de los recursos y de la industria turística, así como la transformación de cantidades excesivas de agua en energía. En las regiones de bosque tropical del sur y del norte, la deforestación ha provocado la erosión del suelo y la contaminación termal de nuestras aguas.

5. La quema del petróleo, gas y carbón, que se conocen colectivamente como combustibles fósiles, es la fuente principal de los cambios climáticos provocados por el ser humano. Si no cesan los cambios climáticos, provocarán un aumento en la frecuencia y severidad de las tempestades, inundaciones, sequías y carencia del agua. Mundialmente, los cambios climáticos agudizan la desertificación, provocan la contaminación y desaparición de aguas subterráneas y fuentes de agua y causan la extinción de la flora y fauna, cuyo valor es incalculable. Muchos países en África sufren sequías sin precedentes. Las comunidades más vulnerables a los cambios climáticos son los Pueblos Indígenas y las comunidades locales pobres que habitan en ambientes marginales rurales y urbanos. Las comunidades de las islas pequeñas enfrentan una amenaza de ser sumergidas por el incremento del nivel de los océanos.
6. Nuestras aguas son regidas, cada vez más, por una dominación económica impuesta, extranjera y colonial, y por acuerdos de comercio y prácticas comerciales que nos desconectan, como pueblos, del ecosistema. Se está definiendo el agua como una mercancía y elemento de propiedad que se puede comprar, vender y comercializar en los mercados nacionales e internacionales. Estas prácticas impuestas e inhumanas no respetan el hecho de que toda la vida es sagrada y que el agua es sagrada.
7. La falta de respeto para el agua, su utilización indebida y su manejo incorrecto, afecta y amenaza toda la creación. Sabemos que se está haciendo caso omiso, violando y menospreciando nuestro derecho a la libre determinación, nuestra soberanía, nuestros conocimientos tradicionales y nuestras prácticas de protección al agua.
8. En todos los territorios indígenas del mundo, somos testigos de la contaminación y escasez cada vez más alarmante de las aguas dulces. Nosotros y otras formas de vida, entre ellas la tierra, los bosques, los animales, los pájaros, la vida marina y el aire, estamos perdiendo acceso aceleradamente a nuestras aguas y mares, incluso a los mares. En estos momentos de escasez, vemos que los gobiernos crean un interés comercial en el agua, lo cual provoca inequidades en su distribución e impiden nuestro acceso a este elemento que da la vida.



El derecho al agua y a la libre determinación

9. Nosotros, los Pueblos Indígenas tenemos el derecho a la libre determinación. En virtud de lo mismo, tenemos el derecho al libre ejercicio de la plena autoridad y control sobre nuestros recursos naturales, lo que incluye el agua. También nos referimos a nuestro derecho a la soberanía permanente en relación con todos estos recursos naturales.
10. La libre determinación para los Pueblos Indígenas significa el derecho de controlar nuestras instituciones, territorios, recursos, estructuras sociales y culturas, sin ninguna dominación o interferencia externa.
11. La libre determinación incluye la práctica de nuestras relaciones culturales y espirituales con el agua y el ejercicio de nuestra autoridad de gobernar, usar, gestionar, regular, recuperar, conservar, mejorar y renovar nuestras fuentes de agua, sin interferencia.
12. De acuerdo con el derecho internacional, se reconoce que los Pueblos Indígenas tienen el derecho a:
 - La libre determinación;
 - La propiedad, control y gestión de nuestros territorios y tierras tradicionales y recursos naturales;
 - El ejercicio de nuestro derecho consuetudinario;
 - Representarnos a través de nuestras propias instituciones;
 - Que se requiere el consentimiento previo, libre e informado al desarrollo en nuestras tierras
 - A controlar nuestros conocimientos tradicionales y participar en los beneficios de su uso.
13. Los Estados miembros de las Naciones Unidas, las organizaciones internacionales de comercio, las instituciones de financiamiento internacionales y regionales y las agencias internacionales de cooperación económica tienen una obligación legal y moral de respetar y cumplir estos y otros derechos humanos colectivos conexos y libertades fundamentales. A pesar del reconocimiento internacional y universal de nuestro papel como guardianes de la Madre Tierra, los gobiernos y los intereses comerciales a nivel nacional e internacional están negando y tergiversando sistemáticamente nuestros derechos a recuperar, administrar, proteger y desarrollar nuestros territorios, recursos naturales y sistemas acuáticos. Nuestros derechos a conservar, recrear y transmitir la totalidad de nuestro patrimonio cultural a las generaciones futuras y nuestro derecho humano de existir como Pueblos son cada vez más restringidos de manera alarmante, impedidos indebidamente o negados en su totalidad.



-
14. Los intereses de los Pueblos Indígenas sobre el agua y sus usos consuetudinarios tienen que ser reconocidos por los gobiernos, garantizando que los derechos indígenas al agua se incluyan en las leyes y políticas nacionales en materia del agua. Estos derechos cubren tanto la cantidad y la calidad del agua y se extienden al agua como un elemento que forma parte de un ambiente sano, con valor cultural y espiritual. Los intereses y derechos indígenas tienen que ser respetados en los convenios internacionales sobre el comercio y la inversión y en todos los planes para los nuevos usos y asignaciones del agua.

Conocimientos tradicionales

15. Nuestras prácticas tradicionales son sistemas dinámicamente reglamentados. Se basan en leyes naturales y espirituales que garantizan el uso sustentable, mediante un esquema tradicional de conservación de los recursos. Estos conocimientos milenarios sobre el medio ambiente, enraizados en el lugar de su aplicación, son altamente valiosos; su validez y efectividad se han comprobado. No deberemos permitir que los conocimientos tradicionales milenarios se debiliten por una dependencia excesiva en los métodos y normas científicas occidentales, que son relativamente nuevos, estrechas en su definición y reduccionistas. Apoyamos la implementación de medidas efectivas que permiten la plena participación, en igualdad de condiciones, de los Pueblos Indígenas, para que podamos compartir nuestras experiencias, conocimientos e inquietudes. La aplicación indiscriminada y con visión estrecha de las herramientas científicas y tecnologías modernas ha contribuido a la pérdida y deterioro del agua.

Consultas

16. Para que recuperemos y mantengamos la relación con nuestras aguas, debemos tener el derecho a tomar decisiones acerca del agua, en cada nivel. Conforme a las normas internacionales de derechos humanos, los gobiernos, las corporaciones y las organizaciones intergubernamentales están obligados a consultar y actuar conforme al consentimiento previo, libre e informado de los Pueblos Indígenas, de una manera culturalmente apropiada en cualquier actividad de toma de decisiones y asunto que les pueda concernir. Estas consultas deben llevarse a cabo con un profundo respeto mutuo, lo que significa que no puede haber ningún fraude, manipulación o coacción, y tampoco se puede obligar a la celebración de un acuerdo sobre el proyecto o medida específica. Las consultas incluyen:
 - a. Que se realicen bajo los sistemas y mecanismos propios de las comunidades.
-






-
- b. Que los Pueblos Indígenas tengan los medios necesarios para poder participar plenamente en estas consultas y;
 - c. Que los Pueblos Indígenas puedan seguir sus procesos locales y tradicionales en la toma de las decisiones, lo que incluye la participación directa de sus autoridades espirituales y ceremoniales, los miembros individuales y autoridades comunitarias como así también las personas que ponen en práctica las formas de subsistencia y cultura tradicional, en el proceso de la consulta y en la expresión de su consentimiento para el proyecto o medida en particular.
 - d. Respeto al derecho de decir no.
 - e. Pautas éticas para un resultado transparente y específico.

Plan de Acción

- 17. Reafirmamos la Declaración de Kimberly y el Plan de Implementación de los Pueblos Indígenas sobre el Desarrollo Sostenible que se acordó en Johannesburgo durante la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible en septiembre del 2002.
 - 18. Resolvemos mantener nuestras relaciones ancestrales e históricas con nuestras tierras y aguas, afirmando nuestros derechos inherentes e inalienables sobre las mismas.
 - 19. Resolvemos que mantendremos, fortaleceremos y apoyaremos los movimientos, luchas y campañas de los Pueblos Indígenas sobre el agua, realizando el papel de los ancianos, mujeres y juventud indígena para la protección del agua.
 - 20. Procuraremos establecer un Grupo de Trabajo de los Pueblos Indígenas sobre el Agua, que facilitará la creación de vínculos entre los Pueblos Indígenas, proporcionando asistencia técnica y jurídica a las comunidades indígenas que necesiten este tipo de apoyo en sus luchas para el derecho a la tierra y al agua. Alentaremos la creación de otros grupos de trabajo similares al nivel local, nacional y regional.
 - 21. Refutamos la validez del modelo, las políticas y los programas dominantes para el desarrollo del agua, lo que incluye, entre otros elementos, la propiedad estatal del agua; la construcción de grandes obras de infraestructura relacionadas con el agua; la propiedad del agua por instancias gubernamentales locales, la privatización del agua y su conversión en una mercancía; el uso del agua como una mercancía sujeta al comercio; la liberalización del comercio para los servicios de agua, que no reconocen los derechos de los Pueblos Indígenas al agua.
-



- 
-
22. Apoyamos resueltamente las recomendaciones de la Comisión Mundial de Represas sobre desarrollo del agua y de la energía. Estas recomendaciones incluyen los valores centrales del informe de esta Comisión, sus prioridades estratégicas, su marco de derechos y riesgos y el uso de herramientas de evaluación en base a criterios múltiples para la evaluación de opciones estratégicas y la selección de proyectos. Su marco de desarrollo en base a los derechos, lo que incluye el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en el desarrollo del agua, es un gran aporte a los marcos para la toma de decisiones en relación con el desarrollo sostenible.
 23. Hacemos un llamado a los gobiernos, organizaciones multilaterales, las instituciones académicas y los centros de investigación y análisis de política pública. ("think tanks", en inglés) para que dejen de promover y subvencionar la institucionalización e implementación de estas políticas y programas que están en desacuerdo con las necesidades de los seres humanos y de la naturaleza.
 24. Exigimos un alto a los proyectos de minería, explotación de madera, energía y turismo, que agotan y contaminan nuestras aguas y territorios.
 25. Exigimos que el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y los bancos regionales como el Banco de Desarrollo Asiático, el Banco de Desarrollo Africano, el Banco Interamericano de Desarrollo, dejen de imponer la privatización del agua o la recuperación total de costos como una condición para los nuevos préstamos a los países en vías de desarrollo o para la renovación de los mismos.
 26. Pedimos que la Unión Europea deje de promover la liberalización de los servicios de agua en el Acuerdo General sobre el Comercio de Servicios (AGCS) de la Organización Mundial de Comercio (OMC). Esto no es acorde con la política de la Comisión Europea sobre los Pueblos Indígenas y el desarrollo. No apoyaremos ninguna política o propuesta proveniente de la OMC o de los acuerdos regionales de comercio como el TLCAN (Tratado de Libre Comercio de América del Norte), ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas), para la privatización y liberalización del agua y nos comprometemos a luchar contra estos acuerdos y propuestas.
 27. Resolvemos que transmitiremos nuestros conocimientos y prácticas tradicionales sobre el uso sostenible del agua a nuestros hijos y las generaciones del futuro.
 28. Alentamos a la sociedad en general para que apoyen y aprenden de nuestras prácticas de gestión de agua en aras de la conservación del agua en todas partes del mundo.
-





29. Hacemos un llamado a los Estados para que cumplan con sus obligaciones y compromisos en materia de derechos humanos adquiridos mediante los instrumentos internacionales vinculantes que han firmado, entre ellos el Convenio sobre los Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales (PIDESC) y la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, así como sus obligaciones conforme a los convenios en materia ambiental, tales como el Convenio sobre Diversidad Biológica, el Convenio sobre el Clima y el Convenio para Luchar contra la Desertificación.
30. Insistimos que las obligaciones de los Estados en materia de derechos humanos tienen que ser cumplidas y respetadas por sus organizaciones internacionales de comercio. Estos derechos humanos vinculantes y obligaciones ambientales no dejen de existir en el umbral de la OMC o de otros convenios regionales y bilaterales de comercio.
31. Resolvemos que utilizaremos todos los mecanismos políticos, técnicos y jurídicos en los ámbitos nacionales e internacionales para que los Estados, las corporaciones transnacionales y las instituciones financieras internacionales rindan cuentas por sus acciones u omisiones que amenacen la integridad del agua, de nuestras tierras y de nuestros pueblos.
32. Hacemos un llamado a los Estados a que respeten el espíritu del Artículo 8(j) del Convenio sobre Diversidad Biológica en relación con la conservación de los conocimientos tradicionales sobre los ecosistemas y exigimos que en los Acuerdos de la Organización Mundial de Comercio (OMC) se elimine el Acuerdo sobre Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio (ADPIC), en tanto que éste viola los derechos que tenemos sobre nuestros conocimientos tradicionales.
33. Instamos a los Estados a que cumplan con los mandatos del Convenio Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático y a que ratifiquen el Protocolo de Kyoto. Hacemos un llamado para la eliminación de subsidios financieros estatales sobre la producción y procesamiento de combustibles fósiles, y para una importante reducción de las emisiones de gases con efecto invernadero. En este sentido, llamamos la atención al informe del Panel Intergubernamental de las Naciones Unidas sobre El Cambio Climático, que ha indicado que se necesita reducir de manera inmediata los niveles del CO₂ en un 60% para detener el avance del calentamiento global.
34. Resolvemos que aseguraremos que se pongan en marcha sistemas de restauración y compensación internacionales y nacionales con el fin de reestablecer la integridad del agua y de los ecosistemas.



- ▣ El agua es un componente fundamental de la cultura, la territorialidad y, por lo tanto, la identidad cultural del pueblo Shawi. Su importancia se refleja en el papel que cumple en la cosmovisión, la mitología, el simbolismo aplicado al control social y la protección de la naturaleza, la espiritualidad, los saberes, la alimentación, la salud, el reforzamiento de los lazos sociales, las prácticas de subsistencia, el transporte, la ecología, entre otros aspectos de la vida y la cultura de este pueblo indígena de la Amazonía norte del Perú.
- ▣ Para los pueblos indígenas y en particular para el pueblo Shawi, su territorio está integrado por cada uno de los elementos que se encuentran presentes en él: bosque, suelo, subsuelo, aire, vegetación, animales, minerales, accidentes geográficos, seres espirituales, ríos, quebradas, lagunas, entre otros componentes. En tal sentido, las fuentes de agua forman parte del territorio y no deben ser concebidas o tratadas fuera de él.
- ▣ A lo largo del río Sillay se distinguen la cuenca alta, media y baja. Cada una de ellas presenta características propias respecto a topografía, clima, ecosistemas, calidad y cantidad del agua, flora y fauna, que son conocidas por la población y aprovechadas de acuerdo a sus propiedades y potencialidades. El conocimiento prolijo del territorio y de las fuentes de agua que lo conforman se manifiesta, entre otros, en la toponimia, que expresa características específicas de éstas, el manejo que la población hace de la cuenca y el valor simbólico conferido a determinados cuerpos de agua. El vínculo entre las fuentes de agua, el territorio y la cultura Shawi, queda en consecuencia, constatado a través del conocimiento de éste y su apropiación por sus miembros.
- ▣ Además de su importancia socio cultural y territorial, el agua es un elemento fundamental para el consumo, la alimentación, salud, navegación, prácticas de subsistencia, entre otras actividades cotidianas. Sus usos son así diversos y están relacionados con el bienestar de la población.





- ▣ Los intensos procesos de imposición cultural y aculturación que el pueblo Shawi ha afrontado a lo largo de los siglos, desde la temprana colonización de sus territorios en el siglo XVI, ha tenido efectos negativos considerables que se evidencian en la pérdida de parte importante de su bagaje cultural. Las dificultades para recordar mitos o la idea de que éstos no son importantes, así como actitudes y comportamientos inapropiados que causan el deterioro de las fuentes de agua, son solo algunas expresiones de esta afirmación. Y es que la pérdida cultural implica el abandono de visiones, valores, conductas y saberes colectivos dirigidos a la protección del agua, con los impactos que esto tiene sobre la relación mantenida por la población con el medio natural.
- ▣ Además, se viene produciendo una serie de alteraciones en el comportamiento del clima y en las características de las fuentes de agua y en los recursos naturales que éstas contienen. Los cambios señalados consisten, entre otros, en la erosión y sedimentación de ríos y quebradas y la consiguiente afectación de la calidad y cantidad de agua, la flora y fauna acuática, con efectos negativos sobre la subsistencia del pueblo Shawi y su medio natural.
- ▣ El incremento de la población y consecuentemente, el aumento de la presión sobre los recursos naturales; el fomento de actividades agropecuarias y la deforestación en las riberas de los ríos; el uso de tóxicos como el barbasco y la huaca para la pesca, son algunas de las causas antrópicas de las alteraciones que se vienen produciendo en las fuentes de agua.
- ▣ Bajo el principio de que tal como el acceso a las fuentes de agua es de carácter comunitario, las responsabilidades dirigidas a su protección también lo tienen que ser, la organización indígena local FECOSHASI, con participación de las comunidades de la cuenca, ha iniciado un proceso de elaboración de reglamentos de aprovechamiento de los recursos naturales, en particular, de las fuentes de agua. Su implementación satisfactoria implica una serie de desafíos relacionados con el acelerado incremento de la población local, la presión sobre los ecosistemas y recursos acuáticos, el abandono de valores culturales de protección del medio natural, el sedentarismo como patrón de asentamiento impuesto, entre otras prácticas negativas para el mantenimiento del recurso hídrico.
- ▣ Frente a la problemática local del agua y a la crisis mundial que la afecta, es necesaria una recuperación de los valores colectivos sobre el manejo responsable del recurso hídrico, los cuales forman parte de la cosmovisión del pueblo Shawi; sin embargo, han sido relegados como resultado del proceso de imposición cultural y aculturación que este pueblo ha atravesado a lo largo de los siglos.



- ▣ Proyectos de inversión, como la construcción del Eje Vial Multimodal del Amazonas y proyectos hidrocarburíferos que vienen siendo impulsados en la región, afectarían gravemente las fuentes de agua del río Marañón y del territorio Shawi. La población y su organización local, FECOSHASI, han analizado la situación y han adoptado decisiones tendientes a rechazar la explotación de hidrocarburos ante los graves impactos que esta actividad puede tener sobre sus territorios, fuentes de agua, su organización, salud y sus vidas en general. Esta postura ha sido expresada públicamente ante la empresa y las autoridades nacionales.

- ▣ En el ámbito internacional, no obstante los avances en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas sobre sus territorios, así como a ser consultados antes de la toma de decisiones que los afecten, los procesos de análisis y decisión sobre políticas nacionales e internacionales en torno al agua no han tomado en cuenta su participación, ni las percepciones, valores, usos, formas de acceso y manejo que practican, de las fuentes de agua. En consecuencia, organizaciones indígenas del mundo se han venido pronunciando para lograr la inclusión de sus visiones, necesidades y demandas respecto al agua en dichos procesos.



Bibliografía

Andina

2010 Desarrollo de Eje Multimodal Amazonas Norte generaría beneficios por US\$ 1,077 millones. Lima, 07 de junio.

BICUSA

2008 Eje Multimodal Amazonas Norte
<http://www.bicusa.org/es/Project.10283.aspx>. Eje Multimodal Amazonas Norte.

Confalonieri, Piero

2007 Problemática ambiental en el territorio Kampu Piyawi: deterioro del río Cankii (Paranapura) En: Huertas, Beatriz, Kampua Nupanempua Yaiwirute. Nuestro Territorio Kampu Piyawi. Editado por Terra Nuova, AIDSESP y el Fondo Ítalo Peruano, Lima.

Chirif, Alberto

2002 Los pueblos indígenas del Alto Amazonas. En Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas de San Lorenzo. Una historia para el futuro. Territorios y pueblos indígenas en el Alto Amazonas. Santa Cruz de la Sierra.

Dirección General de Salud Ambiental, DIGESA

2006 Evaluación de resultados del monitoreo del río Corrientes y toma de muestras biológicas, en la intervención realizada del 29 de junio al 15 de julio del 2005.

Dourojeanni, Marc et al

2009 Amazonía peruana en 2021. Pro Naturaleza, DAR, Lima.

Eddowes, John y Roberto Sixto Saurín

2006 Lo que sabemos nosotros es interminable. La medicina tradicional en territorio Shawi. Terra Nuova – Fondo Italo Peruano. Lima.

Fuentes, Aldo

1988 Porque las piedras no mueren. Historia, sociedad y ritos de los Chayahuita del Alto Amazonas. CAAAP. Lima, 234 p.



García Tomás, María Dolores

1993 Buscando nuestras raíces. Tomos I y II. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Lima.

García Pedro y Surrallés, Alexandre

2009 Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano. IWGIA – Alternativa Solidaria. Lima.

Getches, David

s/f Derechos de los pueblos indígenas al agua y normas internacionales. WALIR.

Huertas, Beatriz

2007 Kampua Nupanempua Yaiwirute- Nuestro territorio Kampu Piyawi, Shawi Editado por Terra Nuova. Lima, 132 p.

Instituto Interamericano de Derechos Humanos y Organización Panamericana de la Salud

2006 Módulo: Agua, pueblos indígenas y derechos humanos (borrador).

Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, IIAP

2001 Sistema de producción de camu camu en restinga. Iquitos.

2006 Aguaje, la maravillosa palmera de la amazonía. Wust Ediciones.

Instituto Nacional de Estadística e Informática, INEI

2008 Censo Nacional de Población y Vivienda - 2007. Lima.

Isch Edgar et al

2010 Justicia hídrica. 7 ensayos como aportes para articular las luchas. CENSAT, Agua viva, Amigos de la Tierra, Colombia.

Mutz, Rolando

2009^a Visión Indígena del Agua. Caso Guatemala. Apuntes de una investigación. Servicios para el Desarrollo, SER Guatemala y COMPAS Mesoamérica. Quetzaltenango

2009^b Políticas de estado, pueblo indígena y recurso hídrico. Caso Guatemala. Servicios para el Desarrollo, SER Guatemala y COMPAS Mesoamérica. Quetzaltenango.

Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana, FORMABIAP, et al

2000 El ojo verde. Cosmovisiones Amazónicas. Lima.



Ribeiro, Darcy y Wise, Mary Ruth

1978 Los grupos étnicos de la amazonia peruana. Ministerio de Educación – Instituto Lingüístico de Verano. Lima.

Rodríguez, Fernando

1995 El recurso del suelo en la Amazonía peruana, Diagnóstico para su investigación (Segunda aproximación). Documento técnico N° 14, Iquitos.

Toledo, Víctor

2005 Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina 1990- 2004. En Pueblos Indígenas y Democracia en América Latina. CLASO.

2009 ¿Por qué los pueblos indígenas son la memoria de la especie? Papeles. N° 107.

UNESCO

2007 El agua y los pueblos indígenas. Editado por R. Boelens, M. Chiba, D. Nakashima y V. Renata. Conocimientos de la Naturaleza 2, UNESCO: Paris, 208 p.

Páginas Web consultadas

Bank Information Center, BiC

<http://www.bicusa.org/es/Project.10283.aspx>

Ingreso efectuado el 04 de marzo de 2011

BICUSA

<http://www.bicusa.org/es/Project.10283.aspx>. Eje Multimodal Amazonas Norte.

Ingreso realizado el 4 de diciembre de 2010.

Cambio Climático

El Amazonas se ve amenazado por el Cambio Climático

<http://www.cambio-climatico.com/el-amazonas-se-ve-amenazado-por-el-cambio-climatico>

Ingreso realizado el 4 de mayo de 2011

Ministerio de Transportes y Comunicaciones

<http://www.comunidadandina.org/transportes/tema1.PDF>

Ingreso realizado el 5 de noviembre de 2010



Perupetro

www.perupetro.com.pe

Ingreso realizado el 14 de noviembre de 2010

Real Academia de la Lengua Española.

<http://drae2.es/?lema=ca%C3%B1o>.

Ingreso realizado el 25 de abril de 2011.

Repsol

http://www.repsol.com/pe_es/corporacion/conocer-repsol/actividad/upstream/peru_2008.aspx Ingreso efectuado el 10 de noviembre de 2010

UNESCO

http://portal.unesco.org/science/en/files/3873/10917799891IP_Water_Declaration_Spanish.doc/IP%2BWater%2BDeclaration%2BSpanish.doc.

Ingreso efectuado el 10 de noviembre de 2010

<http://www.colsan.edu.mx/investigacion/aguaysociedad/Seminario/Bibliograf%EDa%20Seminario%20WALIR-M%E9xico/3%20y%204.%20Agua%20y%20territorios%20ind%EDgenas/DERECHOS%20DE%20LOS%20PUEBLOS%20INDIGENAS%20AL%20AGUA%20Y%20NORMAS%20INTERNACIONALES.htm>.

Ingreso realizado el 5 de diciembre de 2010

<http://humanrights.law.monash.edu.au/gencomm/epcomm15s.html>.

Ingreso efectuado el 10 de noviembre de 2010

Normas y Declaraciones

- ▣ Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo
- ▣ Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007
- ▣ Declaración de Kyoto de los pueblos indígenas sobre el agua, Tercer Foro Mundial, Kyoto 2003



Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de

PERÚCUADROS EIRL

Av. Petit Thouars 3065 - San Isidro

Correo E. cuadrosoc@gmail.com

Telef. 654 - 0976

Septiembre 2011 Lima - Perú