

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
ESCUELA PROFESIONAL DE SOCIOLOGÍA



REPRESENTACIONES SOCIALES SOBRE  
IDENTIDAD ÉTNICA DE LA COMUNIDAD  
NATIVA ESE EJA DE INFIERNO: UN ESTUDIO  
DE CASOS 2016

**TESIS**

PRESENTADA POR:

Bach. RICHARD ROLANDO COILA PARI

PARA OPTAR EL TÍTULO PROFESIONAL DE:  
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

PUNO – PERÚ

2017

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
ESCUELA PROFESIONAL DE SOCIOLOGÍA

REPRESENTACIONES SOCIALES SOBRE IDENTIDAD  
ÉTNICA DE LA COMUNIDAD NATIVA ESE EJA DE  
INFIERNO: UN ESTUDIO DE CASOS 2016

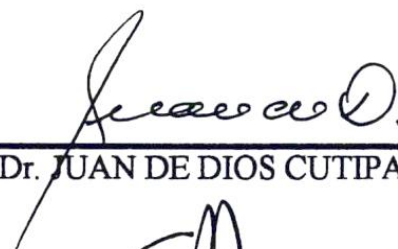



**TESIS**

PRESENTADA POR:  
Bach. RICHARD ROLANDO COILA PARI

PARA OPTAR EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN:  
SOCIOLOGÍA

**APROBADO POR EL JURADO REVISOR CONFORMADO POR:**



<b>PRESIDENTE</b>	:	 <hr/> Dr. JUAN DE DIOS CUTIPA LIMA
<b>PRIMER MIEMBRO</b>	:	 <hr/> Dr. VICENTE ALANOCA AROCUTIPA
<b>SEGUNDO MIEMBRO</b>	:	 <hr/> Mg. MARIBEL CEFERINA PUMACAHUA YUCRA
<b>DIRECTOR DE TESIS</b>	:	 <hr/> Lic. MAURO JUSTO VILCA

PUNO – PERÚ

2017

Área : Cultura  
Tema : Representaciones sociales  
Línea : Sociolingüística e interculturalidad

**DEDICATORIA**

A mis padres, por haber confiado en mí y por todo el apoyo que siempre me han brindado. Para mis hermanas quienes, con su apoyo y muestras de cariño me han motivado para seguir adelante.

A mi pareja y amiga Ana Cecilia, por su apoyo incondicional en mis decisiones; su tiempo, aliento y cariño siempre presente.

## AGRADECIMIENTOS

A los nativos Ese Eja de la comunidad nativa de Infierno por el gran apoyo brindado durante este tiempo.

Agradezco a mis amigos por su gran apoyo moral y por compartir conmigo sus experiencias.

A todas aquellas personas por su apoyo y por sus valiosos consejos sobre este trabajo.

## ÍNDICE GENERAL

DEDICATORIA .....	3
AGRADECIMIENTOS .....	4
ÍNDICE DE TABLAS .....	9
ÍNDICE DE ACRÓNICOS .....	10
ABSTRACT.....	12
CAPÍTULO I .....	13
INTRODUCCIÓN .....	13
1.1. Planteamiento del problema.....	15
1.2. Justificación de la investigación .....	20
1.3. Objetivos de la investigación .....	22
CAPÍTULO II.....	24
REVISIÓN LITERARIA.....	24
2.1. Antecedentes de la investigación .....	24
2.2. Marco teórico .....	30
2.2.1. Durkheim y las representaciones colectivas .....	30
2.2.2. Representaciones sociales.....	31
2.2.3. Funciones de las representaciones sociales .....	34
2.2.4. Dimensiones de las representaciones sociales .....	37
2.2.5. Formación de las representaciones sociales .....	39
2.2.6. La identidad étnica: el concepto a ser representado .....	43
2.2.7. Dimensión social de la identidad étnica .....	46
2.2.8. Dimensión cultural de la identidad étnica.....	48
2.3. Marco conceptual.....	50
2.3.1. ¿Qué son las comunidades nativas?.....	50
2.3.2. ¿Qué son las comunidades campesinas y nativas? una perspectiva jurídica .....	52

2.3.3. Relación con el concepto de pueblo indígena o pueblo tribal del convenio 169 de la organización internacional del trabajo. ....	54
2.3.4. Identidad .....	60
2.3.5. Relaciones interétnicas .....	64
2.3.6. El rol social .....	66
2.3.7. Etnicidad .....	68
CAPÍTULO III.....	69
MATERIALES Y MÉTODOS .....	69
3.1. Definición del diseño de investigación .....	69
3.2. Delimitación del campo de estudio.....	70
3.2.1. El universo de estudio.....	70
3.2.2. Unidad de análisis y observación .....	71
3.3. La muestra.....	71
3.3.1. Criterios de selección de la muestra .....	71
3.4. Métodos y técnicas de recopilación de datos.....	72
3.5. Construcción del instrumento .....	74
3.6. Aplicación del instrumento.....	74
3.7. Técnicas de análisis .....	75
3.8. Caracterización del área de investigación.....	78
3.8.1. Breve historia de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno.....	78
3.8.2. Situación geográfica de la comunidad nativa de Infierno: la región de Madre de Dios y la cuenca del río Tambopata .....	83
3.8.3. Diversidad cultural.....	84
CAPÍTULO IV .....	87
RESULTADO Y DISCUSIÓN .....	87
4.1. Introducción general a los resultados.....	87
4.2. La representación social de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno sobre su identidad étnica en la dimensión social .....	89
4.2.3. La memoria colectiva de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno .....	92

4.3. La representación social de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno sobre su identidad étnica en la dimensión cultural .....	93
4.3.1. Producción de elementos culturales tradicionales de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno .....	93
4.3.2. Pérdida de los elementos culturales en la comunidad nativa Ese Eja de Infierno .....	95
4.3.3. Revalorización de los componentes culturales en la comunidad nativa Ese Eja de Infierno .....	97
4.3.4. Relación con la Empresa Rainforest-Expeditions (Albergue Posada Amazónica).....	98
V. CONCLUSIONES .....	101
VI. RECOMENDACIONES .....	103
VII. REFERENCIAS .....	104

**ÍNDICE DE FIGURAS**

*FIGURA 1. AIDER, PLAN DE VIDA DE LA COMUNIDAD NATIVA ESE EJA DE INFIERNO 2014*  
*- 2018..... 84*





**ÍNDICE DE TABLAS**

TABLA 1..... 72

**ÍNDICE DE ACRÓNICOS**

**AIDER:** Asociación para la Investigación y Desarrollo Integral

**CNI:** Comunidad Nativa de Infierno

**DGFFS:** Dirección General Forestal y de Fauna Silvestre

**DRA:** Dirección Regional de Agricultura

**FENAMAD:** Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes

**GOREMAD:** Gobierno Regional de Madre de Dios

**INEI:** Instituto Nacional de Estadística e Informática

**INRENA:** Instituto Nacional de Recursos Naturales

**MCC:** Método Comparativo Constante

**MINAG:** Ministerio de Agricultura

**OIT:** Organización Internacional del Trabajo

**SERNAM:** Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas

**SINAMOS:** Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social

## RESUMEN

El presente trabajo de investigación estudia las representaciones sociales sobre la identidad étnica de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno en dos dimensiones social y cultural, el enfoque metodológico aplicado es el cualitativo. Con estudios de caso buscamos comprender y generar conocimiento sobre su vida comunitaria, sistema sociocultural que contribuirá al fortalecimiento de la identidad étnica con el fin de lograr relaciones sociales basadas en el respeto a la diferencia; intentando abordar desde las representaciones sociales, con sus relatos sobre los roles que cumplen, sus percepciones y expectativas desde una mirada autoreflexiva. La comunidad nativa Ese Eja de Infierno, está ubicada en el distrito de Tambopata en la región de Madre de Dios, se presenta como un lugar que en los últimos años ha experimentado intensamente cambios de forma procesual en aspectos sociales y culturales; considerando que el espacio amazónico continua permaneciendo como un lugar estático en cuanto no logra ofrecer las condiciones necesarias para un adecuado bienestar social, la migración y la intervención externa de organismos estatales como privados, abocados al desarrollo de programas sociales influyen en la identidad étnica. La pérdida de la identidad cultural es un fenómeno que parece intensificarse en espacios en donde existen economías extractivas y en donde hay escasa presencia del Estado. Eso se debe al tipo de actores y formas de producción asociados a la ausencia del Estado y aquellos escenarios y al escaso control y garantía de derechos.

Palabras clave: Representaciones sociales, identidad étnica y comunidad nativa.

## ABSTRACT

The present research work studies the social representations about the ethnic identity of the Ese Eja native community of Infierno in two social and cultural dimensions, the methodological approach is qualitative. With case studies seek to understand and generate knowledge about their community life, socio-cultural system that will contribute to the strengthening of the ethnic identity in order to achieve social relations based on respect for difference; trying to tackle from the social representations, with their stories about the roles they play, their perceptions and expectations from a self-reflexive. The Ese Eja native community of hell, is located in the district of Tambopata in the region of Madre de Dios, is presented as a place that has in recent years experienced intensely processual form changes in social and cultural aspects; Considering that the amazon space continues to remain as a place static as it fails to provide the necessary conditions for an adequate social welfare, migration and external intervention by state agencies and private, engaged in the development of social programs influence the ethnic identity. The loss of cultural identity is a phenomenon which seems to be intensifying in spaces where extractive economies exist and where there is little State presence. This is due to the type of actors and forms of production associated with those scenarios and the little control and guarantee of rights that the absence of the state permits.

*Keywords:* Social representations, ethnic identity and native community.

## CAPÍTULO I

### INTRODUCCIÓN

El enfoque cualitativo, puede definirse como un conjunto de prácticas interpretativas que hacen al mundo visible, lo transforman y lo convierten en una serie de representaciones sociales y a través de ellas podemos explorar más allá de datos y estadísticas. Y esta investigación se desarrolló desde este enfoque. Donde se manifiesta que las principales condiciones para construir conocimiento son:

a) la recuperación de la subjetividad como espacio de construcción de la vida humana, b) la reivindicación de la vida cotidiana como escenario básico para comprender la realidad sociocultural y c) la intersubjetividad y el consenso, como vehículos para acceder al conocimiento válido de la realidad humana. (Sandoval, 2002, p.65).

La identidad étnica, no es un tema nuevo sin embargo, es la manera de observar este fenómeno que marca la diferencia para abordar el tema de manera integral, coherente y particular forma de presentar la realidad que les circunda. En los últimos años el panorama con relación a los pueblos campesinos e indígenas ha comenzado a cambiar,

al iniciarse a nivel mundial un proceso de reivindicaciones de tipo político de identidad concomitante con los procesos de globalización, que en América Latina adoptando características propias en el que es posible reconocer que en nuestra sociedad la emergencia de una multiplicidad de actores sociales que luchan por la reproducción de sus sistemas socioculturales, definiendo formas propias de identidad étnica que hasta entonces habían sido obviadas.

En razón de ello, la investigación presenta con un estudio de casos “Representaciones sociales sobre su identidad étnica en la comunidad nativa Ese Eja de Infierno”, el cual está ordenado de la siguiente manera: En la primera parte se presenta el tema de estudio, el planteamiento del problema, los objetivos y los antecedentes de la investigación; en la segunda parte se expone el marco teórico y conceptual, revisando los planteamientos teóricos de las representaciones sociales y las conceptualizaciones en torno a la identidad étnica en sus dos dimensiones social y cultural; en la tercera parte se describe la metodología de investigación, la muestra, los métodos de recopilación y análisis de datos; incluyendo las características socioculturales y poblacionales del área de investigación; en la cuarta parte se presenta la exposición y análisis de los resultados obtenidos de los contenidos representativos de acuerdo a los núcleos temáticos, el cual está dividido en dos ejes de estudio: la identidad étnica en la dimensión social y cultural los mismos que están subdivididos según, los respectivos factores relevantes de cada una de las dimensiones y, finalmente, en la última parte se presentan las respectivas conclusiones y recomendaciones que surgieron a partir del estudio.

Este trabajo de investigación seguramente será un aporte de evidencia y esperamos que el tema sea útil para incentivar investigaciones sociales.

### 1.1. Planteamiento del problema

La situación de los pueblos nativos de la región de las amazonas de América Latina es desconocida por la población que habita en los distintos países, dado que estas regiones por aspectos geopolíticos han sido renegadas de la realidad cotidiana de cada país en distintos aspectos, los cuales varían según el territorio y los intereses de cada país. El olvido y la exclusión de estas minorías han sido determinadas por aspectos que cada día se van relacionando en mayor medida a factores netamente económicos, cuestiones que en palabras hacen una referencia inmediata al concepto de globalización y por ende, se habla de un tema relacionado con el desarrollo. Aunque es difícil decir que los proyectos que suponen desarrollo económico desplieguen aspectos como la miseria y más cuando se está dando en el sector del mundo con mayor riqueza biológica y con menor gestión de tierras y recursos naturales. Son las obras de grandes dimensiones que necesitan una gran cantidad de terreno para su construcción, es por esto que grandes masas son despojadas de su territorio, algunos con garantías de restitución de tierras y otros sin tierra.

El caso del amazonas es un asunto de importancia dado que además de ser un territorio con la mayor biodiversidad a nivel mundial es también la zona con mayor dimensión e importancia sujeta a estudios que pueden garantizar la existencia o no de recursos, lo entendemos a partir de la zona donde se encuentra esta selva y de los recursos existentes, pero la amazonía, no sólo se mide en cantidad de árboles ni expectativa de recursos; la amazonia, teniendo en cuenta su amplia longitud, es también la resistencia de millones de personas que en su mayoría son pertenecientes a grupos nativos ancestrales; que cada día se ven más perjudicados por la adjudicación de precios a empresas que, explotan los recursos naturales y que gracias a éstas, despojan a estos pueblos de manera ilegal de sus territorios, cada día los estados empiezan a padecer de esta problemática recreando procesos de suscripción de tierras donde el remplazo de los

territorios fomenta una pérdida de la cultura ancestral de la región, perdiendo así la identidad propia de una cultura precolombina que por factores distantes al tiempo emprende una carrera cada vez más acelerada del olvido y la destrucción.

La amazonía peruana se caracteriza, por albergar una de las mayores riquezas etnoculturales del continente americano y del mundo; también, es la región que posee la mayor diversidad de grupos nativos del país, culturalmente diferenciadas con su propia lengua, la música, arquitectura, manifestaciones etnográficas, tradiciones milenarias, mitologías y conocimientos médicos naturales, entre otros. Los pueblos nativos vivieron siempre en estrecho contacto con la naturaleza, en armonía con ella. Sus conocimientos básicos nacían en el bosque. Ésta era la extensión de su vida, su fundamento. No hay más que revisar su vida productiva y todo lo que les rodea: vivienda, artesanía, vestido, medicina. La educación se daba para el manejo correcto de los recursos del bosque. El arte, la música y la poesía se desprendían del bosque. Los instrumentos musicales reproducían los sonidos del bosque; las letras de sus canciones, el viento, la vida cotidiana y su relación con la naturaleza. La división entre los diferentes grupos étnicos se basa en la diferenciación lingüística de los mismos. A través de su estudio (etnolingüística) se puede establecer lazos de parentesco entre las diferentes etnias. De tal forma, algunos grupos pueden incluirse dentro de troncos comunes llamadas familia. Sin embargo, los pueblos nativos empezaron a sufrir, y siguen sufriendo, el impacto de la colonización, de la construcción de carreteras, de los grandes y pequeños extractores de recursos naturales y de los “culturizadores” que piensan que para ser reconocidos como ciudadanos deben adoptar los modelos de la cultura occidental. Hoy el panorama social de la amazonía es muy complejo. Existen pueblos nativos, desde en aislamiento



voluntario hasta totalmente asimilados, y migrantes andinos, europeos, asiáticos, africanos, etc.

La realidad de los pueblos nativos es incierta, los medios dicen poco de lo que en las amazonas acontece y día a día estos pueblos aborígenes empiezan a ser partícipes de los efectos de la economía global. Las tierras ancestrales son ahora los cimientos de una nueva época donde el respeto por la naturaleza parece secundario frente al poder de mercado y despojo de estas tierras es solo un método de mercantilización sin cualidades humanas, cada día una persona vale mucho menos que unos pocos dólares.

La minería informal e ilegal en la región Madre de Dios ha implicado un terreno amplio de extracción y de presencia de campamentos mineros. Afectando directa e indirectamente a las comunidades nativas que albergan en esta región.

La categoría “minería no formal” requiere diferenciar la minería “ilegal” e “informal”. La minería ilegal es definida como aquella actividad que se desarrolla en zonas no aptas y prohibidas para su ejercicio, por ejemplo en áreas naturales protegidas, sean estas reservas nacionales, parques nacionales o zonas de amortiguamiento (Ipenza Peralta, 2012: 32). Por otro lado, la minería informal es definida como aquella actividad minera que, si bien se desarrolla en zonas aptas para llevar a cabo dicha actividad, no ha cumplido con los trámites necesarios exigidos por la ley para su operación formal. (Citada por Mujica, 2014, p.54).

Existen diferentes zonas en la Región donde se practica la minería informal e ilegal, aunque se carece de estudios sistemáticos que recojan con precisión todas las zonas afectadas, ello a causa de los difícil y peligroso que resulta obtener información. Los lugares identificados donde se desarrolla la minería informal se sitúa principalmente en el margen izquierdo de la Carretera Interoceánica Sur que conecta Cuzco en dirección a

puerto Maldonado, precisamente en las cuencas del río Madre de Dios y del río Inambari (esta zona es conocida como el “corredor minero”), también se registran estas actividades en los alrededores de la ciudad de Puerto Maldonado. En cuanto a la minería ilegal, se ha identificado que esta actividad se desarrolla principalmente en el margen derecho de la carretera interoceánica, en el tramo que conecta Cuzco a Puerto Maldonado, en la zona que corresponde a la Reserva Nacional de Tambopata y su zona de amortiguamiento, entre los ríos Malinowski y Tambopata; asimismo, se ha registrado que estas actividades ilegales se desarrollan en los linderos del Parque Nacional del Manu.

La minería no formal del oro en madre de dios ha implicado así un importante fenómeno migratorio. Es evidente que madre de dios es la región que mayor movilidad humana ha tenido en el país (tanto en cifras absolutas como en cifras relativas) y también donde hubo un importante incremento en la población. La “ola” migratoria tiene que ver en gran medida con la presencia del oro, de tal manera que es una evidencia que durante los últimos años –el mismo lapso en el que se ha dado el notable crecimiento del precio internacional del oro- madre de dios se constituyó como la región con el mayor número de población migrante del Perú. De acuerdo a cifras del Censo 2007 realizado por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (Mujica, 2014, p.24).

Los nativos sufren profundos procesos de exclusión social y discriminación en mayor medida que otros grupos o categorías de la población.

Se trata de un fenómeno complejo con claras raíces históricas y culturales (Székely, 2006). La pobreza tiende a reproducir la exclusión social por medio de una cadena de eslabones, que suelen desencadenarse, especialmente en los sectores urbanos, con un

trabajo precario y bajos ingresos recaudados, y que conlleva un escaso capital educativo en el hogar, maternidad adolescente y desnutrición durante el embarazo, recién nacidos con bajo peso, lactancia materna insuficiente, falta de estimulación temprana, daños biológicos irreversibles en etapas tempranas del desarrollo, episodios de desnutrición global que se hace crónica debido a la escasez de recursos del hogar y al bajo nivel de instrucción de las madres, falta de preparación para la escuela, bajo rendimiento y repetición en los primeros años de la enseñanza, deserción escolar, para finalmente reiniciar el ciclo con la inserción precaria en el mercado laboral, recaudación de bajos ingresos económicos y el aumento de desprotección social. Todos estos elementos, no solo en Perú sino también en el continente de América Latina, participan en la reproducción del ciclo de pobreza y la exclusión de la generación siguiente. (Citada por Mujica, 2014, p.20).

Somos un país diverso y nos cuesta reconocerlo. Somos uno de los países más grandes del mundo. Ocupamos el 19 lugar en extensión entre el conjunto de casi 200 países. Si preguntamos a jóvenes estudiantes por el lugar que ocupa el Perú por el tamaño de su territorio, pocos aciertan, no solo por ignorancia sino por baja autoestima, pocos creerían que estamos entre los 20 países más grandes del mundo. Dentro de ese inmenso territorio, poseemos una enorme diversidad geográfica, biogenética y también cultural. Las dos primeras son ya valoradas positivamente, pero nos cuesta hacer lo mismo con nuestra variedad de razas, lenguas, religiones, costumbres, tradiciones.

No obstante, somos conscientes que la cultura es un elemento identitario vivo, dinámico y que tiende a crear sincretismos con otras culturas próximas. Consecuentemente, es lógico pensar que los rasgos culturales de cada comunidad nativa han ido y siguen variando de tal forma que comunidades de un mismo grupo étnico

pueden mostrar diferencias significativas entre sí. Ésa es una de las riquezas de mantener un mosaico de diversidad cultural: “Nada permanece, Todo se transforma”. Como medio para contribuir a visualizar el reconocimiento de los pueblos nativos y conocer la comunidad nativa Ese Eja de Infierno; quienes enfrentan una realidad sociocultural; son las representaciones sociales que constituyen sistemas cognitivos, para reconocer la presencia de estereotipos, opiniones, creencias, valores y normas que suelen tener una orientación actitudinal positiva o negativa los miembros de la comunidad Ese Eja de Infierno sobre su identidad étnica en las dimensiones sociales y culturales, con miradas auto-reflexivas sus relatos, vivencias y cuestionar el núcleo figurativo que alrededor se articulan creencias ideologizadas que ellas asumen sobre su identidad étnica.

Considerando los problemas socioculturales descritos, esta investigación respondió a las siguientes interrogantes:

Pregunta general:

¿Cuáles son las representaciones sociales de la comunidad étnica Ese Eja de Infierno sobre su identidad étnica?

Preguntas específicas:

¿Cuáles son las representaciones sociales de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno sobre su identidad étnica en la dimensión social?

¿Cuáles son las representaciones sociales de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno sobre su identidad étnica en la dimensión cultural?

## 1.2. Justificación de la investigación

El estudio de las comunidades nativas a partir de distintas temáticas recrea la realidad social de una población, realidad que se compara a partir de varios latentes. El estudio

de la sociedad no solo significa un tema apasionante sino también preocupante, dado que el hombre ha perdido muchas de sus cualidades que lo hacen humano, la capitalización de su entorno lo ha capitalizado de igual manera. Por ende, la investigación se realiza desde sociedades excluidas y olvidadas teniendo en cuenta políticas públicas las cuales pueden llegar a ser inoportunas, para así intentar dar no solo una opinión general del asunto desde perspectivas internacionales, sino también generar espacios de transformación local.

Uno de los aspectos que necesitan con mayor urgencia un cambio basal dentro de las ciencias sociales y en este caso, dentro de las relaciones internacionales, es la humanización de la ciencia y la mejor forma de humanizar el dogma es entender al hombre como un aspecto que difiere de la economía, debería entenderse como un aspecto generador de semblantes económicos y no como un sujeto que se encuentra resignado a estos, no como un objeto de uso y desuso frente a los fenómenos propios de la ciencia económica, entonces el hombre debería volver a entenderse como la base de la sociedad y sus relaciones como el aspecto a estudio.

La investigación se hace con el fin de identificar la realidad de la población que vive en la selva amazónica peruana, específicamente en la región de Madre de Dios, frente al avance de un mundo globalizado, en el cual los actores estatales por la búsqueda del desarrollo dan permisos a empresas o entidades nacionales o internacionales para explorar, explotar y construir en lugares remotos de las comunidades nativas que albergan esta región.

También, existe la necesidad de conocer y profundizar la teoría de las representaciones sociales, como una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los

individuos. Así como también conocer sobre la identidad étnica en el contexto social y cultural que los sujetos elaboran y manipulan en función de diversos contextos que vincula la dimensión social y cultural. En la comunidad nativa Ese Eja de Infierno.

La motivación de la investigación está referida a la alusión del tema de las comunidades nativas ubicadas en la región amazónica del Perú. Una realidad que viene preocupando a la sociedad, porque está enfrentando por el mal uso de la tierra y de la degradación forestal, cuyo impacto puede ser enorme en esta zona del Perú. A ese escenario se suma el avance de la minería aurífera informal e ilegal, incentivada por el incremento del precio del oro, cuya modalidad de extracción es altamente contaminante y causante de la deforestación de las áreas protegidas; además se puede resaltar la multiculturalidad, por el incremento permanente de migración a la región de Madre de Dios, son personas que llegan principalmente de Cuzco, Puno, Ayacucho, Loreto y Arequipa.

Los resultados de la investigación contribuirá a los estudios que se van a realizar posteriormente con relación al tema de investigación que contribuirá a fortalecer las ciencias sociales.

### 1.3. Objetivos de la investigación

#### Objetivo general:

Identificar y comprender las representaciones sociales de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno sobre su identidad étnica.

#### Objetivos específicos:

Identificar las representaciones sociales de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno sobre su identidad étnica en la dimensión social.

Comprender las representaciones sociales de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno sobre su identidad étnica en la dimensión cultural.

## CAPÍTULO II

### REVISIÓN LITERARIA

#### 2.1. Antecedentes de la investigación

Enriquez, P. (2011). Tesis titulada: “representaciones sociales sobre interculturalidad en profesores de educación intercultural bilingüe en Puno-Perú” Escuela de Posgrado de la Universidad Nacional del Altiplano - Puno”.

Cutipa, J. (2011). En su tesis titulada: “representaciones sociales de los profesores de la educación intercultural bilingüe”. Concluye: Las representaciones sociales de los profesores ponen de manifiesto, la limitada asimilación teórica con relación a los fundamentos de la educación intercultural bilingüe. Las explicaciones proporcionadas por ellos, manifiestan no tener todavía conocimiento de ello. Las causas son variadas, una de ellas, los alcances de la capacitación no llega a cubrir ese espacio epistemológico. Otra, el predominio del pragmatismo en su aplicación, en lugar del conocimiento conceptual de los fundamentos del Programa.

Flores, M. (2010). En su tesis que lleva de título: “representaciones sociales sobre identidad étnica de las mujeres de la comunidad de Chatuma: un estudio de casos.”



Concluye: En la dimensión social la interacción con la colectividad social dan cuenta del rol de intermediarias entre la comunidad, la familia, y su rol de gestión en la participación en organizaciones. Las precarias condiciones que experimentan en términos económicos, conducen a que las mujeres participen actualmente en mayor grado del rol de trabajadoras asalariadas que se articula con el de proveedoras familiares. A su vez, para las mujeres jóvenes adquiere relevancia su rol de estudiantes en diversas instituciones públicas y privadas.

Garretón, M. (2003). Titulado: “El espacio cultural latinoamericano. Bases para una política cultural de integración”. Sostiene: que numerosos trabajos han demostrado que el pasado es uno de los elementos fundamentales en los procesos de definición de la identidad étnica de un grupo étnico determinado. Al igual que los otros aspectos que caracterizan y conforman la identidad étnica las lecturas del pasado son constantemente modificadas, manipuladas y adecuadas dinámicamente por los actores sociales. No obstante, el pasado continúa configurando uno de los aspectos centrales para la autodefinición consciente y la reproducción social de la identidad étnica. Igualmente, la descendencia y la herencia configuran uno de los caracteres más importantes en los procesos de estructuración social. Este fenómeno, obedece a los cambios cursados por la región durante los últimos años, siguiendo el planteamiento de Garretón, las sociedades latinoamericanas han experimentado en las últimas décadas, en grado y momentos diversos según los casos, profundas transformaciones que han socavado los antiguos principios de modernidad. La primera de ellas, es el predominio de modelos político-institucionales de concertación que tienden a reemplazar a las dictaduras, guerras civiles y modalidades revolucionarias de décadas precedentes. La segunda mutación, es el agotamiento del modelo de “desarrollo hacia adentro” asociado a la pérdida de

dinamismo del sector público e industrial urbano, y su reemplazo por fórmulas de ajuste y estabilización que buscan nuevas formas de inserción en la economía mundial caracterizada por fenómenos de globalización y transnacionalización de las fuerzas de mercado. La tercera, es la transformación de la estructura social con el aumento de la pobreza y la marginalidad, y la precarización de los sistemas laborales. Tras estos cambios, América Latina vive un fenómeno que consiste en la amalgama el tipo societal donde los temas políticos o económicos, ya no son el eje central de la sociedad, producto de las transformaciones acontecidas ahora el eje estructurador estará dado por las relaciones entre la gente, los problemas del sentido que se le da a las vidas, los problemas de lenguaje, los problemas de las formas de convivencia, es decir, los temas culturales. Los procesos de globalización marcan el paso de un mundo constituido ya no en torno a lo geopolítico ni a lo geoeconómico, sino principalmente en torno a lo cultural. Se plantea la necesidad de reformular los proyectos de nación en la actualidad, surge la reivindicación de las diferencias sociales cuestionando la homogeneidad identitaria que intentó imponer el proyecto modernizador del Estado nación. Los pueblos campesinos e indígenas, se presentan como uno de los colectivos sociales que cuestiona el actual modelo de sociedad al propugnar la heterogeneidad cultural latinoamericana que reconoce la existencia de diferentes grupos étnicos avasallados históricamente por los mestizos mediante frustradas tentativas de síntesis e integración. A pesar de los intentos de exterminio, los pueblos indígenas han logrado mantener sus lenguas, territorios, conjunto de valores y comportamiento, creencias, estilos de vida y cosmovisión, todos ellos atributos que sustentan su identidad étnica y los diferencian del resto de los habitantes del espacio latinoamericano. Estudios realizados tanto en el Perú como en otros países sobre identidad, identidad étnica nos demuestran que los pueblos

rurales sus problemas sociales, económicos, su potencial desarrollo ha estado en gran medida definido por su historia.

Soto, D. (2006). Investigación titulada “la identidad cultural y el desarrollo territorial rural, una aproximación desde Colombia”. Sostiene: que el proceso de globalización, la redefinición del rol del Estado y la agudización de los desequilibrios socioeconómicos entre regiones, entre otros fenómenos, la experiencia europea y Latinoamérica en áreas rurales que sufrieron cambios en sus identidades culturales y nuevas formas de identidad basadas en productos y servicios con identidad cultural consideradas como referencias importantes el desarrollo y crecimiento. Se menciona el desarrollo endógeno, que en el contexto de la globalización. El crecimiento territorial, es cada vez más exógeno a medida que la escala territorial es más pequeña, pues los actores que controlan los factores de crecimiento se alejan más del conjunto de actores locales. Por el contrario, sostiene el autor, el desarrollo debe ser considerado como cada vez más endógeno por su estrecha relación con la cultura local y con los valores que ella incluye, valores que son intangibles. En América Latina las actividades que pueden promover un desarrollo territorial rural, con identidad cultural han sido en gran parte inducidas por organismos no gubernamentales, universidades, organizaciones de productores y centros de investigación que se soportan y complementan con las actividades de una serie de organismos y entidades de carácter internacional y en menor medida por la acción de los gobiernos locales y nacionales.

Capriles, J. (2003). “Arqueología e identidad étnica: el caso Bolivia”. sostiene: que el tema de arqueología e identidad son un como un medio de fortalecimiento de identidades étnicas, considerando que haciendo un análisis observa que en la actualidad, a pesar de una relación cada vez más importante entre comunidades locales y la

arqueología académica, existe una falla en proporcionar los estímulos adecuados que le posibiliten un vínculo más dinámico. Para revertir esta realidad, se requiere de soluciones estructurales, que partan desde la base teórica de la praxis incluyendo a la arqueológica y permitir una configuración de identidad étnica, principalmente las comunidades campesinas.

Yúdice, G. (2004). “¿Una o varias identidades? cultura, globalización y migraciones”, hace referencia: a la identidad y la cultura se creía que este sentido de «cultura» lo bello y lo sublime, según Kant conducía al individuo a la trascendencia, que para Schiller apuntaba a un ideal utópico más allá del arte mismo. Retomando Pierre Bourdieu, mostró que esta acepción de «cultura» se refiere a los procesos mediante los cuales se produce la distinción: es decir, la reproducción de los códigos y las competencias estéticas que identifican al individuo como perteneciente a cierta clase social, además manifiesta que la cultura se refiere a procesos simbólicos que delimitan un adentro y un afuera jerarquizados. La identidad y la pertenencia cultural no se caracterizan únicamente por el conjunto de prácticas de una comunidad específica, pues las relaciones con los otros y con las instituciones también demarcan el sentido de comunidad.

Geertz C. (1991), “la interpretación de las culturas” sostiene: que el aspecto delimitador sigue siendo fundamental, aun luego del desplazamiento que la antropología ha operado en las acepciones esteticista y clasista. Para esta disciplina, toda colectividad crea sistemas de símbolos y valores mediante los cuales se reproduce la pertenencia grupal a un determinado grupo cultural étnico.

Jara, M. (1990). “Identidad y cultura en el distrito de Mañazo” se abordó la identidad y cultura de esa época junto con la construcción de la nación peruana, como una

propuesta política de largo plazo donde las clases sociales populares deben tener un rol protagónico sustentado en una cultura que posibilite su identidad. Dentro de este proceso la llamada cultura andina debido a una riqueza, vitalidad y presencia activa, desempeñara un rol protagónico a pesar de los siglos de opresión económica y marginación social y discriminación cultural de que ha sido objeto los tiempos de la conquista española. El proceso educativo es fundamental en la construcción de la nación desde una perspectiva cultural y además necesaria para el logro de una identidad que no solo debe basarse en la recuperación o revaloración el acervo tradicional y costumbrista que posee las clases sociales (proletarios y campesinos), sino en la praxis actual. En los análisis realizados sobre la identidad se considera que es un proceso que se constituye por un sociedad determinada en este caso existe una identidad andina donde la mayoría de sus integrantes poseen rasgos comunes (hábitos y costumbres, etc.) y tiene conciencia de poseerlos significa también que se reconocen una pertenencia a un grupo cultural a la vez se diferencia de los demás. Sin embargo a la fecha no se ha podido apreciar el surgimiento de una identidad de clase, de grupo social diferenciado de los demás a no existir una integración social y cultural que surge de la vinculación de la pobreza de sus integrantes. De todas maneras el sentimiento de orgullo por la pertenencia al terruño que vio nacer permite que el comunero, se identifique más con el área geográfica que con la posición social en que se encuentra. Se ha perdido algunos rasgos de surgimiento de su identidad colectiva como es la aspiración o reclamo por la organización campesina como parte de la salida de su problemática actual.

Touraine, A. (1997). “¿Podremos vivir juntos?: iguales y diferentes”. Sostiene: que en los últimos años el panorama con relación a los pueblo campesinos e indígenas ha comenzado a cambiar, al iniciarse, a nivel mundial, un proceso de reivindicaciones

político identitarias concomitante con los procesos de globalización, que en América Latina adopta características propias, las posturas de integración asimilacionistas de los Estados nacionales, niegan la pluralidad cultural existente en los países del continente. Se intenta “integrar” a partir de políticas llamadas “indigenistas” que imponen la cultura nacional negando los derechos a la especificidad cultural, lingüística y religiosa de los pueblos. Es la historia de una falsa integración que opera mediante mecanismos que aparecen “formalmente” como herramientas válidas para la superación de la discriminación, pero que en la práctica aplican la “dialéctica de la negación del otro”.

## 2.2. Marco teórico

### 2.2.1. Durkheim y las representaciones colectivas

La adopción de la idea de uno de los sociólogos clásicos; Durkheim, donde me detengo brevemente y trato de precisar los contornos y alcances que tuvo en su pensamiento.

La expresión representaciones colectivas no tiene un significado del todo evidente. En algún grado, tampoco lo era en el tiempo de Durkheim. Donde señala lo siguiente:

“A pesar de su intento de definición, Durkheim no creyó necesario en ningún momento precisar a fondo uno de los términos: las representaciones. Sus análisis sobre las representaciones colectivas están enfocados en diseñar los argumentos para que se acepte la existencia de tipo colectivos de representaciones, distintos a los individuales (Durkheim, 1898/2000), pero deja sin esclarecer qué son exactamente las representaciones. Evidentemente, su significado se puede deducir de algunas menciones que le dedica en algunos de sus escritos (Durkheim, 1893/2003: 342), la viabilidad de una ciencia consagrada a su estudio dependía de que estas fueran perfectamente definidamente y se demostrara que eran reales. Durkheim aclara que

“la actividad está caracterizada por la acción, la sensibilidad por la pasividad y la inteligencia por la representación” (Durkheim, 1883-1884/2004: 58). La inteligencia, o facultad de conocer, tiene un acto propio que es la idea y lo característico de la idea es ser representativa. De ahí que “toda idea represente un objeto” (ibídem: 56). Durkheim está usando *idée* en el sentido de un “estado de conciencia”, pero su particularidad es que está referida a un objeto. Esto es lo característico de la noción de idea en su curso: su remisión a algo que no es ella misma. Así, Durkheim considerará más adelante que la “idea es un acto del espíritu que representa un objeto; toda idea es una representación” (ibídem: 185)”. (Rodríguez y García, 2007 p.22).

#### 2.2.2. Representaciones sociales

Son múltiples los conceptos que tratan de definir las representaciones sociales. La noción de “representación social” corresponde a la teoría elaborada en 1961 por S. Moscovici. Son incontables los trabajos donde se confirma la importancia en el análisis de los fenómenos sociales.

Se despliegan a continuación diversas propuestas que pretenden evidenciar y, a la vez, aclarar la complejidad del concepto.

Las representaciones sociales son también una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos (...) La representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación (Moscovici, 1979:17-18). (...) la teoría de las representaciones plantea “que no hay distinción

alguna entre los universos exterior e interior del individuo (o grupo). El sujeto y el objeto no son fundamentalmente distintos” (Moscovici, 1969:9). Ese objeto está inscrito en un contexto activo, concebido parcialmente al menos por la persona o el grupo, en tanto que prolongación de su comportamiento, de sus actitudes y de las normas a las que se refiere. Dicho de otro modo: el estímulo y la respuesta son indisolubles. Se forman en conjunto. Estrictamente una respuesta no es una reacción a un estímulo. Está hasta cierto punto en el origen del mismo. Es decir que en gran parte éste es determinado por la respuesta. Es “una forma de conocimiento, elaborada socialmente y compartida con un objetivo práctico que concurre a la construcción de una realidad común para un conjunto social” (Jodelet, 1989:36). Es a la vez “producto y proceso de una actividad mental por la que un individuo o un grupo reconstituye la realidad que enfrenta y le atribuye una significación específica” (Abric, 1989:64). La representación no es un simple reflejo de la realidad, sino una organización significativa. Esta significación depende a la vez de factores contingentes (de “circunstancias”, dice Flament)- naturaleza y obligaciones de la situación, contexto inmediato, finalidad de la situación- y factores más generales que rebasan la situación misma: contexto social e ideológico, lugar del individuo en la organización social, historia del individuo y del grupo, desafíos sociales. (Claude, 2001, p.13).

También indicar que el campo de representación designa al saber de sentido común, cuyos contenidos hacen manifiesta la operación de ciertos procesos generativos y funcionales con carácter social. Por lo tanto, se hace alusión a una forma de pensamiento social.

Las representaciones sociales son:



(...) la manera en que nosotros sujetos sociales, aprehendemos los acontecimientos de la vida diaria, las características de nuestro medio ambiente, las informaciones que en él circulan, a las personas de nuestro entorno próximo o lejano. En pocas palabras el conocimiento “espontáneo”, ingenuo (...) que habitualmente se denomina conocimiento de sentido común o bien pensamiento natural por oposición al pensamiento científico. Este conocimiento se constituye a partir de nuestras experiencias, pero también de las informaciones, conocimientos y modelos de pensamiento que recibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social. De este modo, ese conocimiento es en muchos aspectos un conocimiento socialmente elaborado y compartido. Bajo sus múltiples aspectos intenta dominar esencialmente nuestro entorno, comprender y explicar los hechos e ideas que pueblan nuestro universo de vida o que surgen en él, actuar sobre y con otras personas, situarnos respecto a ellas, responder a las preguntas que nos plantea el mundo, saber lo que significan los descubrimientos de la ciencia y el devenir histórico para la conducta de nuestra vida, etc. (Jodelet, 1984, p.473).

Por su parte, Robert Farr ofrece su versión de la noción de representaciones sociales señalando que, desde una perspectiva esquemática, aparecen las representaciones sociales cuando los individuos debaten temas de interés mutuo o cuando existe el eco de los acontecimientos seleccionados como significativos o dignos de interés por quienes tienen el control de los medios de comunicación. Agrega además que las representaciones sociales tienen una doble función: “Hacer que lo extraño resulte familiar y lo invisible perceptible”, ya que lo insólito o lo desconocido son amenazantes cuando no se tiene una categoría para clasificarlos. Parafraseando a Moscovici, Farr señala que las representaciones sociales son:

Sistemas cognoscitivos con una lógica y un lenguaje propios. No representan simplemente “opiniones acerca de”, “imágenes de”, o “actitudes hacia” sino “teorías o ramas del conocimiento” con derechos propios para el descubrimiento y la organización de la realidad. Sistemas de valores, ideas y prácticas con una función doble: primero, establecer un orden que permita a los individuos orientarse en su mundo material y social y dominarlo; segundo, posibilitar la comunicación entre los miembros de una comunidad proporcionándoles un código para el intercambio social y un código para nombrar y clasificar sin ambigüedades los diversos aspectos de su mundo y de su historia individual y grupal. (Farr, 1984, p.496).

### 2.2.3. Funciones de las representaciones sociales

Las representaciones sociales desempeñan un papel fundamental en las prácticas y en la dinámica de las relaciones sociales, es por que responden a cuatro funciones esenciales.

#### 2.2.3.1. Funciones de saber: permiten entender y explicar la realidad

El saber práctico de sentido común –como la llama Moscovici-, permite a los actores sociales adquirir conocimientos e integrarlos en un marco asimilable y comprensible para ellos, en coherencia con su funcionamiento cognitivo y con los valores a los que se adhieren. Por otro lado facilita –incluso es la condición necesaria de- la comunicación social. Define el marco de referencia común que permite el intercambio social, la transmisión y la difusión de ese saber “ingenuo”. Manifiesta así ese esfuerzo permanente del hombre por entender y comunicar del que piensa, que constituye la esencia misma de la cognición social.

2.2.3.2. Funciones identitarias: definen la identidad y permiten la salvaguarda de la especificidad de los grupos

Además de la función cognitiva de entender y explicar:

Las representaciones tienen también por función situar a los individuos y a los grupos en el campo social... [Permiten] elaborar una identidad social y personal gratificante; es decir, compatible con los sistemas de normas y valores social e históricamente determinados. (...). Esta función identitaria de las representaciones les da un lugar primordial de comparación social. Las investigaciones sobre el papel de las representaciones en las relaciones intergrupos (...) Así la representación de su propio grupo es siempre marcada por una sobrevaluación de algunas de sus características o de sus producciones (...) cuyo objetivo es salvaguardar una imagen positiva de su grupo de pertenencia. (Mugny y Carugati, 1985, p.127).

La referencia a representaciones que definen la identidad de un grupo va a desempeñar por otro lado un papel importante en el control social ejercido por la colectividad sobre cada uno de sus miembros, en particular en los procesos de socialización.

2.2.3.3. Funciones de orientación: conducen los comportamientos y las prácticas

El sistema de pre decodificación de la realidad que constituye la representación social es, una guía para la acción. Este proceso de orientación de las conductas por las representaciones resulta de tres factores esenciales:

La representación interviene directamente en la definición de la finalidad de la situación, determinando así, a priori, el tipo de relaciones pertinentes para el sujeto pero también eventualmente, en una situación en que una tarea es por efectuar, el tipo de gestión cognitiva que se adoptara. Hemos podido demostrar así (cf. Abric,

1971) que la representación de la tarea determina directamente el tipo de gestión cognitiva adoptado por el grupo, así como la forma en que se estructura y comunica, y eso independientemente de la realidad “objetiva” de la tarea. (...) en la misma perspectiva puso en evidencia como otros elementos de la representación de la situación (representación de si, representación de su grupo o del otro grupo) desempeñan un papel similar en la determinación del comportamiento. (Codol, 1969, p.86).

La representación produce igualmente un sistema de anticipaciones y expectativas. Es así, pues una situación sobre la realidad: selección y filtro de las informaciones, interpretaciones con objeto de volver esa realidad conforme a la representación. La representación por ejemplo no sigue, no depende de la evolución de una interacción, la precede y determina.

Así, cómo en las situaciones de interacción conflictiva, el mismo comportamiento efectivo de un colega podía ser interpretado en forma radicalmente diferente (cooperativo o competitivo), según la naturaleza de la representación elaborada por el sujeto. La existencia de una representación de la situación previa a la interacción misma hace que en la mayoría de los casos “los juegos están hechos de antemano”, las conclusiones son planteadas antes incluidas de que inicie la acción.

Finalmente en tanto que representación social, es decir reflejando la naturaleza de las reglas y de los lazos sociales, la representación es prescriptiva de comportamientos o prácticas obligadas. Define lo lícito, tolerable o inaceptable en un contexto social dado.

2.2.3.4. Funciones y justificadoras: permiten justificar a posteriori las posturas y los comportamientos

Acabamos de ver cómo antes de la acción las representaciones sociales desempeñan un papel esencial. Pero intervienen también luego de la acción, y permiten así a los actores explicar y justificar sus conductas en una situación o en consideración a sus colegas.

#### 2.2.4. Dimensiones de las representaciones sociales

Las representaciones sociales como forma de conocimiento aluden a un proceso y a un contenido. En tanto se refieren a una forma particular de adquirir y comunicar conocimientos. Moscovici, (1979). Según este autor, “como contenido, a una forma particular de conocimiento, que constituye un universo de creencias en el que se distinguen tres dimensiones: la actitud, la información y el campo de representación” (p.29).

##### 2.2.4.1. La actitud

Consiste en una estructura particular de la orientación en la conducta de las personas, cuya función es dinamizar y regular su acción. Es la orientación global positiva o negativa, favorable o desfavorable de una representación. Su identificación en el discurso no ofrece dificultades ya que las categorías lingüísticas contienen un valor, un significado que por consenso social se reconoce como positivo o negativo, por tanto, es la más evidente de las tres dimensiones.

La actitud expresa el aspecto más afectivo de la representación, por ser la reacción emocional acerca del objeto o del hecho. Es el elemento más primitivo y resistente de las representaciones y se halla siempre presente aunque los otros elementos no estén. Es

decir, una persona o un grupo pueden tener una reacción emocional sin necesidad de tener mayor información sobre un hecho en particular.

#### 2.2.4.2. La información

Concierno a la organización de los conocimientos que tiene una persona o grupo sobre un objeto o situación social determinada. Se puede distinguir la cantidad de información que se posee y su calidad, en especial, su carácter más o menos estereotipado o prejuiciado, el cual revela la presencia de la actitud en la información. Esta dimensión conduce, necesariamente, a la riqueza de datos o explicaciones que sobre la realidad se forman las personas en sus relaciones cotidianas. Sin embargo, hay que considerar que las pertenencias grupales y las ubicaciones sociales mediatizan la cantidad y la precisión de la información disponible.

El origen de la información es, asimismo, un elemento a considerar pues la información que surge de un contacto directo con el objeto, y de las prácticas que una persona desarrolla en relación con él, tiene unas propiedades bastante diferentes de las que presenta la información recogida por medio de la comunicación social.

#### 2.2.4.3. El campo de representación

Refiere a la ordenación y a la jerarquización de los elementos que configuran el contenido de la representación social. Se trata concretamente del tipo de organización interna que adoptan esos elementos cuando quedan integrados en la representación. En suma, constituye el conjunto de actitudes, opiniones, imágenes, creencias, vivencias y valores presentes en una misma representación social.

El campo de representación se organiza en torno al esquema figurativo o núcleo figurativo que es construido en el proceso de objetivación. Este esquema o núcleo no solo constituye la parte más sólida y más estable de la representación, sino que ejerce

una función organizadora para el conjunto de la representación pues es él quien confiere su peso y su significado a todos los demás elementos que están presentes en el campo de la representación.

La teoría del esquema figurativo tiene importantes implicaciones para el cambio social. En efecto, las actuaciones tendientes a modificar una representación social no tendrán éxito si no se dirigen prioritariamente a la modificación del esquema puesto que de él depende el significado global de la representación.

#### 2.2.5. Formación de las representaciones sociales

Se construyen a partir de una serie de materiales de muy diversas procedencias.

El fondo cultural acumulado en la sociedad a lo largo de su historia. Dicho fondo está constituido por las creencias ampliamente compartidas, los valores considerados como básicos y las referencias históricas y culturales que conforman la memoria colectiva y la identidad de la propia sociedad. Todo ello se materializa en las diversas instituciones sociales, por ejemplo en la lengua y en general en todos los objetos materiales.

Los mecanismos de anclaje y objetivación. Ambos son mecanismos que provienen de la propia dinámica de las representaciones sociales. El primero de ellos concierne a la forma en que los saberes y las ideas acerca de determinados objetos entran a formar parte de las representaciones sociales de dichos objetos mediante una serie de transformaciones específicas. El segundo da cuenta de cómo inciden las estructuras sociales sobre la formación de las representaciones sociales, y de cómo intervienen los esquemas ya constituidos en la elaboración de nuevas representaciones.

El conjunto de prácticas sociales que se encuentran relacionadas con las diversas modalidades de la comunicación social. Es, en efecto, en los procesos de comunicación social donde se origina principalmente la construcción de las representaciones sociales.

En este sentido, los medios de comunicación de masas tienen un peso preponderante para transmitir valores, conocimientos, creencias y modelos de conductas.

Es importante recordar que la inserción social o la ubicación de las personas en la estructura social, no sola interviene para la exposición selectiva de distintos contenidos conversacionales, sino que ejerce también una influencia sobre el tipo de experiencia personal que se establece con relación al objeto de la representación. Esta experiencia, variable según las distintas ubicaciones sociales, condiciona la relación con el objeto así como la naturaleza del conocimiento que se alcanza sobre él.

Todos estos elementos contribuyen a la configuración de la representación social, entrelazando sus efectos con los que provienen de las comunicaciones sociales.

#### 2.2.5.1. La objetivación

En la teoría de las representaciones sociales, el proceso de objetivación se refiere a la transformación de conceptos abstractos extraños en experiencias o materializaciones concretas. Por medio de él lo invisible se convierte en perceptible.

El amor, la amistad, la educación, son entre otras, muchas de las cosas de las que no se tiene una realidad concreta y, sin embargo, en forma consuetudinaria las personas las incluyen en sus comentarios de manera concreta y tangible. Esta concretización de lo abstracto se lleva a cabo por el proceso de objetivación por lo que dicho proceso es fundamental en el conocimiento social. El análisis del proceso de objetivación no es exclusivo del campo de las representaciones, sociales, sino que



también se ha desarrollado en la sociología del conocimiento. (Berger y Luckmann, 1976, p.143).

Este proceso implica a su vez tres fases (Jodelet, 1984), indicándonos lo siguiente:

La construcción selectiva: es decir, la retención selectiva de elementos que después son libremente organizados. Dicha selección se da junto a un proceso de descontextualización del discurso y se realiza en función de criterios culturales y normativos. Se retiene solo aquello que concuerda con el sistema ambiente de valores.

El esquema figurativo: El discurso se estructura y objetiviza, en un esquema figurativo de pensamiento, sintético, condensado, simple, concreto, formado con imágenes vividas y claras, es decir, las ideas abstractas se convierten en formas icónicas. Estas imágenes estructuradas es lo que se ha denominado núcleo figurativo, o sea, una imagen nuclear concentrada, con forma gráfica y coherente que captura la esencia del concepto, teoría o idea que se trate de objetivar. Esta simplificación en la imagen es lo que le permite a las personas conversar y también comprender de forma más sencilla las cosas, a los demás y a ellas mismas y a través de su uso, en diferentes circunstancias, se convierte en un hecho natural.

La naturalización: la transformación de un concepto en una imagen pierde su carácter simbólico arbitrario y se convierte en una realidad con existencia autónoma.

La distancia que separa lo representado del objeto desaparece de modo que las imágenes sustituyen la realidad. Lo que se percibe no son ya las informaciones sobre los objetos, sino la imagen que reemplaza y extiende de forma natural lo percibido. Sustituyendo conceptos abstractos por imágenes, se reconstruyen esos objetos, se les aplican figuras que parecen naturales para aprehenderlos, explicarlos y vivir con ellos, y son esas imágenes, las que finalmente constituyen la realidad cotidiana.

#### 2.2.5.2. El anclaje

El proceso de anclaje, al igual que el proceso de objetivación, permite transformar lo que es extraño en familiar. Sin embargo, este proceso actúa en una dirección diferente al de objetivación. Si lo propio de la objetivación es reducir la incertidumbre ante los objetos operando una transformación simbólica e imaginaria sobre ellos, el proceso de anclaje permite incorporar lo extraño en lo que crea problemas, en una red de categorías y significaciones por medio de dos modalidades:

Inserción del objeto de representación en un marco de referencia conocido y preexistente.

Instrumentalización social del objeto representado o sea la inserción de las representaciones en la dinámica social, haciéndolas instrumentos útiles de comunicación y comprensión.

Si bien el proceso de anclaje permite afrontar las innovaciones o el contacto con objetos que no son familiares para las personas, hay que advertir que las innovaciones no son tratadas por igual por todos los grupos sociales, lo cual evidencia el enraizamiento social de las representaciones y su dependencia de las diversas inserciones sociales. En efecto, los intereses y los valores propios de los diversos grupos actúan con fuerza sobre los mecanismos de selección de la información, abriendo más o menos los esquemas establecidos para que la innovación pueda ser integrada. Si el nuevo objeto que ha aparecido en el campo social es susceptible de favorecer los intereses del grupo, este se mostrará mucho más receptivo. En definitiva, la integración cognitiva de las innovaciones está condicionada tanto por los esquemas de pensamiento ya constituidos como por la posición social de las personas y de los grupos.

El proceso de anclaje, a su vez, se descompone en varias modalidades que permiten comprender:

Cómo se confiere significado al objeto representado, con relación al sentido que se le otorga a la representación. Jodelet, (1984). Nos dice “cómo se utiliza la representación en tanto sistema de interpretación del mundo social marco e instrumento de conducta. Esta modalidad permite comprender cómo los elementos de la representación no sólo expresan relaciones sociales, sino que también contribuyen a constituir las” (p.34). Cómo opera su integración dentro de un sistema de recepción y la conversión de los elementos de este último relacionados con la representación. Los sujetos se comportan según las representaciones; los sistemas de interpretación proporcionados por la representación guían la conducta.

#### 2.2.6. La identidad étnica: el concepto a ser representado

Identidad étnica, se refiere según Sodowsky, Kwan y Pannu (1995) al conjunto de herencia cultural, a sus relaciones sociales y sus símbolos culturales que tienen un grupo de personas o pueblos. Referente a esto Smit, definió: (...) la identidad étnica como la representación de la suma total de los sentimientos de personas con relación a sus valores, símbolos, e historia que los identifica como un grupo distintivo a los otros. (Citado en Kwan, Kwong-Liem, K. 2000, p.45).

Según Christiane Stallaert (1998), la define como: “(...) la conciencia étnica nace de la confrontación con otro pueblo. En un sistema cultural, etnicidad involucra lenguaje, religión, creencias y prácticas, normas y valores institucionales, estilos de expresión y preferencia de comidas” (p. 57).

Según Isajiw (citado en Kwan, Kwong-Liem K. 2000), hace mención de “un grupo étnico se constituye de dos variables: **Organización social**: con un fenómeno objetivo

que provee estructura para la comunidad étnica. **Identidad:** fenómeno subjetivo que brinda a los individuos un sentido de pertenencias y a la comunidad un sentimiento histórico propio” (p. 45).

Junto con los rasgos físicos, los miembros de un grupo étnico comparten una herencia cultural, la cual tiene aspecto interno y externo, los cuales caracterizan la interacción entre los miembros y la comunidad. Para Breton, Isajiw, Kalbach, y Reitz (citado en Kwan, Kwong-Liem K. 2000, p.85) los aspectos internos se pueden dividir en tres dimensiones:

- La dimensión cognitiva se refiere a la persona étnica, a sus propias imágenes de él mismo e imágenes de un grupo étnico, al conocimiento de la herencia étnica del grupo y de su pasado histórico, y al conocimiento de los valores étnicos del grupo.
- La dimensión moral, la cual es considerada como la dimensión central de la identidad subjetiva, se refiere a los sentimientos de obligaciones del grupo, el compromiso de la persona para con el grupo, la solidaridad con este.
- La dimensión afectiva, se refiere a las sensaciones de seguridad de una persona étnica con su grupo étnico. Dichas sensaciones incluyen la simpatía y las preferencias de asociación con los miembros del grupo étnico en contra de otros miembros de otros grupos étnicos y la comodidad con los patrones culturales del propio grupo étnico y la comodidad con los patrones culturales del propio grupo étnico en contra de los patrones culturales de otros grupos.

Los aspectos externos se refieren a los comportamientos culturales y sociales que son observables, como son el lenguaje, la relación entre los miembros del grupo y las tradiciones, así como también la comida.

Ambos aspectos, los internos y los externos, completan la construcción de la identidad étnica, de estos no se puede asumir que dependen el uno del otro, de hecho varían independientemente.

Identidad Étnica, se refiere a toda una serie de fenómenos de diferente intensidad, desde la etnicidad simbólica. (Gans, 1979), hasta el compromiso total del líder étnico que organiza la lucha interétnica en forma profesional. El termino identidad étnica combina tres dimensiones: lo cultural, lo social y lo psíquico, en diferentes modos, lo que permite una infinita variedad en que puede expresarse la etnicidad. Se debe de señalar que en la presente investigación solo se considerarán las dimensiones social y cultural, por ser parte de la investigación sobre las representaciones sociales de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno relación a su identidad étnica. (Anónimo, 1992, p.18).

Sobre la importancia de la conciencia y los mecanismos de identificación, pues esto ayuda a comprender cómo el desplazamiento analítico hacia las situaciones de relación no supone, sino todo lo contrario, un abandono de la dimensión subjetiva de la relación.

Desde esta perspectiva, la identidad étnica como construcción social y cultural que los sujetos elaboran y manipulan en función de diversos contextos se vincula al concepto de “etnicidad” entendida como:

(...) las prácticas culturales y perspectivas que distinguen a una comunidad dada de personas. Los miembros de los grupos étnicos se ven a sí mismos como culturalmente diferentes de otros agrupamientos en una sociedad, y son percibidos por los demás de igual manera. Hay diversas características que pueden servir para distinguir a unos grupos étnicos de otros, pero las más habituales son la lengua, la

historia o la ascendencia (real o imaginada), la religión y las formas de vestirse y adornarse. (Giddens, 1992, p.91).

Las definiciones étnicas sirven para definir las formas de relación entre las personas y los grupos humanos.

La identidad étnica entonces, se asocia a un conjunto de “atributos” que una sociedad o comunidad étnica comparte de manera colectiva y de una generación a otra. Sin embargo, pareciera ser que el vínculo a una “comunidad imaginada” o el sentido de pertenencia y construcción de un “nosotros” y de una “otredad” es más fuerte que las marcas visibles y “objetivas” con que se intenta definir la identidad. Son en definitiva los propios sujetos y grupos humanos los que establecen las medidas, extensiones y, sobre todo, movilidad de su frontera de identidad. En este sentido, entenderemos por identidad étnica: “el resultado de un proceso de identificación y autoidentificación de determinado grupo étnico, con base en el criterio de los rasgos físicos, culturales y sociales, respecto de las sociedades con los que entran en contacto en tanto miembros pertenecientes a sociedades diferentes. (Durán, 1986, p.95).

Esta identificación y autoidentificación conlleva o supone compartir concepciones, imágenes y evaluaciones de sí mismo y del otro; estas se traducirán, total o parcialmente, en acciones que, por la condición del contacto interétnico se orientarán tanto a la sociedad distinta, como hacia la propia.

#### 2.2.7. Dimensión social de la identidad étnica

El contenido de una identificación comunitaria dependerá, hasta cierto punto, de la composición social de la comunidad en la cual se da la realidad desde la cual construiremos esta identidad. (Hunter, 1987). Paralelamente, algunos autores han

establecido una relación entre estructura social y jerarquía simbólica del espacio. (Castells, 1979; Rapoport, 1974; Firey, 1974). (Anónimo, 2015, p.5).

La dimensión social de la identidad étnica para esta investigación por ser carácter exploratorio nos avocaremos solamente a extraer partes principales de la dimensión social que están ligada directamente a las prácticas sociales.

En primer lugar, la identidad social (principio de identificación, principio de diferenciación) se deriva básicamente de la pertenencia o afiliación a determinadas categorías tales como grupos sociales, categorías socio-profesionales, grupos étnicos, religiosos, nacionales, etc., con los cuales los sujetos se identifican y que generan un conjunto de autoatribuciones (endogrupales) y heteroatribuciones (del exogrupo hacia el endogrupo) que definen los contenidos de esta identidad, las categorías que pueden reconocerse son, en función de su nivel de abstracción, «comunidad», «zona» y «sector» (participación en la comunidad).

En segundo lugar, este proceso de categorización social espacial se fundamenta en una serie de aspectos o dimensiones a través de los cuales nos identificamos como grupo y nos diferenciamos de otros grupos que ocupan otros entornos. El área geográfica comúnmente identificada (factor territorial); la referencia a una composición social de clase; la percepción de compartir un pasado común que los identifica (factor temporal), así como unas determinadas prácticas sociales características como la celebración de la fiesta mayor y actividades cotidianas, actividad lúdica (factor conductual); una tradición ideológica radical y liberal (factor ideológica), la más destacada, un estilo de vida propio similar al que puede encontrarse en un pueblo o una comunidad (factor psicosocial).

A objeto de acercarnos a comprender cómo se configuran la identidad étnica, seguiremos en primer lugar la distinción por quienes sitúan como relevante para comprender la constitución de identidad la distinción entre los criterios de pertenencia étnica y contraste o diferencia. Ello remite a extrapolar para la identidad étnica la conceptualización, de la identidad como un proceso que se conforma en torno principios de identificación y diferenciación. El criterio de pertenencia, refiere a los elementos que permiten a los individuos adscribir y sentirse parte de un grupo étnico de origen común. Intentando dar cuenta de las formas en que se percibe la identidad étnica desde la propia perspectiva.

Al respecto, los referentes de reconocimiento social y pertenencia de todo individuo a un respectivo linaje familiar, que entregan a los individuos un sentido de pertenencia a un colectivo societal profundamente arraigado en la cultura tradicional. Se traduce en el apellido, elemento que evidencia el vínculo entre los troncos familiares, ya que la noción de sangre (parentesco) antecede a la de etnia, esto explica as marcadas diferencias geográficas entre grupos familiares y cada área geográfica.

#### 2.2.8. Dimensión cultural de la identidad étnica

Se consideraron los siguientes los aspectos ligados a la cultura en el ámbito de estudio.

Toda cultura, por el mero hecho de ser cultura, organiza su cosmos, el lugar donde vive, determina e interpreta los fenómenos naturales, tiene un concepto de su imagen (expectativas), de la de los hombres, de sus comportamientos (reproducción de la cultura); tiene idea de lugar y de tiempo, lo que constituye una manera particular de ver el universo; realmente no es sólo una manera de verlo, es también una forma de vivirlo y de sentirlo (cambios problemas). El significado de los símbolos (identidad simbólica)



está generalmente arraigado en el mismo proceso histórico de la comunidad y pertenece por entero a su propia ordenación del mundo: su cosmovisión andina. Una cultura con lo que tiene puede y debe sentirse soberana, y no importa donde esté: puede estar ubicada en la selva, en el llano, en una meseta de los andes, o en el centro de una metrópolis. Esta diversidad plantea la posibilidad de que cada cultura establezca sus propias formas de clasificar y organizar (concepción de las mujer) el saber de las cosas que la rodean.

Por ejemplo: clasificar a los hombres de acuerdo al sexo, a la edad, a la estatura, a su oficio, etc.; igual las demás cosas que le rodean, pero también pueden existir otras formas igualmente válidas de clasificación y organización de su medio o entorno, de acuerdo a la propia concepción y sabiduría del mundo. Por ejemplo: el olor, el color, el ruido, etc. Castells, (1988). Complementando “Los entornos son plasmaciones de las instancias ideológicas que rigen y determinan una sociedad. Así, las formas espaciales pueden ser consideradas formas culturales en tanto en cuanto son la expresión de ideologías sociales imperantes en un determinado contexto” (p.85).

En la cultura el énfasis de las creencias y las costumbres cotidianas, y sin que existiesen precedentes de lo mismo en los clásicos de la sociología, abordó el estudio de las comunidades étnicas desde el punto de vista de la comunidad “subjetivamente sentida” y de un específico “sentimiento étnico» ligado a la percepción del «honor social”: grupos étnicos a aquellos grupos humanos que fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común.

Los individuos experimentan no solo “una” identidad sino que múltiples formas de identificación, así, al construir sus identidades personales, los individuos comparten

ciertas afiliaciones, características o lealtades grupales culturalmente determinadas, que contribuyen a especificar al sujeto y su sentimiento de identidad. Implícita a esta afirmación está la idea de identidades colectivas tales como las de género, clase, etnia, sexualidad, nacionalidad etc..., que Stuart Hall ha llamado “identidades culturales”. Son formas colectivas de identidad porque se refieren a algunas características culturalmente definidas que son compartidas por muchos individuos. (Larraín, 2001, p.79).

Otro aspecto de identificación étnica propio del pueblo y de suma importancia, es la relación entre la naturaleza, tierra y la comunidad que remite a su religiosidad y la creencia. Piensa y vive su identidad religiosamente, de un modo trascendente con el conjunto de símbolos y prácticas tradicionales (las que son reinterpretadas constantemente).

### 2.3. Marco conceptual

#### 2.3.1. ¿Qué son las comunidades nativas?

Las comunidades nativas tienen origen en los grupos tribales de la selva y ceja de selva y están constituidas por conjuntos de familias vinculadas por los siguientes elementos principales: idioma o dialecto; características culturales y sociales; y tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio con asentamiento nucleado o disperso.

Los derechos territoriales de los indígenas amazónicos han sido objeto de una dinámica singular a lo largo de estos últimos años, en los cuales se han observado marchas y contramarchas legislativas que han derivado, en la actualidad, en una situación de relativa inseguridad jurídica para ellos en lo que a la propiedad de la tierra se refiere.

En 1964 se promulgó la ley 15037, ley de reforma agraria, que si bien consideraba no afectables las tierras ocupadas por las tribus aborígenes de la selva en la extensión necesaria para cubrir sus necesidades y contemplaba la posibilidad de otorgarles los títulos de propiedad correspondientes, no llegó en la práctica a materializar la entrega de algún título de propiedad, generándose por el contrario uno de los procesos de colonización y ocupación de tierras indígenas más agresivos que se recuerde.

Recién en 1974, cuando se promulgó el decreto ley 20653, se reconoció a la comunidad nativa (CN) como persona jurídica y se le otorgó el derecho de propiedad sobre sus tierras, brindándoseles el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables.

Cuatro años más tarde, con la dación del decreto ley 22175, se modificó significativamente el derecho de propiedad comunal, limitándose este exclusivamente a las áreas de aptitud agropecuaria, quedando las tierras forestales incorporadas al territorio comunal y sujetas a un régimen de cesión en uso. Es decir, los territorios comunales son delimitados como una sola área, pero esta es dividida en función a la capacidad del suelo; se otorga propiedad sobre el suelo con capacidad agrícola y cesión en uso sobre el suelo con capacidad forestal.

Por ello, el reglamento de la ley de comunidades nativas, precisó que la DRA otorgaría el título de propiedad sobre las tierras con aptitud para el cultivo y ganadería y que la Dirección General Forestal y de Fauna Silvestre (DGFFS) del MINAG otorgaría el contrato en cesión en uso sobre las tierras con aptitud forestal.

Cuando se desactiva la Dirección General Forestal y de Fauna y se crea el INRENA ahora (SERNAM), entendiéndose que este asumía las funciones y competencias que ejercía esta Dirección, se generó una gran confusión sobre las competencias del

INRENA para suscribir los referidos contratos, lo que generó un gran limbo jurídico que paralizó la suscripción de los contratos, limitando las posibilidades de las comunidades de acceder a formas adecuadas de emprender un manejo sostenible del bosque.

Con la promulgación del decreto legislativo 1090, ley forestal y de fauna silvestre, y de su reglamento, se especificó que sería la autoridad regional forestal y de fauna silvestre, sobre la base de un estudio de clasificación de tierras, quien evaluaría y según corresponda otorgaría contratos de cesión en uso sobre tierras de aptitud forestal. Sin embargo, con la derogatoria de estas normas y la restitución de la ley forestal 27308, podría entenderse que nuevamente se ha generado el vacío de competencias. No obstante, consideramos que esta competencia siempre estuvo a cargo de la autoridad forestal y que no necesita mayor interpretación.

### 2.3.2. ¿Qué son las comunidades campesinas y nativas? una perspectiva jurídica

Dado el contexto actual de conflictos socio-ambientales-culturales y políticos, nos permitimos intercambiar algunas ideas o definiciones sobre los conceptos de las principales protagonistas de estos conflictos: las Comunidades Campesinas y las Comunidades Nativas. ¿Son lo mismo las Comunidades Campesinas y Nativas? ¿Qué los distingue? ¿Cómo pueden definirse estas comunidades a partir de la normatividad nacional e internacional? ¿Cuál es su tratamiento en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)? ¿En qué consiste su existencia legal y su personería jurídica? Son algunas de las preguntas que a continuación se absuelven.

Aproximando una definición:

Las comunidades campesinas y comunidades nativas son instituciones históricas, reconocidos constitucionalmente en el artículo 89° de la Constitución Política del Perú.

Se componen de grupos de personas que actúan como sujetos colectivos (con un interés colectivo o comunal) cuyo origen se encuentra en los pueblos originarios o pueblos “indígenas” que poblaron por primera vez el territorio peruano. En el pasado, la institución semejante se denominaba Ayllu.

En la actualidad, estas comunidades o pueblos habitan zonas rurales y zonas urbanas (debido a la migración). Sin embargo, el origen legal de la denominación de “comunidades campesinas” y “comunidades nativas” se encuentra en aquellas comunidades que habitan la zona rural. Se identifica normalmente a las “comunidades campesinas” con las comunidades ubicadas en la zona rural de los andes del Perú (en adelante también denominadas comunidades andinas), y a las “comunidades nativas” con las comunidades ubicadas en la zona rural de la amazonia (en adelante también denominadas comunidades amazónicas).

Una comunidad andina es diferente a una comunidad amazónica. La comunidad andina tiene una relación con la tierra para realizar actividades económicas vinculadas a la agricultura y ganadería: cada familia suele tener una parcela de terreno donde practica una agricultura para su subsistencia y desde donde normalmente obtiene forraje para su ganado que utiliza como mecanismo de ahorro e intercambio. La comunidad amazónica tiene una relación con la tierra para practicar la agricultura pero sobre todo para aprovechar sus bosques y ríos: cada familia practica la agricultura de roce y quema para proveerse de determinados alimentos, pero sobre todo hace uso de los bosques y ríos para obtener sus principales alimentos (frutos, animales de caza y peces) y de recursos para su usufructo e intercambio (madera, peces). Ambas comunidades, andinas y amazónicas, tienen una organización social y política basada en la familia y el parentesco, y en la asamblea comunal.

Cada comunidad andina y amazónica comparte historias, costumbres y conocimientos propios o locales. De ahí que contemos con una diversidad de comunidades por región y por microrregión. Existen comunidades diferentes por identidad étnica: en los Andes al menos los Quechuas y Aymaras definen una clara diferencia, pero en la Amazonía encontramos aproximadamente 67 grupos étnicos diferentes (Asháninkas, Awajun o Aguaruanas, Shipibos, Kandozis, Shapras, Kichuas, Shuar, entre otros). A pesar de esto, dentro de los propios grupos étnicos existen muchas diferencias por región, microrregión o inter-región. Por ejemplo, los Aymaras de la región de Puno son diferentes dependiendo si son Aymaras de Huancané o de Juli, los Quechuas de Cusco son diferentes de los Quechuas de Huancavelica, e igual ocurre con los Awajún de Imaza, Amazonas, respecto a los Awajún de San Ignacio, Cajamarca.

2.3.3. Relación con el concepto de pueblo indígena o pueblo tribal del convenio 169 de la organización internacional del trabajo.

El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, fue aprobado internacionalmente el año 1989, pero ratificada por el Perú el 2 de Febrero de 1994, entrando en vigor por disposición del mismo Convenio al año siguiente, esto es el 2 de Febrero de 1995. Este Convenio regula en forma específica el conjunto de derechos y obligaciones de las Comunidades Campesinas o Andinas, y de las Comunidades Nativas o Amazónicas. Además, dicho Convenio tiene rango constitucional, por tratar de Derechos Humanos, conforme a la cuarta disposición final y el artículo 3 de la Constitución Política del Perú.

El referido Convenio Internacional de la OIT desarrolla en forma amplia los conceptos de Pueblo Indígena y Pueblo Tribal, incluyendo en los mismos los conceptos

de Comunidad Campesina o Andina, y Comunidad Nativa o Amazónica. El amplio contenido de las definiciones de dichos conceptos se encuentra regulado en el artículo 1 del Convenio:

El referido Convenio Internacional de la OIT desarrolla en forma amplia los conceptos de Pueblo Indígena y Pueblo Tribal, incluyendo en los mismos los conceptos de Comunidad Campesina o Andina, y Comunidad Nativa o Amazónica. El amplio contenido de las definiciones de dichos conceptos se encuentra regulado en el artículo 1 del Convenio:

#### Artículo 1

“1. El presente Convenio se aplica:

a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial.

b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conserven todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

La conciencia de su identidad [indígena] o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.

La utilización del término ‘pueblos’ en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional.

El párrafo 1, inciso “a”, define el concepto de Pueblo Tribal, en tanto el párrafo 1, inciso “b”, define el concepto de Pueblo Indígena. En términos generales podríamos decir que el primero, el concepto de Pueblo Tribal, coincide con el concepto de Comunidad Nativa o Amazónica, mientras el segundo, el concepto de Pueblo Indígena, coincide con el concepto de Comunidad Campesina o Andina. Sin embargo, esta diferencia es relativa. Ambos conceptos se aplican tanto para las Comunidades Amazónicas como Andinas en nuestro país. Las condiciones sociales, culturales y económicas diferentes que regula el inciso “a” las encontramos tanto en las Comunidades Andinas como Amazónicas. Ambos tienen además costumbres, tradiciones o legislación especial. Igualmente, en ambos grupos de comunidades sus poblaciones habitaban nuestro territorio desde antes de la conquista y colonización española, siendo aplicable lo regulado en el inciso “b”.

Pero un elemento adicional que sí puede establecer las diferencias de ambos grupos de comunidades es el que se refiere al elemento subjetivo destacado en el párrafo 2. La conciencia de identidad es la que define la orientación o definición de los miembros de una comunidad por lo indígena o tribal. Si una comunidad se considera “indígena”, su carácter de “Pueblo Indígena” es la que se aplica, si una comunidad se considere “tribal”, su carácter de “Pueblo Tribal” se aplica. Pero, más allá de la distinción de lo “indígena” o lo “tribal”, importa su identidad de Comunidad o Pueblo que sumado a las referencias de costumbres y antecedentes históricos anteriores a la conquista española,



no deja duda de su existencia y de la aplicación, a su favor, de las normas del Convenio y otras semejantes.

#### 2.3.3.1. Existencia legal

Dada la característica histórica de los pueblos o las comunidades andinas y amazónicas con anterioridad a la conquista y colonización española o europea, su existencia es indiscutible. Sin embargo, en esta existencia histórica es importante distinguir dos niveles: una existencia de hecho y una existencia legal.

La existencia de hecho, lleva a sostener que los pueblos o comunidades han existido y siguen existiendo al margen de las denominaciones y los reconocimientos constitucionales o legales. Por ejemplo, en el sur andino, específicamente Puno, era muy común encontrar “parcialidades” en lugar de comunidades. El nombre de “parcialidades” no ha estado escrito en las constituciones ni en las leyes, pero existían y cumplían el mismo rol de las comunidades. Con el paso del tiempo, dichas parcialidades fueron inscribiéndose como comunidades y hoy encontramos más comunidades que parcialidades. Si bien hay diferencias orgánicas entre comunidades y parcialidades (en los primeros la autoridad máxima es el presidente de la comunidad, en los segundos es el Teniente Gobernador, por ejemplo), ello no debe ser una limitación para que las parcialidades tengan beneficios –si los hubiere- semejantes a los de las comunidades. En tal caso, podríamos decir que las parcialidades constituyen comunidades no reconocidas.

Igual ocurre con las denominaciones de anexos, caseríos, rondas campesinas, centro poblado, estancias, entre otros, de las diferentes regiones del país. Si sus características y su funcionamiento son como los de las comunidades, no hay ninguna limitación en

considerarlos como tal, esto es comunidades de hecho o “comunidades no reconocidas” o “en vías de ser reconocidas”.

La existencia legal, de otro lado, significa el reconocimiento que hacen las autoridades del Estado basado en la Constitución y las leyes. En el caso del Perú, las comunidades andinas y amazónicas fueron reconocidas por primera vez en la Constitución Política de 1920. A partir de dicha Constitución las autoridades del Estado estuvieron obligadas a respetar a los comuneros miembros de dichas comunidades y a promover su desarrollo a través de políticas diferenciadas.

Teniendo en cuenta ese reconocimiento cabe precisar que la existencia legal de las comunidades andinas y amazónicas comprende dos niveles: el nivel de los sujetos individuales de una comunidad, y el nivel de la comunidad como tal. El primer nivel garantiza que los sujetos miembros de una comunidad tengan derechos y obligaciones individuales como todo ciudadano, al margen que sus comunidades sean o no reconocidas. El segundo nivel garantiza que la comunidad exista como sujeto colectivo, esto es que el conjunto de sus miembros se identifique con una situación especial basada en su cultura, garantizado por el mismo Estado.

El nivel de reconocimiento como sujeto colectivo comprende a su vez dos aspectos: un reconocimiento general y un reconocimiento específico. El reconocimiento general establece la existencia de la comunidad más allá de su identificación en una resolución administrativa o en los registros públicos, como anotáramos anteriormente al referirnos a las comunidades de hecho. El reconocimiento específico de una comunidad, supone su identificación en una norma administrativa y, de ser el caso, su inscripción en los registros respectivos.

### 2.3.3.2. Personería jurídica

La personería jurídica es la forma específica de reconocimiento de las comunidades andinas y amazónicas. La personería jurídica significa el reconocimiento formal de una persona o entidad a través de su inscripción y publicidad de formas jurídicas o registrales. Es el medio legal que permite a la persona o entidad actuar formalmente frente a las autoridades del Estado.

En el caso de las comunidades andinas y amazónicas la personería jurídica se ha dado a través de su reconocimiento por una dirección especializada del ministerio de agricultura u otra entidad semejante. Una resolución administrativa reconocía a la comunidad luego de un procedimiento donde se cumplía con determinados requisitos. Con esta resolución administrativa se podía pasar a una inscripción en los registros públicos. Así lo reguló el código civil de 1984 en su artículo 135: “Artículo 135.- Para la existencia legal de las comunidades se requiere además de la inscripción en el registros respectivo, su reconocimiento oficial”.

La norma se refiere más que a la existencia legal definida anteriormente, a la personería jurídica de las comunidades. Para que exista esta personería jurídica es importante primero un reconocimiento oficial y posteriormente su inscripción en los registros públicos. El reconocimiento oficial debe tener en cuenta las características objetivas y el elemento subjetivo regulado en el convenio 169 de la OIT, antes referidos. Esto significa que tal reconocimiento no puede estar basado en intereses políticos o económicos de las autoridades del Estado. El procedimiento en los registros públicos, de otro lado, tampoco puede ser un obstáculo para ese reconocimiento. No se puede exigir requisitos que superen el de otras personas jurídicas, como el de las asociaciones

civiles, correspondiendo otorgar las mayores facilidades a las comunidades para que se integren a las actividades de la sociedad en general.

Cabe señalar que en años recientes se viene realizando un registro especial de las Comunidades Campesinas y Nativas a través del ministerio de cultura y, en particular, por el viceministerio de interculturalidad. El objetivo de esta inscripción está relacionado con el derecho de la consulta previa, buscándose identificar a las comunidades como organizaciones representativas en caso de conflictos por actividades de inversión en sus territorios.

#### 2.3.4. Identidad

En el fondo, toda identidad es una representación de cómo uno se ve a sí mismo en función de lo que los demás esperan ver o, mejor dicho, en función de lo que uno cree que los demás esperan ver. Pero también de cómo los otros son vistos. La identidad señala (representa), pues, una posición dentro de un sistema más amplio de representaciones que se estructura sobre todo en un espectro de diferencias.

La identidad de una persona se fabrica de percepciones e ideas sobre sí mismo (autoconcepto o identidad personal), de cómo quiere que lo vean los demás (imagen), de cómo le ven los demás (identidad pública), y el reconocimiento que recibe (identidad social), lo cual influye en cómo actúa, se identifica social y étnicamente. Estos son, en conjunto, matices de la estructura cognitiva de la identidad que se desarrollan en la socialización y la interacción social en determinadas contextualizaciones. En este sentido, cabe entender que se complejiza de forma selectiva, económica y flexible al enfrentarse con estímulos culturales diversos y fragmentarios procedentes del contexto dinámico del cambio social y la modernización.

La construcción de la identidad depende tanto de procesos internos como de procesos externos:

(...) la identidad, ya sea de una persona, grupo o sociedad es siempre un proceso en construcción, que depende tanto de procesos internos como de las relaciones e imágenes externas a ellos”, la identidad es un proceso en el cual se combina “la evolución de las propias autopercepciones con las miradas de los otros. (Garretón, 2000, p.76).

Para el sociólogo Larraín, la identidad no es una esencia innata dada sino un proceso social de construcción con tres elementos constitutivos.

En primer lugar, los individuos se definen a sí mismos, o se identifican con ciertas cualidades, en términos de determinadas categorías sociales compartidas. En este sentido, puede afirmarse que la cultura es uno de los determinantes de la identidad personal.

Todas las identidades personales están enraizadas en contextos colectivos culturalmente determinados (así es como surge la idea de identidades culturales).

En segundo lugar, Larraín reconoce el elemento “material”, que incluye al cuerpo y a otras posesiones capaces de entregar al sujeto elementos vitales de auto reconocimiento, las cosas materiales hacen pertenecer o dan el sentido de pertenencia a una comunidad deseada, en esta medida, ellas contribuyen a modelar las identidades personales al simbolizar una identidad colectiva o cultural a la cual se quiere acceder.

Por último, la construcción del sí mismo necesariamente supone la existencia de “otros” en un doble sentido.

El complejo vínculo entre la estructura social y la acción humana se expresa en la amplia gama conceptual relativa a la identidad. La identidad es entendida a grandes rasgos como:

(...) un proceso en permanente construcción a través del cual los individuos se identifican con determinadas ideas y patrones de comportamiento; la identidad es considerada una categoría cognitiva que describe la manera en que los acontecimientos son subjetivamente organizados; esto es, cómo son experimentados, interpretados y juzgados. Por una parte, el sujeto se define en términos de cómo lo ven los otros internalizando las expectativas que los demás tienen sobre él, transformando a éstas mismas en sus propias auto-expectativas. Y por otra parte, la definición del sí mismo envuelve una distinción con los valores, características y modo de vida de los otros. (Miller, 1991, p.53).

Este último aspecto es sumamente relevante pues implica considerar que el proceso de adquisición de identidad es posible tanto por el principio de identificación, como una forma de pertenencia o participación donde las personas encuentran su propio lugar y nombre, como por el proceso de diferenciación, que implica reconocer lo que “no se es”.

En tanto, no se debe caer en el error de pensar ni para los individuos, ni para los actores o grupos sociales una sola identidad. Asimismo, no se debe confundir entre identidades personales y colectivas, las cuales están interrelacionadas y se necesitan recíprocamente pero no son siempre homologables.

Las identidades son múltiples, aunque podamos reconocer una fuente principal de ellas que, en cierto modo, aunque penetrada por otras, tiende a organizarlas y subordinarlas en un conjunto amplio de circunstancias.

(...) en la actualidad los procesos de transnacionalización y globalización homogeneizan a las sociedades y por lo tanto cuestionan la principal fuente de identidad en América Latina: la identidad nacional-estatal. Estallan nuevas identidades de categorías sociales la etnia, la religión, la edad, y según las sociedades la construcción de la identidad depende más de cuestiones raciales, religiosas, étnicas, etarias, etc. (Garretón, 2000, p.78).

La identidad es entendida como la fuente de sentido y experiencia para la gente, en lo referente a los actores sociales, es el proceso de construcción de sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Castells, afirma:

(...) que para un individuo o actor colectivo puede haber una pluralidad de identidades pero esta pluralidad es fuente de tensión y contradicción tanto a nivel subjetivo como en la acción social. Distingue entre identidad y roles, pues las identidades organizan el sentido mientras los roles organizan las funciones, definiendo sentido como la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción. (Castells, 1999, p.90).

La identidad como permanente proceso de construcción, está sujeta a constantes redefiniciones según las múltiples experiencias internalizadas subjetivamente y el particular contexto socio-histórico en el cual cada una de estas se desarrolla. A partir de estas diversas vivencias podrán surgir diferentes tipos de identidad como procesos individuales y colectivos.

La identidad, es un proceso abierto, en continua construcción y transformable históricamente, lo que Buxó llama la “fluidez de la identidad”; esto es, la mutabilidad, la variabilidad y la transformación de la identidad que responde a las condiciones

cambiantes, a la distribución de los recursos culturales, a las influencias interculturales, y, en definitiva, a la dinámica de la modernización. Es necesario situar la cuestión de la formación social de la identidad y el mantenimiento o transformación de la misma en torno a los procesos de cambio social y modernización. La mutabilidad de la identidad responde a las diferentes respuestas que elaboran los individuos según los contextos en los cuales interactúan, privilegiando formas a partir de una multiplicidad de opciones posibles. Berger y Luckmann, (1976). No dice “la identidad entonces, se construye socialmente, es formada por procesos sociales y puede ser mantenida, modificada o aún reorganizada por las relaciones sociales” (p.86).

Desde la década de los ochenta:

(...) el tema de la identidad ha tomado relevancia en los ambientes académicos junto con la irrupción de los así llamados “nuevos movimientos sociales” feministas, ecologistas, étnicos, homosexuales, antinucleares, entre otros, que vinieron a reemplazar prácticamente en todo el mundo la “política de clases” por la “política de identidades. (Larraín, 2001, p.76).

#### 2.3.5. Relaciones interétnicas

Los mecanismos de adaptación y autoconcepción como integrantes pertenecientes a un grupo que comparte tanto aspectos culturales concretos como otros relativos a la cosmovisión, que aspiran a permanecer independiente de las intenciones e influencias por parte de los otros grupos que tienen su identidad que han definido que actúan como elementos diferenciadores entre los miembros de la sociedad indígena y la sociedad, respondiendo a factores de conciencia étnica, edad y posición social en ambas sociedades:



Identidad integralmente asumida: vivida y asumida actualmente por abuelos y niños en un contexto rural.

La identidad transada: identidad de las mujeres que inicia su transacción con la sociedad global en donde comienzan a internalizar masivamente las orientaciones socioculturales de esta sociedad. La mujer va aceptando condiciones socioculturales que se le imponen independientemente del grado de conciencia que tenga de sus consecuencias.

Identidad parcial o totalmente rechazada: quienes actúan esta identidad parcial, evitan participar en situaciones que evidencien su origen étnico. Esta forma de identidad se aprecia desde los primeros años del siglo XX, así muchos hombres y mujeres que accedieron a centros educacionales y niegan su cultura viven internamente el complejo de, a veces criticando a sus congéneres ya que han internalizado los estereotipos manejados.

Identidad reelaborada: se construye en base a elementos socioculturales rescatados desde la sociedad propia en forma espontánea o por influencia de la sociedad global, este fenómeno se observa en las últimas dos décadas del siglo veinte.

Como señala Bastide, el prejuicio es un conjunto de sentimientos, de juicios y de actitudes individuales que provocan o al menos favorecen y en ocasiones justifican medidas de discriminación. El prejuicio se presenta siempre como el acto de defensa de un grupo dominante frente a un grupo dominado, o como justificación de la explotación.

Existen diferentes tipos de prejuicio: de raza, color, clase, etnia, todos ellos sufridos que en el caso de las mujeres experimenta también el prejuicio. Desde la sociedad nacional, constantemente se han elaborado estereotipos para identificar a los indígenas tanto Aymaras, quechuas y otros.

Esta polaridad en las relaciones entre dominador/dominado, también se manifiesta en términos espaciales entre centro y periferia. En el centro, que coincide con el espacio de la ciudad, se situará la población hegemónica que detenta el poder económico, político y cultural; en la periferia, identificada con las áreas rurales se visualizará a la población indígena. Sin embargo, las migraciones campo-ciudad permitirán que el espacio urbano comience a constituirse como el lugar en el que se desarrollan las relaciones interétnicas por excelencia. Si bien desde la sociedad peruana se desea representar a la ciudad como un espacio homogéneo donde impera una absoluta unidad, la fuerte ola migratoria campo-ciudad que encausa la población rural desde los años cuarenta y cincuenta, permite dar cuenta de lo contrario pues la urbe se conforma como un espacio de plena “interacción” entre grupos étnicamente diferenciados. (Bastide, 1973, p. 32).

Pero las relaciones interétnicas no se darán solo en la ciudad, la comunidad misma comenzará a constituir, fundamentalmente producto de las intervenciones externas, también un lugar en el que se vive el contacto con los demás miembros de la comunidad, la realidad refleja que la brecha entre la comunidad rural y la sociedad nacional tiende a acrecentarse.

Las relaciones interétnicas no han dejado de orientarse discriminatoriamente, no solo las mujeres migrantes, sino también las mujeres en la comunidad rural viven esa interacción étnica en términos desiguales, ya sea en las relaciones económicas, en las comerciales y burocráticas o en la prestación de servicios asistenciales como educación, salud u otros.

#### 2.3.6. El rol social

Es necesario comprender los roles que las mujeres cumplen en la estructura social y que dan cuenta de cómo se posiciona con relación a los otros.

La capacidad de los individuos de asumir la función del “otro”, es decir, de desdoblarnos y ser capaces de situarnos en el lugar del otro permite la configuración de “lo social”. Este proceso es posible mediante la adopción del “otro generalizado” entendido como la actitud de la comunidad o del grupo social que interviene, en tanto proceso organizado o actividad social, en la experiencia del individuo que forma parte de ella. Mediante el “otro generalizado” se internalizan las actitudes y comportamientos de los otros frente a nosotros mismos, constituyendo un “espejo social” en el cual el actor se ve reflejado. De este modo, internalizamos el control social, los códigos éticos y las normas sociales (Mead, 1953, p.75).

El aprendizaje de los roles se realiza mediante, el proceso de sociabilización que nos exige habituarnos y objetivar la realidad, de este modo comenzamos a experimentar la encarnación de las instituciones. Este proceso no sería posible sin el desarrollo del “otro generalizado” en nosotros. El rol social, es también el comportamiento que se espera de un individuo que ocupa una determinada posición social. En toda sociedad, los individuos desempeñan una cierta cantidad de diferentes roles sociales de acuerdo con los distintos contextos de sus actividades. (Giddens, 1992, p.91).

El concepto de “rol social” se relaciona con el de “status” del individuo, este último entendido en términos de prestigio social que se le conceden a un determinado sujeto o grupo, según su posición social.

Un sujeto no cumple un único “rol” sino un conjunto de “roles sociales” dependiendo de los contextos en los cuales se desenvuelve y las posiciones sociales que ocupa. De este modo, algunos roles poseen mayor importancia que otros para la identidad del individuo, algunos se “ajustan” mejor que otros a nuestra personalidad, y en el peor de

los casos puede producirse un “conflicto” entre los múltiples roles a los que debemos adscribir.

Ello implica que debamos reajustar los roles y de este modo superar la coyuntura. La reestructuración de roles influye en las formas de identidad pues implica adaptarse a otras expectativas de comportamiento.

### 2.3.7. Etnicidad

Es un factor importante en la configuración de la identidad con mayor en el Perú por la multiplicidad de las etnias; el conjunto ideo afectivo e ideológico, pero es probable su propia complejidad en los diferentes fenómenos sociales. Así en nuestro país la mayor o menor distancia racial del sujeto frente a los estereotipos su percepción discriminadora sea discriminado a la vez por el de allí y también sea discriminado por el estrato subsiguiente en la jerarquía piramidal este mismo comportamiento lo encontramos en la propia estratificación social del mundo campesino.

## CAPÍTULO III

### MATERIALES Y MÉTODOS

#### 3.1. Definición del diseño de investigación

El enfoque metodológico utilizado fue el cualitativo, con el diseño de investigación de tipo descriptivo-explicativo con una perspectiva hermenéutica, con el que se pretende conocer las representaciones sociales sobre la identidad étnica de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno, con una orientación descubridora por cuanto se buscó desentrañar las significaciones elaboradas desde los sujetos, conocer y comprender desde los relatos de los hablantes como se configuran y estructuran sus representaciones sociales.

Entonces se trabajó a partir de las subjetividades de los nativos Ese Eja; por lo tanto, se recurrió a un estudio de caso tipo, aplicando una pauta de entrevista a profundidad semiestructurada, donde las percepciones, vivencias, recuerdos, experiencias, expectativas que solo son posibles conocer a partir de comunicación en su entorno natural, en que ocurren de este modo se pueden captar los aspectos de la conducta humana que está modelada por el contexto social y cultural.

No se puede comprender la conducta sin la comprensión del marco sociocultural dentro del cual los sujetos configuran sus representaciones sociales e interpretan, piensan, y elaboran sentido. Requiriendo la perspectiva cultural de una mirada, detallada y profunda sobre los procesos culturales subyacentes a las experiencias de los individuos. (Di Silvestre, 1999, p.32).

Al intentar penetrar en el sentido profundo de la esfera simbólica de la representación social y al desentrañar significados, construcciones y las influencias de factores socioculturales en las experiencias de los sujetos, la orientación cualitativa pone el énfasis en el habla de los sujetos, generando cuestionamientos, respuestas y conocimientos mediante ricos juegos de lenguaje.

Los métodos cualitativos de investigación definen una manera peculiar de investigar los fenómenos sociales, al respecto podemos establecer cinco características: Su objetivo es la captación y reconstrucción de significado, Su lenguaje es básicamente conceptual y metafórico, Su modo de captar la información no es estructurado sino flexible y desestructurado, Su procedimiento es más inductivo que deductivo, y La orientación no es particularista y generalizadora sino holística y concretizadora. (Ruiz, 1999, p.58).

### 3.2. Delimitación del campo de estudio

#### 3.2.1. El universo de estudio

El universo de estudio lo constituyeron Los nativos Ese Eja mayores de 18 años de la comunidad nativa de Infierno, pues a partir de esta edad los individuos ya han desarrollado concepciones propias sobre su individualidad e identidad.

### 3.2.2. Unidad de análisis y observación

La unidad de análisis de esta investigación corresponde a las representaciones sociales sobre la identidad étnica en los nativos Ese Eja y la unidad de observación son representaciones sociales de los casos considerados en la comunidad de Infierno ubicada en el distrito de Tambopata en la región de Madre de Dios.

### 3.3. La muestra

Al tratarse de un estudio cualitativo la muestra fue elegida según los casos tipo donde su objetivo es la riqueza, profundidad y calidad de la información, eligiendo así 12 casos, se determinó criterios para la selección de casos tipo, en el cuál Di Silvestre, (1999) nos dice, “[...] se propone la selección de todos los casos que concuerden con algún criterio, asegurando calidad de la información”. (p.145).

Orientado a identificar y comprender las representaciones sociales que elaboran los nativos Ese Eja de la comunidad nativa de Infierno sobre la identidad étnica en la dimensión social y cultural. Ya que se pretende representar la diversidad de opiniones y representaciones contenidas en el universo, unidad de análisis y observación.

#### 3.3.1. Criterios de selección de la muestra

Se consideraran los siguientes criterios para la elección casos:

La pertenencia a la comunidad nativa Ese Eja de Infierno, dada por las costumbres y la territorialidad referida al lugar de residencia al sector en el que vive, actividad a la que se dedica.

Se estableció un criterio etario definiéndose como mínimo de edad para las entrevistadas de 18 años, pues a partir de esta edad los individuos ya han desarrollado concepciones propias sobre su individualidad e identidad.

Con los nativos que accederán voluntariamente a ser parte del estudio previa presentación del tema de investigación que llega solo por temporadas a la comunidad.

De esta forma la muestra resultó 12 nativos Ese Eja, entre 20 y 72 años, entre las personas entrevistadas se logró la heterogeneidad en relación a variables como edad, estado civil, nivel de estudios y actividad.

Tabla 1

Lista de entrevistados: comunidad nativos Ese Eja de Infierno

Casos	Nombres y apellidos	Edad	Grado de instrucción	Ocupación
C.1	Thomas Mishaja Esewe	60	Primaria incompleta	Agricultor
C.2	Simeón Cabiedes Álvarez	53	Superior incompleta	Agricultor
C.3	Manuel Vejavisó	64	Primaria incompleta	Agricultor
C.4	María Cordero Vejavisó	42	Primaria incompleta	Agricultora
C.5	Mirian Pesha Velazquez	26	Primaria incompleta	Agricultura
C.6	Avel Días Valdivia	60	Primaria incompleta	Comerciante
C.7	Ruth Kathy León Mishaja	26	Secundaria completa	Comerciante
C.8	Graciela Marichi Vega	38	Primaria completa	Agricultora
C.9	Grethy M. Marichi Cea	20	Secundaria completa	Ama de casa
C.10	Jose Mishaja Pesha	68	Primaria incompleta	Prof. Ese Eja
C.11	Miguel Pesha Pesha	72	Primaria incompleta	Prof. Ese Eja
C.12	María Pesha Gonzales	51	Primaria incompleta	Ama de casa

Fuente: Elaboración propia, 2017

### 3.4. Métodos y técnicas de recopilación de datos

La técnica de investigación elegida para la recolección de datos fue la entrevista en profundidad. Dado que este estudio adhiere a una perspectiva hermenéutica, la técnica



permitió adentrarnos en el contexto de su vida de los casos, así como acceder a comprender sus representaciones sociales y significaciones más íntimas.

En el momento de la recolección de datos se trabajó a partir de entrevistas en profundidad entendidas como reiterados encuentros cara a cara con el investigador y los informantes, encuentros estos dirigidos hacia la comprensión de las representaciones sociales y perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como lo expresan con sus propias palabras:

En la entrevista en profundidad, la conversación se genera como un diálogo entre iguales en el cual se debe aprender lo que es importante para los sujetos, antes de lo que es importante para el investigador, se busca comprender tanto como las significaciones de su habla, el sentido de sus silencios y expresiones. El objetivo es lograr una comprensión detallada de las experiencias y perspectivas de los informantes, explorando en el mundo vivido por los sujetos y buscando los significados de los temas centrales en sus vidas. (Taylor y Bogdan, 1992, p.35).

Este tipo de técnica es útil para Alonso, (1999). Complementando, “obtener información de carácter pragmático, es decir, de cómo los sujetos diversos actúan y reconstruyen el sistema de representaciones sociales en sus prácticas individuales” (p.78).

Conjuntamente con la entrevista a profundidad que se efectuó según el procedimiento de la investigación abierta, es decir, en el momento en que los sujetos preguntaban sobre mi interés en el lugar, no dudé en explicarles que estaba realizando un trabajo acerca de la identidad étnica de las mujeres en la comunidad. Además el acercamiento fue de manera no intrusiva, es decir, respetando las dinámicas del entorno e intentando aminorar mi influencia en las mismas.

### 3.5. Construcción del instrumento

Dado que el instrumento utilizado en la investigación fue la pauta de entrevista en profundidad semiestructurada de estudio de casos, y por razones de metodología se adoptó separar lo social y lo cultural, construida a partir de las dimensiones y núcleos temáticos, factores relevantes extraídos de los objetivos de esta investigación los que fue de vital importancia en la construcción de la pauta y análisis de la información obtenida que busca seleccionar los tópicos de mayor preeminencia para las hablantes a modo de comprender las significaciones relevantes para ellas.

### 3.6. Aplicación del instrumento

Para realizar las entrevistas en profundidad utilizamos como procedimiento una pauta semiestructurada, es decir, se iniciaba la conversación focalizándolas hacia ciertas temáticas para que de este modo el informante pudiera explayarse sobre sus experiencias y concepciones al respecto. Mediante la pauta semiestructurada se pudo acceder de manera más “esquemática” a las representaciones sociales y percepciones individuales de las mujeres, acercándonos paulatinamente a sus historias de vida por medio de sus relatos, abarcar su auto-percepción y las formas en que elaboran las concepciones acerca de su entorno.

El proceso de recolección de datos se dio mediante una conversación, a partir de una dinámica interpersonal entre investigador e informante, generando un proceso comunicativo sin juicios hacia lo expuesto por los sujetos y respetando las contradicciones en los relatos, pues las posibles ambigüedades que manifestaba la entrevistada podían ser reflejo de ambigüedades objetivas del mundo en que vive.

Para la realización de las entrevistas, se aprovechó el contacto efectuado con las informantes. Una vez que aceptaron ser entrevistados, ellos fijaron las fechas de las entrevistas según su tiempo con el fin de generar una conversación tranquila.

Las entrevistas se realizaron tanto en las casas de los informantes como en la escuela de la comunidad y la sede social, intentando evitar la presencia de terceros que pudiesen inhibir a la entrevistada. Para lograr registrar a cabalidad las conversaciones y la integridad de los relatos de los sujetos, se utilizó una grabadora automática previa aceptación del objeto por parte de los entrevistados.

### 3.7. Técnicas de análisis

Para el análisis de los datos se hace referencia a:

Las metodologías cualitativas son básicamente, una construcción de conocimiento que ocurre sobre la base de conceptos y son precisamente dichos conceptos los que permiten la necesaria reducción de la complejidad de la realidad social. Mediante el establecimiento de relaciones entre estos conceptos es que se genera la coherencia interna del producto científico. (Strauss y Corbin, 1990, p.69).

En un primer momento los datos fueron analizados con el procedimiento y operaciones preservando su expresión textual original los cuales serán sometidos a un análisis del discurso por categorías, dimensiones y factores relevantes.

En relación a los procedimientos que se previno la influencia de sesgos provenientes tanto por parte de los entrevistados, como por parte del investigador a fin de conseguir un estudio relevante y rico en información.

A fin de disminuir los sesgos de la investigación, en el proceso de recolección de datos se utilizaron los siguientes criterios:

Se registraron las opiniones, impresiones y pensamientos del investigador en un registro de lo escuchado. Se trabajó con un diario de campo en el que se dividió aspectos objetivos referidos a lo visto y comentado por los informantes, y aspectos subjetivos referidos a las opiniones personales y posibles hipótesis del investigador.

Se utilizó una grabadora durante las entrevistas en profundidad, de este modo se logró registrar el dato de forma completa y precisa. Asimismo, se utilizó el recurso fotográfico para recordar con mayor precisión escenarios físicos, personas y situaciones.

Se presenta separadamente las construcciones de primer orden referentes a los puntos de vista y percepciones de los informantes, y las construcciones de segundo orden referidas a las conclusiones elaboradas por la investigadora.

De la información obtenida se categorizó en grupos y fragmentos relevantes de las entrevistas en profundidad.

De esta información en categorías se extrajo conclusiones tentativas extraídas de cada caso para la obtención de tendencias o modelos, en este caso las representaciones sociales de las mujeres sobre su identidad étnica.

En un segundo momento de análisis se aplicó el Método Comparativo Constante (MCC) forma en que se conoce el procedimiento de la Grounded Theory, es un método que busca empíricamente explicar al mismo tiempo de describir, las representaciones sociales, ya que permite tanto el estudio de sus contenidos (aspecto descriptivo) como de su estructura interna (aspecto explicativo).

Sus procedimientos de análisis, efectivamente, permitieron reconstruir las representaciones en dos etapas:

- Análisis descriptivo
- Análisis relacional.

Por medio del primero se reconstruyeron inductivamente categorías generales a partir de elementos particulares, así como contenidos socialmente compartidos por medio de comparaciones de representaciones singulares. Al finalizar esta etapa se obtuvo una descripción exhaustiva de los contenidos de las representaciones sociales de las mujeres. Sin embargo, el aporte esencial de esta metodología se expresa en la segunda etapa, el análisis relacional.

A través de este se reconstruyó la estructura interna de las representaciones sociales, es decir las relaciones y jerarquías existentes entre sus diferentes contenidos.

La primera etapa: es el análisis descriptivo, el cual consiste en construir códigos abstractos a partir de datos particulares. Para ello, el primer paso es la codificación de los datos obtenidos. La codificación incluye todas las operaciones a través de las cuales los datos son fragmentados, conceptualizados y luego articulados analíticamente de un modo nuevo. Los conceptos y códigos generados a través de la codificación tienen un carácter provisional. Este tipo de codificación se denomina codificación abierta y su objetivo principal es abrir la indagación. Para realizar lo anterior, el material a ser analizado, es fragmentado, a fin de examinarlo línea por línea. Por medio del análisis descriptivo se puede presentar todo el abanico de contenidos o significados implicados en una representación (todos los conceptos).

Asimismo, este análisis nos permitió identificar los principales componentes representacionales (las categorías principales) y organizar sus contenidos jerárquicamente.

La segunda etapa: fue el análisis relacional o reconstrucción del núcleo figurativo.

Este análisis incluyó dos pasos sucesivos: la codificación axial y la codificación selectiva. Su objetivo es establecer relaciones o conexiones entre los diferentes

contenidos que arrojan los resultados descriptivos. El análisis intenso al que se somete una categoría.

a) La codificación abierta: comporta dos momentos. El primero se refiere al tratamiento de los datos brutos, los cuales se comparan constantemente.

Posteriormente se les asigna un código común a los fragmentos de una entrevista que comparten una misma idea, advirtiendo que en este momento cualquier interpretación es provisional. El segundo es el desarrollo de categorías iniciales, es decir la búsqueda sistemática de las propiedades de la categoría.

b) La codificación axial: Significa el análisis intenso de una categoría en términos de los elementos del paradigma de la codificación, el cual a su vez implica el análisis de las propiedades de la categoría. La codificación axial permite develar las relaciones entre las categorías permitiendo, por lo tanto, avanzar hacia el paso siguiente que es la integración de categorías y sus propiedades.

c) La codificación selectiva: implica la integración de la categoría y sus propiedades, o sea el proceso de reducción de categorías por descarte, por fusión o transformación conceptual en otras categorías de nivel superior.

### 3.8. Caracterización del área de investigación

#### 3.8.1. Breve historia de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno

Antes de describir los acontecimientos que dieron lugar al nacimiento de Infierno como comunidad nativa, es necesario tomar en cuenta algunas consideraciones preliminares. En primer lugar, la comunidad de Infierno está compuesta en la actualidad por poblaciones étnicamente diferenciadas: indígenas del grupo étnico Ese Eja, colonos de origen andino y ribereño. Todas ellas han tenido distintos patrones de ocupación en el área. Por ello, al hablar de la formación de la comunidad nativa de Infierno, debemos

distinguir entre los distintos procesos de asentamiento que han tenido cada uno de los grupos étnicos que la componen. En segundo lugar, en la historia de la formación de la comunidad, debemos reconocer dos procesos: primero, la creación del caserío de Infierno y segundo la de la comunidad nativa. En la actualidad, la etnia Ese Eja ocupa territorios pertenecientes al Perú y Bolivia. En el Perú, los Ese Eja han ocupado históricamente las cuencas de los ríos Tambopata y Madre de Dios. En los primeros años del siglo XX, los Ese Eja del río Tambopata, que se encontraban diseminados en las localidades de Hermosa Grande, Chonta e Infierno, fueron el blanco de una significativa presión poblacional de origen externo.

En aquella época, las selvas de Madre de Dios eran escenario de una explotación intensiva de caucho, un recurso que abundaba en la región, fenómeno que se conoce como el “boom del caucho”. Entre 1902 y 1905, la compañía cauchera norteamericana Inca Rubber Company construyó un camino de herradura que unía la estación ferroviaria de Tirapata en Puno con un punto navegable en el Alto Tambopata. Algunos años después, entre 1908 y 1910, esta compañía contrató trabajadores japoneses para puestos en la región. Estos hechos motivaron el aumento del tránsito sobre el río Tambopata y el asedio de los caucheros sobre la población nativa. (Chavarría y García, 1994).

Las consecuencias de estas presiones extra-locales fueron principalmente dos:

1. El contacto con nuevas enfermedades que produce una debacle demográfica.
2. Movimientos migratorios: que llevaron a los nativos a escapar de la presión externa, viéndose así obligados a replegarse hacia las cabeceras de los ríos, con lo cual quedaron des pobladas porciones significativas del territorio étnico de los Baawaja Kuiñaji o Ese Eja del Tambopata.

Ambos procesos contribuyen a la pérdida de su autonomía como sociedad. Un factor importante en la historia de los Ese Eja del río Tambopata fue el papel jugado por la iglesia católica. Fueron misioneros dominicos quienes inician en las primeras décadas del siglo pasado los contactos entre la iglesia y miembros de la etnia Ese Eja. En 1920 tienen lugar las primeras expediciones de la orden dominica a la región, primero hacia el río Malinowsky y luego hacia los ríos La Torre, Chuncho e Inambari. En la zona del río Tambopata, los dominicos concentraron a la población nativa que vivía dispersa, en torno a una misión o internado. Por esa época, un enfrentamiento entre misioneros y nativos terminó con la muerte de un sacerdote, lo cual contuvo la avanzada misional hasta la década del 30, en que los dominicos trasladaron a los Ese Eja a una misión en el Lago Valencia, donde permanecieron por un tiempo. La misión del lago Valencia tampoco fue ajena a los conflictos. Estos se produjeron por la concentración en la misión de dos grupos dialectales diferentes: los del Tambopata y los del Madre de Dios y Sonene, que eran tradicionales enemigos. La introducción en 1936 de individuos de la etnia Ñapari, procedentes del río Pariamanu, agudizó aún más el conflicto étnico, el que desembocó en la muerte de un sacerdote a manos de un nativo Ñapari en 1937. Este incidente llevó a los padres dominicos a cerrar la misión, lo que permitió la dispersión de los Ese Eja. Sin embargo, en 1943 algunos fueron confinados en la misión El Pilar, sobre el río Madre de Dios, mientras que otros fueron agrupados en la década del 50 en el Fundo Concepción, aguas abajo de Puerto Maldonado. Aquellos Ese Eja que escaparon a estas nuevas reagrupaciones, se instalaron en la quebrada La Torre. Pero en la década del 50 además del río La Torre, los Ese Eja se encontraban dispersos en las riberas del Tambopata y en el caserío Chonta. En el río Tambopata, los Ese Eja estaban localizados en la zona conocida como Hermosa Grande, sobre la margen derecha del



río, mientras que Chonta se ubicaba en su margen izquierda. Los pobladores de Chonta habían elegido este lugar impulsados por la necesidad de contar con una escuela cercana para sus hijos. En esta época, vivían en Chonta alrededor de nueve familias Ese Eja. En 1960, Chonta es afectada por una gran inundación que destruye todas las viviendas. Una vez que la creciente bajó, la mayoría de nativos Ese Eja de Chonta son reubicados en Hermosa Grande, un lugar alto no inundable. Sólo tres familias optaron por permanecer en Chonta. A fines de la década del 60, se creó una escuela en Hermosa Grande, la cual nunca llegó a funcionar. Por aquella época, ya existían pobladores de origen ribereño habitando el sector conocido como Infierno. Estos pobladores eran los descendientes de los primeros migrantes que llegaron a la región del Madre de Dios durante el boom del caucho o motivados por la extracción de cascarilla, oro o madera. Los ribereños de Infierno necesitaban también de una escuela y una forma de obtenerla era trasladando la escuela de Hermosa Grande a Infierno. Para ello los pobladores de Infierno persuadieron a los Ese Eja de hermosa Grande para mudarse a Infierno, ya que solo así podían cumplir el requisito de población escolar que exigía el estado. Finalmente, todos los pobladores de Hermosa Grande se trasladaron a Infierno, dando origen al caserío de este nombre. Una vez creado el caserío, la población ribereña se agrupa sobre la margen izquierda del río Tambopata, donde estaba el local escolar, mientras que los nativos se instalan sobre la orilla derecha. En 1965 se termina la construcción de la carretera Cusco-Puerto Maldonado, lo cual abrió el área de Madre de Dios a la colonización por campesinos de la sierra, madereros y mineros. En estos años, empiezan a llegar al Tambopata los primeros migrantes andinos. En los primeros años de la década del 70, llegaron a Infierno funcionarios del SINAMOS (Sistema Nacional para la Movilización

Social) con el objeto de organizar a la población local según modelos diseñados por el gobierno militar de ese entonces. Los funcionarios propusieron dos alternativas:

1. La creación de una cooperativa agraria de producción en la margen izquierda, que impulsaría la agricultura y la ganadería, esta última sobre la base del ganado propiedad de uno de los pobladores ribereños de mayor poder económico; o
2. La creación de una comunidad nativa en la margen derecha, basada en la alta presencia Ese Eja en este sector.

Es así que en una extensa asamblea se acordó la creación de la comunidad nativa de Infierno, la primera de Madre de Dios, donde se incluía a población no nativa. La nueva comunidad fue titulada con una extensión de 9558 ha en 1976. Las versiones sobre las razones por las cuales miembros no Ese Eja fueron incorporados a la comunidad nativa son varias. Algunas versiones refieren que los Ese Eja fueron obligados por los funcionarios de SINAMOS a aceptar la presencia de los ribereños y andinos. Aparentemente, SINAMOS actuaba bajo una ideología socialista, condicionando el apoyo del gobierno, la construcción de una escuela y un título legal, a la aceptación de los normativos. (García y Barriga, 1994, p.14).

El personal de SINAMOS informó sobre las ventajas del modelo comunal en lo que se refiere a apoyo estatal ofrecido por el gobierno militar. La comunidad tenía derecho a solicitar apoyo del gobierno para obras públicas (principalmente para educación y salud), así como representación legal. Sin embargo, para ser reconocidos oficialmente como comunidad y recibir un título de propiedad era necesario congregarse por lo menos veinte familias. Los Ese Eja en ese entonces solo representaban catorce familias.

### 3.8.2. Situación geográfica de la comunidad nativa de Infierno: la región de Madre de Dios y la cuenca del río Tambopata

La comunidad de Infierno se localiza en ambas márgenes del río Tambopata o en idioma nativo local Ese Eja, Río Bahuaja, en el departamento de Madre de Dios, en el sudeste del Perú. La comunidad se encuentra en un lugar estratégico por ser la principal vía de acceso por el Río Tambopata y a la Reserva Nacional Tambopata y al Parque Nacional Bahuaja-Sonene y por su fácil acceso, a solo 40 minutos en auto desde la ciudad de Puerto Maldonado, la capital departamental. Dadas estas condiciones y a su condición multiétnica, la comunidad ha sido objeto de numerosos proyectos de conservación y desarrollo, y punto de encuentro de diversos investigadores, y estudiantes en etapa de tesis. Además, de haberse constituido en socio estratégico de la empresa Rainforest Expeditions para la construcción y conducción de un albergue ecoturístico dentro del territorio comunal. La comunidad Nativa Infierno, está asentada a ambas márgenes del río Tambopata, entre el caserío de Chonta y el lago Tres Chimbadas, aproximadamente tres vueltas abajo de la desembocadura de la quebrada La Torre, a 19 Km. de Puerto Maldonado, en el Distrito de Tambopata, Provincia de Tambopata, departamento de Madre de Dios. El departamento de Madre de Dios tiene la mayor tasa de crecimiento poblacional anual según el censo del INEI en el 2007. La ciudad de Puerto Maldonado, tiene una población de más de 67.000 habitantes (Datos a abril del 2011 de la Dirección Regional de Salud de Madre de Dios) y se encuentra sobre la carretera Interoceánica que está en proceso de conexión con los puertos fluviales de Brasil y con los puertos oceánicos de la costa oeste del Perú. Se prevé que la inminente finalización del pavimentado de la carretera, sumada a la conexión de Madre de Dios a la red eléctrica nacional, que redujo significativamente los precios de

la electricidad en la región, provocará un importante aumento de la presión migratoria y el desarrollo de grandes empresas agrícolas en la zona, situación que en ausencia de acciones de mitigación de impactos ambientales, probablemente lleve a la deforestación y la pérdida de mayor número de servicios ecosistémicos.

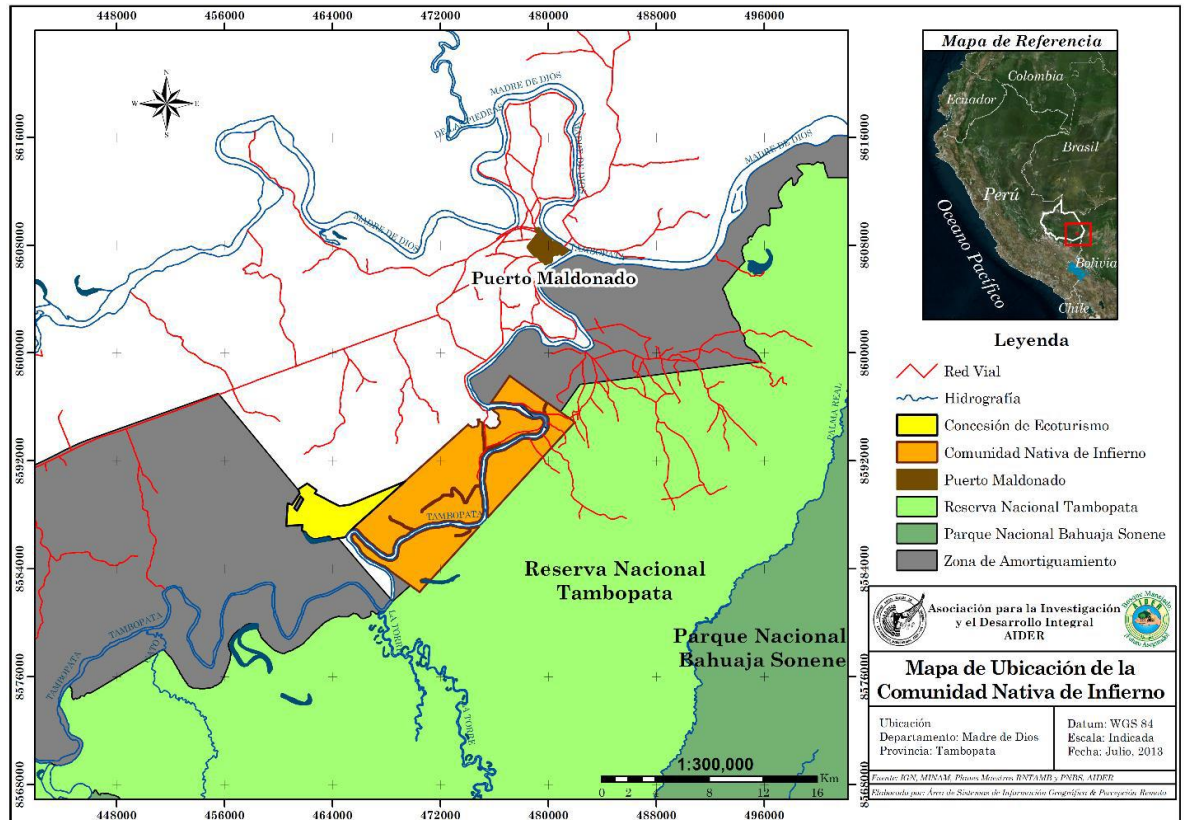


Figura 1. AIDER, plan de vida de la comunidad nativa Eje Eja de Infierno 2014 - 2018

### 3.8.3. Diversidad cultural

En la comunidad nativa de Infierno se dan encuentros y desencuentros a lo largo de su historia multicultural. Toda esta diversidad humana que se impone como un desafío para la armonía comunal, ha surgido a lo largo de su historia alcanzando logros comunes y construyendo solidariamente. La misma diversidad cultural del Perú es la que reproduce una comunidad como Infierno. Identificar sus logros es reconocer los esfuerzos que se han llevado a cabo consciente e inconscientemente para ser una sociedad más pluricultural. Una sociedad en la cual se fusionan la cultura y los saberes

tradicionales Ese Eja, con su lengua amenazada de desaparecer, junto a poblaciones emprendedoras producto del mestizaje de varias culturas amazónicas y también migrantes de la zona andina con un acervo cultural particular y diverso. Cada cual tiene sus propios referentes para expresarse y al encontrarse unidos en la comunidad nativa de Infierno, conforman los pilares de esta comunidad. Sus diferencias no sólo han sido un desafío con el cual lidiar sino un proceso de aprendizaje que les ha aportado capacidades y herramientas a los diferentes grupos.

Darle una visión constructiva a este panorama complejo y desprender propuestas a partir del mismo, contribuirá a la tenacidad de su tejido social y será parte de su plan de vida. Al visitar la comunidad no se perciben abiertamente manifestaciones artístico-culturales que diferencien lo Ese Eja de lo Quechua o lo ribereño. La artesanía es característica de los tres grupos y es de carácter variado, según las propuestas y requerimientos del propio mercado. El pintado de la yanchama que es tradición del grupo Ese Eja está poco extendido por el momento. Sin embargo, a raíz de las presentaciones de danza que realizan los jóvenes en el albergue comunal, se ha presentado la oportunidad de que se extraiga yanchama del monte con ayuda del señor Pedro Mishaja, coordinador del Centro Cultural, para confeccionar los trajes de futuras presentaciones. La danza que se está impulsando entre los estudiantes del centro educativo es producto de la fusión de varias corrientes, que forman una coreografía mixta de pasos que los pobladores con raíces Ese Eja conocen por haberse rescatado a partir de otras iniciativas y también los pasos enseñados por los coordinadores del grupo de danza que son jóvenes de Puerto Maldonado. Existen personas de los tres grupos étnicos que practican sus saberes para el tratamiento de

males de la salud. Existe material recopilado de larga data sobre leyendas y cuentos

Ese Eja. (Ministerio de Agricultura, 2012, p.23).

## CAPÍTULO IV

### RESULTADO Y DISCUSIÓN

#### 4.1. Introducción general a los resultados

El proceso de investigación se focalizó básicamente desde la asamblea comunal, sin perjuicio del acercamiento logrado con otros miembros de la comunidad nativa. Así, todos los integrantes de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno fueron potenciales participantes, teniendo en cuenta el contacto a través de las actividades y procesos liderados por la asamblea comunal, y las situaciones cotidianas que posibilitaron esta interacción.

De aquí, se puede plantear que la investigación propuesta sobre las representaciones sociales sobre la identidad étnica se realizó de forma holística, es decir teniendo en cuenta las diversas relaciones con los contextos histórico, cultural, político, entre otros, para llegar a la comprensión del problema.

Las personas que se entrevistaron fueron elegidas por su disposición a participar del estudio, y considerando diferentes niveles de participación en las actividades de la

comunidad. La entrevista fue semi-estructurada a partir de las preguntas orientadoras, y el registro se hizo con grabación, diario de campo y fotografías.

La investigación comprendió diferentes momentos investigativos, los cuales en coherencia con la investigación cualitativa, se desarrollaron simultáneamente en el tiempo, y se modificaron según las necesidades del proceso investigativo. Se desarrollaron tres fases de trabajo de campo, la primera exploratoria, la segunda de profundización, y la tercera, de complementación. Estas fases corresponden con diferentes niveles de análisis e interpretación de información.

Más allá de una experiencia académica, el caminar con la comunidad nativa Ese Eja de Infierno, ha significado una transformación profesional, personal, académica, aprendiendo fundamentalmente a pensar y sentir la investigación con un sentido de responsabilidad social y compromiso político.

Por su parte, el cabildo en la comunidad nativa: es una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad nativa, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres, y el reglamento interno de cada comunidad.

Así, los nativos Ese Eja; difíciles de llamarlos así, más aún cuando el proceso de incorporación a la sociedad nacional se había acentuado, llegando a rechazar la denominación de nativo. Hoy en día se debaten entre sus propias incertidumbres y las presiones de instituciones e incluso de coterráneos que ponen en entredicho su condición. Es decir, no puede negarse la crisis de identidad, alimentada además por la inevitable influencia de la ciudad de Puerto Maldonado. Por otra parte, es evidente que la búsqueda de este reconocimiento se produce como estrategia de resistencia para no



salir de su territorio. En todo este contexto, cabe preguntarse quiénes son ellos hoy como colectivo, buscando posibles respuestas desde el acercamiento a su dinámica social y cultural.

En este recorrido, he podido escuchar la denuncia ante lo que consideran una vulneración de derechos, así como conocer las tradiciones, sus fortalezas, también los conflictos internos y dificultades, sus contradicciones y paradojas.

Las notas de campo se llevaron como apoyo y de manera continua a partir de los encuentros con la comunidad, consignando por escrito textos de las personas, síntesis de observaciones y reflexiones en torno a las situaciones sociales descritas.

#### 4.2. La representación social de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno sobre su identidad étnica en la dimensión social

El grupo de discusión es, fundamentalmente, una unidad de análisis que se establece sobre la base de la identidad étnica y sus representaciones, siendo estas representaciones sociales las formas de conocimiento colectivamente elaboradas y compartidas, con una orientación práctica y permanente actualmente, y que determinan la forma común en la que los diferentes grupos humanos constituyen e interpretan su realidad y la de otros colectivos. Entonces; encontramos que las representaciones sociales en la dimensión social de la identidad étnica es evidente el principio de identificación es decir la imagen ante los otros es desarrollada desde su infancia y con orgullo afirman ser de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno.

Evidenciándose en las siguientes entrevistas; deja entre ver.

##### 4.2.1. Sobre la pertenencia a la comunidad nativa Ese Eja de Infierno

Los miembros de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno se reconocen como nativos. Los elementos que los constituyen—reconocidos por ellos, que delimitan las

fronteras étnicas y los diferencian de las otras comunidades—son: una misma sangre, ciertos apellidos, una lengua propia, la conexión con la tierra y la selva (monte). Son definidos por ellos mismos.

A su vez, encontramos en los entrevistados ciertos ejes de identificación comunes, el primero de ellos es el nombre propio de Ese Eja de Infierno, que vincula desde una forma exterior distintiva a los nativos Ese Eja con su pertenencia étnico-social representando una “marca” de reconocimiento:

Don Mamuel Vejavisio, dice: “[...] soy nativo nato, nato de acá [...]; si, porque nació aquí, crecí en esta selva [...]. No olvidarme de mis costumbres, de mis abuelos, padres y madres. Siempre llevo ese ejemplo que me han dejado ellos [...] yo siempre practico, tengo guardado en mi mente todo; por ejemplo, practico la caza con mi flecha y en la pesca, en la comida; también como mi Juane, Pataraska, Tacacho; que es más rico cocinarse en olla”.

El pertenecer a una misma comunidad nativa, como señalan los entrevistados, constituye un hecho innegable, perpetuo, que define la condición de nativo Ese Eja. En este sentido el nombre propio expresa la pertenencia sociocultural, es la importancia de pertenencia. El apellido da cuenta de que la forma en que se define la individualidad deriva de la adscripción a determinados valores, tradiciones y formas socio-culturales de concebir el mundo:

Ruthy León Mishaja: “soy de acá de la selva; soy nativa, porque no voy a avergonzarme de mis orígenes yo soy Ese Eja. [...] porque mi mamá es de aquí [...] y mis abuelos”.

Ahora bien, la pertenencia étnica, se presenta como un fuerte principio de identificación, común a todos los nativos Ese Eja entrevistados. El pertenecer social y

cultural de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno es valorado positivamente, fuente de “orgullo” a través de la cual se reconoce la familia de origen, la importancia de la identidad étnica dada por la descendencia que vincula a un tronco familiar:

Doña Mirian Pesha Velazques: “[...] orgullosa de ser Ese Eja; si porque mis abuelos son y mis papás también”.

También tenemos la participación de: Doña María Cordero: “bien me veo bien, orgullosa como nativa”. “orgullosa de ser de la comunidad Ese Eja, soy hija nato de la comunidad, [...] me gusta; [...] mis padres son las raíces [de la comunidad], por eso me siento orgullosa que mi madre sea Ese Eja. Soy orgullosa y feliz”.

#### 4.2.2. Perdida de lazos de unión y solidaridad en la comunidad nativa Ese Eja de Infierno

Las representaciones sociales que sobre ellos mismos elaboran también adquieren una dimensión crítica al reconocer sus problemas dentro de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno.

Un hecho relevante es la desunión de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno, el poco interés en la participación en la comunidad nativa nace de una de las principales características de las sociedades modernas; es decir que aquí se ha creado un tipo de hombre alienado, consumidor; ello hace que el conjunto de la enorme potencialidad productiva que el hombre tiene, se detiene a cosas insustanciales que están ligadas a un esquema de valores en los cuales el egoísmo, el individualismo y el hedonismo son fundamentales.

Este hecho no sólo desencadenó la división de la comunidad en términos formales, sino que afectó los lazos de solidaridad y unión entre ellos. Esto se ve reflejado, en la imposibilidad de lograr un trabajo comunitario:

Para Doña Ruthy León Mishaja, en la comunidad nativa: *“normal cada quien por su lado, no hay apoyo, cada uno por su lado, el que sobrevive; sobrevive el que no, no”*.  
*“son conformistas, son ambiciosos, a veces discutimos, así es la gente acá”*.

La desunión de la comunidad se hizo latente en el proceso de mestizaje:

Miguel Pesha: *“[...] no hay esa participación conjunta cada uno jala para su lado y más se dedican al desperdicio; esa maldita bebida [cerveza] que malogra a la humanidad [...] debido a que mucho, más que todo la invasión de colonos, las hijas se han metido con los colonos, los hijos también igual; entonces ya nadie habla el Ese Eja [...] así como vamos ahora, no está bien conformada nuestra forma de vida, hay por un lado grupos que jalan para su lado y otros por el otro lado; de tal manera eso en nuestra organización malogra, no se puede desarrollar, no se puede ir más adelante porque el chisme, la envidia; todo eso destruye”*.

#### 4.2.3. La memoria colectiva de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno

Existe un conocimiento acabado de la historia de la comunidad por sus miembros. Se mencionan los acontecimientos de forma general, siendo los adultos mayores quienes manejan mayor información.

Don Thomas Mishaja, *“nosotros como de costumbre somos tranquilos, [...] antiguamente vivíamos lejos del pueblo, vivíamos siempre unidos; nosotros vivíamos debajo de la cabecera del [río] Tambopata”*. *“estamos conviviendo en la comunidad tranquilos, nos acogemos a la selva”*.

Miguel Pesha: *“antes teníamos un lugar donde vivir; ahí se vivía dos a tres años; al ver que avía escases de pesca y caza cambiaban de lugar, [...] antiguamente decía el jefe; decía tenemos que hacer esto y todos cumplían; todos teníamos que cumplir. Antes*

*por ejemplo cazaban un sajino, sachavaca o venado ellos fraccionaban para todas las familias [...]”.*

Los nativos Ese Eja son herederos de una identidad étnica originaria, son dueños de una historia que se ha manifestado en una memoria colectiva mediante la construcción de relatos históricos que refuerzan su subjetividad como grupo. Mediante la memoria colectiva es que se manifiesta el sentido de pertenencia a un grupo diferenciado.

Mirian Pesha: *“mi papá es quien mayormente que cuenta [la historia, tradiciones costumbres] a mis hijos. Mayormente nosotros tenemos que enseñar a hablar el Ese Eja, eso nomas nos piden. Enseñar”.* *“yo les digo así son las cosas y que nunca ay que negar lo que somos, así yo les corrijo a mis hijos, porque yo veo, los niños [nativos] no dicen que son de la comunidad, se niegan a ser lo que son. Les digo que ustedes no deben ser así, yo les enseño a mis hijos”.*

En los nativos Ese Eja esta memoria colectiva se materializa en el reconocimiento de una historia común: los nativos Ese Eja en la actualidad, constituyen un grupo políticamente impotente, socialmente discriminado y económicamente pauperizado.

4.3. La representación social de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno sobre su identidad étnica en la dimensión cultural

4.3.1. Producción de elementos culturales tradicionales de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno

Todavía quedan algunos indígenas nativos ese Eja Eja puros viviendo en la comunidad nativa de Infierno, pero las condiciones de la zona apuran la obligación de aprender y trabajar en un oficio "moderno". Son pocos los que siguen viviendo la cultura y son quienes ponen en práctica. Esa es la realidad de muchos nativos Ese Eja y

la de los demás nativos Ese Eja es el desconocimiento sobre su propia cultura y lo poco que se la valora. Es muy poca la información a la que se tiene acceso.

Doña Graciela Maruchi: *“fuera de la comunidad no [practico] solo aquí en la comunidad [...] en mí mismo, para mis hijos en cualquier actividad ahí no más, más allá no. Yo no los enseño porque a ellos les enseñan en el colegio, aquí les digo esto es así; ósea, les corrijo más claro y cuando les digo vayan a tal persona y hacen eso enseñar”*.

Conservar las tradiciones de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno significa practicar las costumbres, hábitos, formas de ser y modos de comportamiento de los nativos. Este conjunto de saberes y experiencias se transmite de generación en generación por diferentes medios. Los niños aprenden de los adultos y los adultos de los ancianos. Aprenden de lo que oyen y de lo que leen; aprenden también de lo que ven y experimentan por sí mismos en la convivencia cotidiana. Así se heredan las tradiciones.

También considerando la opinión de Doña Grethya Maruchi: *“yo estude cinco años allá en Puerto Maldonado, en un internado ahí me enseñaron a tejer, hacer colares; pero aquí hay una casa con artesanías ahí están enseñando”*.

José Mishaja: *“estoy practicando, lo que estoy enseñando: usar las palabras de los animales, plantas y las cosas que se utilizan en la cocina. Todo esto nosotros estamos enseñando, estoy dando conocer como decían nuestros antepasados [...] en los eventos que voy tengo que hablar mi propia lengua originaria [...] yo tengo que demostrar lo que mi cultura, mi vestimenta, eso tengo que demostrar a las personas que organizan, tengo que presentarme con mi vestimenta”*.

*“Yo tengo que mantener; mediante mis padres he recibido todas las sabidurías que ellos me han dejado, por eso yo doy clases aquí a los niños”*.

*“para eso nosotros estamos enseñando eso, para que puedan contar con su propia cultura y tener la lengua originaria; por eso me siento tranquilo”.*

*“yo utilizo más las plantas porque yo conozco, muy poco es lo que utilizo medicina americana”.*

El vínculo espiritual para nativos Ese Eja está dado por la tranquilidad y paz que le entrega la selva “monte” y la naturaleza, aspectos que no son encontrados en la ciudad. Los miembros de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno estiman sus tierras en términos de propiedad privada, en concordancia con los procesos de modernización.

Miguel Pesha: *“[...] practico claro que sí, me baso en un libro de chan de oriente que nos ha dejado [preparar] mediante las plantas, como se hace, para que tipo de enfermedades. Pero los Ese Eja los chamanes simplemente aprenden a ser curanderos, su madre monte los enseña, pero cualquiera no conversaba, no podía hacer eso, tenía que ser tocado y un buen tiempo tenía que estar [en el monte] hasta que sepa ser curandero”.*

*“ahora no tenemos, por eso también estamos preocupados, para mantener primeramente todos los conocimientos se van perdiendo. [...] tenemos que lograr mantener ese conocimiento. Ahora es la enseñanza, yo tengo mantenidas para enseñar a los alumnos como se hacen o elaboran flechas, como elaborar vestidos todo eso”.*

#### 4.3.2. Perdida de los elementos culturales en la comunidad nativa Ese Eja de Infierno

Las representaciones sociales que sobre ellos mismos elaboran también adquieren una dimensión crítica al reconocer que su cultura (costumbres y tradiciones) se está perdiendo.

Por su parte, Doña Graciela Maruchi: *“ya estamos perdiendo o sea, más claro en cosas de la cultura, en la comida hasta en el hablar; todo eso ya estamos perdiendo”.*

*porque los mismos que saben, que conocen o entienden el Ese Eja, [...] no quieren enseñar a los que no sabemos, por eso se está perdiendo [...]. Para mí es un poco difícil, porque los niños no toman atención, ya no ponen empeño; está un poco difícil, [...] ha cambiado no ha mejorado lo que era antes; ahora ya no quieren los niños, no quieren ponerse el traje de la comunidad”.*

Esta realidad, junto a la constante alienación sociocultural nos dice:

Miguel Pesha: *“Mi preocupación es eso, porque no podemos desligarnos de lo que somos, más que todo mantener la cultura, nuestra propia cultura Ese Eja”.*

Todos los entrevistados se refirieron a la pérdida de la lengua como un hecho innegable causado por el uso del castellano y la educación formal. La lengua fue mencionada por los entrevistados como el primer elemento de los nativos Ese Eja que debe ser rescatado, siendo tarea de los propios nativos Ese Eja enseñarla y trasmitirla.

Por su parte, Doña Graciela Maruchi: *“ya estamos perdiendo o sea , más claro en cosas de la cultura, en la comida hasta en el hablar; todo eso ya estamos perdiendo porque los mismos que saben, que conocen o entienden el Ese Eja, ellos mismos no quieren enseñar a los que no sabemos, por eso se está perdiendo [...] Para mí es un poco difícil, porque los niños no toman atención, ya no ponen empeño; está un poco difícil”.*

La lengua “autóctona” es considerada por los entrevistados como un elemento diferenciador de los nativos Ese Eja, incluso si sólo un pequeño grupo la conoce y la práctica esporádicamente, como los entrevistados de mayor edad. Se evidencia que la lengua, en tanto un elemento definitorio del nativo Ese Eja, tiene más bien un valor simbólico, pues no forma parte de la vida cotidiana para la mayoría de los nativos Ese Eja.



Ruthy León: *“nada, por eso se está perdiendo la cultura, tradiciones, porque nadie de nosotros [practica], ya perdimos nuestra cultura, nuestras tradiciones de antes, lo que nuestros abuelos sabían hacer. Ahora en estos tiempos estamos queriendo recuperar nuestras costumbres por lo que ya se está perdiendo, porque somos comunidad nativa y tenemos que seguir con nuestras costumbres”*.

En este sentido, los nativos Ese Eja natos son valorados de forma positiva por el grupo entrevistado. Son “más nativos Ese Eja”, más puros si se les compara con los nativos Ese Eja actuales. Para este grupo, todos los problemas, discriminación, pobreza, la pérdida de la lengua, comienzan a partir del mestizaje. La devaluación por su grupo también está presente de forma explícita al considerarse como menos inteligentes, incapaces. E implícitamente, a través de un discurso reivindicatorio mediante el cual no se justifican y se niegan características negativas adjudicadas al nativo.

Para Don José Mishaja: *“ahorita los Ese Eja [...] han empezado el mestizaje ya no quieren hablar su lenguaje originario”*.

#### 4.3.3. Revalorización de los componentes culturales en la comunidad nativa Ese Eja de Infierno

La revalorización cultural radica justamente en tomar valores positivos de la cultura local a fin de rescatar los mismos y reintegrarlos o, justamente, revalorizarlos dentro del marco cultural actual.

Existe el interés por parte de los propios nativos Ese Eja; revalorar o rescatar la cultura mediante la transmisión de sus costumbres y tradiciones, involucrar a un grupo social que intenta asegurar que las generaciones de jóvenes den continuidad a los conocimientos, valores e intereses que los distinguen como grupo (nativos Ese Eja) y los hace diferentes a otros. Este conjunto de saberes y experiencias se transmitir por

medio de la educación y son los centros educativos que se encuentran en la comunidad nativa Ese Eja de Infierno donde vienen trabajando.

Don Simeón Cabiedes: *“se ha nombrado a dos profesores [Ese Eja] de la comunidad uno para primaria y el otro para secundaria, se ha nombrado para que los niños que están estudiando; ojala aprendan, lleven con orgullo no sientan vergüenza de hablar”*.

En ese sentido, y de manera específica en las unidades educativas se debe profundizar alternativas que den una formación integral, orgullosos de su identidad cultural y lingüística como punto de partida para trabajar por el desarrollo de la sociedad.

Don Manuel Vejavisio: *“[...] enseñó conversando, haciendo practicar por ejemplo, como se cocina, como es el JUANE, como se pesca, como se pica y como se hace la flecha.*

*“la naturaleza para mí es muy bonito, vivir en la naturaleza me siento aliviado, tranquilo, los arboles me dan sombra, me da vida”*.

4.3.4. Relación con la Empresa Rainforest-Expeditions (Albergue Posada Amazónica)

La firma se decidió, a través de una alianza con la Empresa Rainforest-Expeditions (Albergue Posada Amazónica) y la Comunidad nativa Ese Eja de Infierno que reside en la ciudad de Tambopata, con la finalidad de promover la cultura y la actividad turística esto se sustenta en un acuerdo firmado en 1996 por 20 años entre Rainforest Expedition (Albergue Posada Amazónica) y la comunidad nativa de Infierno. Los beneficios se reparten de la siguiente forma: 60% comunidad, 40% empresa. Una vez finalizado el acuerdo la empresa pasará a la comunidad nativa de Infierno. Quienes ofrece turismo de

naturaleza, aunque puntualmente algunos turistas visitan la comunidad nativa de Infierno. La empresa es gestionada por el Comité de Gestión en el que están representados empresa y comunidad nativa de Infierno. Este acuerdo viene trayendo oportunidad para los nativos Ese Eja, como lo describe:

Don Abel Díaz Valdivia: “[...] *ahora se ha aprendido muchas cosas por ejemplo la comunidad se ha asociado a una empresa de turismo y hay la gente o los jóvenes se han preparado en distintas carreras por ejemplo guías [de turistas] y en otras carreras que aprovechando esa oportunidad. [...] para mí ha mejorado la comunidad en cuanto a cultura y esas cosas*”. “[...] *cada quien tenemos nuestro criterio o sea diferentes formas de vivir, diferentes formas de pensar. Es duro para manejar una comunidad, entonces los directivos tienen que tratar de mejorar para que [...] tenga que mejorar*”.

Económicamente es la única empresa consolidada, que trabaja con la población nativa Ese Eja, Las poblaciones nativas Ese Eja que trabajan en turismo son acusadas por las empresas turísticas de falta de planificación y profesionalidad, informalidad, escasa responsabilidad e interés. El indígena denostado es simultáneamente el “objeto deseado”, “mercantilizado” de forma directa en los denominados turismos vivencial y etnoturismo, o de forma indirecta en el turismo de naturaleza.

Las empresas turísticas, a su vez, son acusadas de provocar profundos cambios en las sociedades nativas y de acaparar la mayoría de los ingresos, mientras que las empresas propiamente indígenas encuentran serias dificultades en su consolidación. Diversos agentes (Estados, empresas, ONG, agencias de cooperación, turistas, nativos) actúan sobre espacios, tiempos y recursos, que deben adecuarse a las exigencias del Mercado, eso sí, bajo parámetros radicalmente diferentes. Para comprender el papel que juegan

los nativos en estos procesos nos centraremos en el turismo con y en poblaciones nativas en la región amazónica de Madre de Dios-Perú.

Miguel Pesha: *“hay muchos que se han equivocado, principalmente en este convenio con esta empresa privada que es de turismo [Rainforest Expedition -Albergue Posada Amazónica] en una parte para complementar [...] nuestra forma de vida más que todo lo que nosotros ganamos un poco más, genera nuestros productos; pero no es lo que nosotros hemos pensado ganar mucho más que la agricultura, si ganamos pero siempre en cuando que nosotros estaríamos bien organizados; que no haya una discordia de nosotros; porque una organización bien manejada así sale adelante y desarrolla mejor, de esa manera nuestros hijos van a educarse hasta que sean profesionales”.*

A pesar de que el turismo, en las últimas décadas, está siendo potenciado como una alternativa económica para los pueblos nativos, diversos estudios plantean las graves consecuencias de un desarrollo que, hasta la fecha, ha dejado escasos beneficios a las poblaciones más desfavorecidas, incluidas las nativas.

Todo esto permite que las comunidades nativas tradicionalmente dedicadas a la agricultura puedan recibir un ingreso complementario gracias al desarrollo de esta actividad turística comunitaria, y salir así de la situación de pobreza en la que actualmente viven.

En la actualidad es imperativa la demanda por la revalorización cultural y lingüística en nuestro país, este fenómeno surge frente a la diversidad sociocultural y lingüística de la que está formada la nación boliviana, por lo que se hace también importante una educación intercultural y plurilingüe para lograr mejores expectativas en el ámbito educativo.

## V. CONCLUSIONES

**PRIMERO.** Examinando las entrevistas realizadas a los nativos Ese Eja de la comunidad nativa de Infierno, se identifica que han sido influenciados por las dinámicas de la modernidad, frente a eso se percibe la resistencia a perder su identidad étnica la cual se manifiesta en las representaciones sociales y prácticas tradicionales, mediatizadas por el territorio, atravesadas por sincretismos y la conjugación del pasado, presente y el futuro; fue posible identificar en los entrevistados una inclinación por la identidad étnica del pasado valorada positivamente, en contraste con la actualidad; sin lugar a duda, la identidad étnica en la comunidad nativa Ese Eja corresponde a una identidad étnica reelaborada con una tendencia propiamente nativa.

**SEGUNDO.** En la comunidad nativa Ese Eja de Infierno, más allá de nociones ideales, es entendiéndola como construcción social que se recrea; bajo las características de identidad, reelaborada por el grupo; que es la apropiación simbólica de los elementos culturales propios, como su lengua que reproduce una identidad nativa el de ser Ese Eja.

**TERCERO.** Las relaciones entre la identidad étnica y representaciones sociales en la configuración de un nodo central esta nutrido por el mito, unido al territorio y sus espacios de participación. Sedan problemas existenciales en cuanto a la aceptación de su identidad étnica; ésta se vive de forma integral. Sin embargo, en las personas de mayor edad es percibida la deformación de la identidad nativa Ese Eja de los más jóvenes y “colonos”; en consecuencia, ésta se hace más visible cuando lo jóvenes se van a vivir a la ciudad. En el caso de los más jóvenes se percibe un vuelco hacia la identidad nativa Ese Eja, en el sentido que se manifiesta un interés por conocer aspectos tradicionales de su cultura que hasta hace algún tiempo eran desconocidos.

**CUARTO.** Los nativos Ese Eja de Infierno se reconocen y se sienten reconocidos como miembros de la comunidad nativa culturalmente diferenciada en sus aspectos importantes de la cultura originaria como propios. En algunos casos lo practican y reproducen redefinidos en forma y contenido en el contexto de la modernidad.

**QUINTO.** Una característica que los une es la historia común compartida; sin embargo, hace evidente la pérdida paulatina de aspectos fundamentales de su cultura tradicional junto con la falta de autonomía y de autogestión como grupo. Así, difícilmente puede llevarlos a superar la pobreza y mejorar su calidad de vida.

## VI. RECOMENDACIONES

**PRIMERO.** Profundizar el enfoque de investigación cualitativa, por ser poco desarrollada y adecuada para investigaciones precisas acerca de representaciones sociales que van más allá de datos en ciencias sociales.

**SEGUNDO.** Se recomienda a los futuros investigadores sociales realicen la triangulación metodológica para mayor riqueza en el procesamiento de dato; además, en la comprensión.

**TERCERO.** De identidad étnica dada la deficiente información acerca de la realidad de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno desde una perspectiva macro ya que no cuenta con estudios sociales y datos estadísticos de modo global para el análisis de las diferentes realidades de otras comunidades nativas tanto en ámbitos rurales como urbanos.

**CUARTO.** Las representaciones sociales son poco desarrolladas en nuestro país tiene como ventaja contar con datos ricos en información que van más allá de datos. Lo cual implica un complicado manejo de ellas y por eso se recomienda a las futuras investigaciones de este tipo el uso de auxiliares para un análisis y procesamiento de datos como el ATLAS.TI u otros, que nos facilitara y ahorrara tiempo en la investigación.

**QUINTO.** Se destaca la necesidad de investigación sistemática en el área que se traduzca en una mejor comprensión desde la comunidad nativa para así promover en sus propios miembros, y en el de otras comunidades, el respeto de los nativos Ese Eja de Infierno como pueblo originario.

## VII. REFERENCIAS

- Capriles, J. (2003). *Arqueología e Identidad Étnica: El Caso Bolivia*. Bolivia volumen V, N° 2. Chungara, Revista de Antropología Chilena.
- Bastide, R. (1973). *El prójimo y el extraño, el encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires. Amorroutu editores.
- Berger, P., y Luckmann, T. (1976). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires. Amorroutu Editores.
- Castells, M. (1999). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura Volumen II: El poder de la identidad*. México. Siglo veintiuno editores.
- Christiane Stallaert (1998). *Etnogènesis y Etnicidad en España: una aproximación histórica antropológica al casticismo*. España. Cuaderno A. Biblioteca Universitaria.
- Claude, A. (2001). *Prácticas sociales y representaciones*. México. Ediciones Coyoacán, S. A. de C. V.
- Codol, J. P. (1969). *Représentation de soi, d'autrui et de la tâche dans une situation sociale, Psychologie française*.
- Cutipa, J. (2011). "Representaciones sociales de los profesores de la educación intercultural bilingüe". (Doctorado). Universidad Nacional del Altiplano-Puno". Puno.
- Di silvestre, C. (1999). *Apuntes de Apoyo a la Docencia I y II. La Metodología cualitativa: sus principios subyacentes. Curso de Métodos y Técnicas Cualitativas I*. Departamento de Sociología, U. de Chile.
- Durán, T. (1986). "Identidad mapuche. Un problema de vida y concepto", América Indígena, Vol. XLVI.
- Enriquez, P. (2011). "Representaciones sociales sobre interculturalidad en profesores de educación intercultural bilingüe en Puno-Peru". (Doctorado). Universidad Nacional del Altiplano-Puno". Puno.
- Farr, R. (1984). *Las representaciones sociales. En Moscovici, S. Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. Barcelona- Buenos Aires-México: Paidós.
- Flores, M. (2010). "Representaciones sociales sobre identidad étnica de las mujeres de la comunidad de chatuma: un estudio de casos". (tesis de pregrado). Universidad nacional del altiplano. Puno.
- Garretón, M. A. (Ed.) (2003). "El Espacio Cultural Latinoamericano. Bases para una política cultural de integración". Chile. Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, C. (1991). *La interpretación de las culturas [1966]*, Gedisa, México.



- Giddens, A. (1992). *Sociología*. Madrid-España: Alianza Editorial.
- Jara A. (1990). Identidad y Cultura en el Distrito de Mañazo. Tesis presentada para optar el título de Licenciado en Educación (Ciencias Sociales). Puno.
- Jodelet. D. (1984). *La representación social: fenómenos, conceptos y teoría. En Moscovici, S. Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- Kwan, Kwong-liem, K. (2000). The internal – External Ethinc Identity Measure: factor-analytic structures. *Educacional y Psychological*.
- Larraín, J. (2001). *“Identidad Chilena”*. Santiago de Chile. LOM Ediciones.
- Mead, G. (1953). *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires. Ediciones Paidós.
- Moscovici, S. (1979). El psicoanálisis, su imagen y su público. Buenos Aires, Argentina:  
Huemul S.A.
- Mugny, G. & Carugati, F. (1989); *Social Representations of Intelligence*. New York: Cambridge University Press.
- Mujica, J. (2014). *Elementos compartidos del impacto de la trata de personas en la salud de víctimas adolescentes en el contexto de la minería ilegal de oro en Madre de Dios*. Lima, Perú: Lettera grafica S.A.C.
- Rodriguez, T., y Garcia, M. (2007). (Coord.) *Representaciones sociales. Teoría e investigación*. Guadalajara, Jalisco, Mexico. CUCSH-UDG
- Ruiz J. I. (1999). *“Metodología de la Investigación Cualitativa”*. Universidad de Deusto,  
Bilbao-España.
- E. Sandoval, (2002). Grupos etnolingüísticos en el México del siglo XXI. *Scielo*, 8(34).
- Soto, D. (2006). La identidad cultural y el desarrollo territorial rural, una aproximación desde Colombia. Artículo publicado por internet. *Abril Colombia*.
- Taylor, S. J., y Bogdan R. (1992). *Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación*. Barcelona-España. Ed. Paidós.
- Touraine, A. (1997). “¿Podremos vivir juntos?: Iguales y diferentes”. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Yúdice, G. (2004). *¿Una o varias Identidades? Cultura, globalización y migraciones*. Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe.

## ANEXOS

## ANEXOS N° 1

## PERMISO DE INGRESO A LA COMUNIDAD NATIVA ESE EJA DE INFIERNO



**COMUNIDAD NATIVA DE INFIERNO**  
RUC. N° 20350305735

"AÑO DEL BUEN SERVICIO AL CIUDADANO"  
"MADRE DE DIOS CAPITAL DE LA BIODIVERSIDAD DEL PERU"

**PERMISO DE INGRESO A LA COMUNIDAD**

El actual Presidente de la Comunidad Nativa de Infierno el SR: **MILTON JOEL MISHAJA MARICHI** identificado con DNI N° 42292328 el que suscribe.

**DA EL PERMISO:**

A Don, **RICHARD ROLANDO COILA PARI**, identificada con DNI: N° 41182304  
Para realizar encuestas en la comunidad, concernientes a su Tesis profesional, y que al concluir se compromete a dejar en la comunidad un presente para el bien comunal que será presentado en asamblea comunal.  
Por lo tanto señores comunero está autorizado para que haga su encuesta o entrevista en profundidad.

Puerto Maldonado 07 de Marzo del 2017

Atentamente




Milton Joel Mishaja Marichi  
DNI: 42292328  
PRESIDENTE  
COMUNIDAD NATIVA DE INFIERNO  
DIGNIDAD MADRE DE DIOS

Av. Aeropuerto Km. 6 La Joya - Carretera la Joya, Chonta, Infierno Kilómetro -19  
Cel: 952716602 E-mail: c.n.infierno@hotmail.com

Fuente: Comunidad nativa de Infierno, 2017

## ANEXO N°2

**GUÍA DE PREGUNTAS  
ENTREVISTA EN PROFUNDIDAD**

Buenos días Sr. o Sra. \_\_\_\_\_, quiero agradecerle por el tiempo que me ha brindado para poder realizar esta entrevista. También quiero mencionarle que los comentarios e información que me proporciona serán muy valiosos para mi proyecto de investigación de tesis a realizar.

<p><b>I. ANTECEDENTES GENERALES.</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. ¿Cuál es su nombre?</li> <li>2. ¿Cuál es su edad?</li> <li>3. ¿De dónde es?</li> <li>4. ¿Cuál es su grado de instrucción?</li> <li>5. ¿A qué se dedica?</li> </ol>
<p><b>II. REPRESENTACIONES SOCIALES DE LA COMUNIDAD NATIVA ESE EJA DE INFIERNO, SOBRE SU IDENTIDAD ÉTNICA EN LA DIMENSIÓN SOCIAL</b></p> <p><i>Ya sea por su uso o por lo que se imagina, o piensa:</i></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>6. ¿Te sientes orgulloso (a) de ser de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?</li> <li>7. ¿Cómo son de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?</li> <li>8. ¿Te gusta ser de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?</li> <li>9. ¿Te consideras nativo Ese Eja de Infierno? ¿Por qué?</li> <li>10. ¿Qué cosas los diferencia de las demás comunidades nativas de la región Madre de Dios?</li> <li>11. ¿Qué cosas caracterizan y son importantes para considerarte uno de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?</li> <li>12. ¿Eres feliz de ser un nativo Ese Eja de la comunidad nativa de Infierno?</li> <li>13. ¿Te sientes ligado a la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?</li> <li>14. ¿Te sientes comprometido con la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?</li> <li>15. ¿Te sientes bien con las tradiciones culturales aprendidas? y ¿Los pones en práctica?</li> <li>16. ¿Eres consciente de tus raíces como nativo Ese Eja de la comunidad nativa de Infierno y de lo que esto significa para ti?</li> </ol> <p><i>Ahora pensando en la comunidad nativa Ese Eja de Infierno:</i></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>17. ¿Asistes a organizaciones y participas de actividades en donde se promueven las tradiciones culturales de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno y de otras comunidades nativas?</li> <li>18. ¿Qué cosas haces para sentirte nativo Ese Eja dentro y/o fuera de la comunidad nativa de Infierno?</li> <li>19. ¿Cómo es la capacidad organizativa, política, económica y cultural de la comunidad nativa Es Eje de Infierno?</li> <li>20. ¿Cuál es y cómo opera el sistema de regulación de conducta en la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?</li> <li>21. ¿cómo es la participación del varón y la mujer en las actividades de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?</li> <li>22. ¿Qué valor se atribuye a la tierra y al territorio como parte de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?</li> <li>23. ¿Qué valor atribuye a sus saberes tradicionales como parte de su cultura y que función que cumple?</li> <li>24. ¿Cuál es la relación entre el poder económico y el poder político en la estructura interna de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?</li> <li>25. ¿Cómo está organizado la estructura de poder, la autoridad el liderazgo, a nivel familiar, comunal e institucional?</li> <li>26. ¿Cómo se relaciona con las autoridades simbólicas tradicionales?</li> <li>27. ¿Qué opinas de las personas de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?</li> </ol>

28. ¿Crees que a veces no puedes hacer cosas por ser de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?
29. ¿Actualmente como es la convivencia con las personas de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?
30. ¿Qué te gusta y que no te gusta hacer en la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?
31. ¿Cómo te sientes, te gusta la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?
32. ¿Cómo es tu relación con las personas fuera de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?

### **III. REPRESENTACIONES SOCIALES DE LA COMUNIDAD NATIVA ESE EJA DE INFIERNO SOBRE SU IDENTIDAD ÉTNICA, EN LA DIMENSIÓN CULTURAL.**

#### ***Ahora pensando un poquito en la cultura:***

33. ¿Cuánto tiempo vives en la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?
34. ¿Consumes comida tradicional de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?
35. ¿Estas convencido de tu descendencia de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?
36. ¿Te sientes unido a la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?
37. ¿Conoces la historia de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?
38. ¿Cómo es la música de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?
39. ¿Practicar las tradiciones culturales fuera de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?
40. ¿Hablas o conoces la lengua de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?
41. ¿Utilizas el traje o vestimenta tradicional de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?
42. ¿Te gusta hablar la lengua de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?

#### ***Hoy en día:***

43. ¿Qué haces por mantener el conocimiento de los antiguos y/o ancestros?
44. ¿Que presenta o significa para ti ser parte de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?
45. ¿Qué piensas de las creencias en la actualidad de la comunidad Ese Eja de Infierno?
46. ¿Cómo enseñas las costumbres, tradiciones culturales a tus hijos?
47. ¿Qué cosa te agradan por ser un nativo Ese Eja de la comunidad nativa de Infierno?
48. ¿Qué significa ser nativo Ese Eja de la comunidad nativa de Infierno?
49. ¿Usas hierbas medicinales (medicina tradicional) como remedio? Y ¿Cuáles son?
50. ¿Cómo te ves y percibes siendo nativo Ese Eja de la comunidad nativa de Infierno?
51. ¿Qué opinas de las otras comunidades nativas de la región?
52. ¿Cómo crees que ven las otras comunidades nativas a la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?
53. ¿Qué diferencia crees que existe entre la comunidad nativa Ese Eja de Infierno con las demás comunidades nativas?
54. ¿En que se parecen las comunidades nativas de la región con la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?
55. ¿En la actualidad crees que hubo cambios respecto a las tradiciones culturales en la comunidad nativa Es Eja de Infierno?
56. ¿Cuál es la percepción como nativo Ese Eja, de la relación entre ser humano, naturaleza y cultura?
57. ¿Cómo se expresa la comunidad nativa Ese Eja de Infierno a través de sus leyendas, música, festivales? Es decir ¿Cuáles son las manifestaciones más representativas de la comunidad nativa Ese Eja de Infierno?

#### ***Ahora bien, para terminar:***

58. ¿Con que palabras y/o símbolo asocia el término comunidad indígena Ese Eja de Infierno?

#### ***Finalmente:***

59. ¿Cómo proviene el nombre a la comunidad nativa de Infierno?

***¡Muchas Gracias!***

**Fuente:** Elaboración propia, 2016

## ANEXO N° 3

**PROPUESTA DE ELABORACIÓN DE CÓDIGOS, SUS DEFINICIONES Y  
NORMAS ASOCIADAS AL TEMA DE INVESTIGACIÓN**

<b>P.1</b>	<b>PREGUNTAS O INTERROGANTES PROPUESTAS EN LA GUÍA DE PREGUNTAS: ENTREVISTA EN PROFUNDIDAD</b>	<b>ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN</b>
<b>Caso. 1</b>		
<b>Caso.2</b>		
<b>Caso.3</b>		
<b>Caso.4</b>		
<b>Caso.5</b>		
<b>Caso.6</b>		
<b>Caso.7</b>		
<b>Caso.8</b>		
<b>Caso.9</b>		
<b>Caso.10</b>		
<b>Caso.11</b>		
<b>Caso.12</b>		

**Fuente:** Elaboración propia, 2017





ANEXO N° 5

NATIVO ESE EJA DE LA COMUNIDAD NATIVA DE INFIERNO: SR. MANUEL  
VEJAVISO “MAÑUCO”



**Fuente:** Elaboración propia, 2017