

# Geografía y Religión en la Amazonía

# **NATURALEZA SAGRADA**

# **Y ESPACIOS DE LA FE**



**Zaniel I. Novoa Goicochea**  
2025



Geografía y Religión en la Amazonía  
**Naturaleza sagrada y espacios de la fe**

Zaniel I. Novoa Goicochea  
2025



Geografía y Religión en la Amazonía  
- **Naturaleza sagrada y espacios de la fe** -

© **Sociedad Geográfica de Lima**

Sociedad Geográfica de Lima  
Jr. Puno 450, Lima; Casilla 100-1176, Lima-Perú  
Tel. +51 908 835 543  
publicaciones@socgeolima.org.pe  
www.socgeolima.org.pe

© **Pontificia Universidad Católica del Perú**

Centro de Investigación en Geografía Aplicada (CIGA-PUCP)  
Av. Universitaria N° 1801, Lima 32, Perú  
Tel. 626-2000  
www.pucp.edu.pe

**Editado por:** Sociedad Geográfica de Lima

**Coedición:** Pontificia Universidad Católica del Perú, Centro de Investigación en Geografía Aplicada (CIGA-PUCP)

**Editor:** Zaniel I. Novoa Goicochea

**Autor:** Zaniel I. Novoa Goicochea

**Elaboración digital de la cartografía y coremas:** Javier Ramirez More

**Revisión:** Márlove Bautista Arenas

**Diseño y diagramación:** Melissa Malquichagua Morales

**Primera edición:** Abril de 2026

**Libro digital disponible en:**

<https://socgeolima.org.pe/categoria/libros-especializados/>

**ISBN:** 978-612-4344-33-6

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2026-03941

## PRESENTACIÓN

Publicar un libro siempre es motivo de celebración, detrás de ello hay mucho esfuerzo del autor, especialmente si el tema desarrollado, Geografía y Religión, no es frecuentemente abordado desde la geografía y si el escenario donde se enmarca, la Amazonía, es tan extenso como variado en lo cultural, espiritual y ambiental. Por ello me complace mucho, como presidenta institucional presentar esta obra “Geografía y Religión en la Amazonía. Naturaleza sagrada y espacios de la fe” que ha sido escrita en un año en el que la Amazonía ha estado muy presente en nuestra institución, al celebrar en Iquitos el Congreso Nacional de Geografía y el de Geografía de las Américas, que homenajeó al padre Joaquín García Sánchez OSA, miembro de nuestra institución muy querido y respetado por su profundo compromiso como académico, humanista y religioso con esa vasta y megadiversa región, a quien, el autor dedica el libro.

La obra es el fruto de un trabajo de años investigando sobre este tema no sólo en gabinete sino en campo y constituye una ampliación del artículo “Espacio y Fe en la Amazonía – sociedades religiosas y modelos de organización espacial”, que publicara en 2024 en la revista Espacio y Desarrollo el autor, Dr. Zaniel Novoa, ing. Geógrafo de formación, docente de la Pontificia Universidad Católica del Perú y presidente emérito de la Sociedad Geográfica de Lima. En aquel artículo investigó y aplicó la metodología que propuso en tres casos de iglesias presentes en la Amazonía peruana: la colonia católica austroalemana de Pozuzo, la colonia menonita de Masisea y la comunidad israelita de Arca Pachahuara, todas situadas en la Amazonía central y meridional del Perú.

El libro que se publica utiliza la misma metodología que describe y ratifica el autor, en la que emplea diversas técnicas cualicuantitativas, incluye el uso de variadas fuentes de información como imágenes satelitales, cartografía, fotografías y representaciones coremáticas e incorpora al análisis territorial, conceptos de prácticas espaciales relacionadas con las creencias, la cosmovisión y que terminan expresando en los territorios, formas y patrones de organización espacial. Sin embargo,

el libro respecto al artículo supone una aplicación de la metodología a nuevos casos situados en otros escenarios amazónicos como el poblado sanatorio de San Pablo en Loreto, o los espacios simbólicos y sagrados de las poblaciones originarias. Incluso trabaja nuevas líneas, como el caso de la hagiotoponimia, en el departamento de Madre de Dios.

Asimismo, el libro nos presenta en un tiempo concreto, el actual, la diversidad de expresiones religiosas que comparten el territorio amazónico desde la espiritualidad de las poblaciones originarias, las religiones y sincretismos que se fueron desarrollando entre el catolicismo y la espiritualidad de sus pueblos originarios hasta el abanico e incluso la proliferación de creencias y confesiones que han incursionado en las últimas décadas (evangelistas, israelitas, menonitas) entre otras. También deja un capítulo dedicado al papel de la religión católica en relación con el compromiso ambiental y la sostenibilidad a partir de la promulgación en 2015 de la encíclica “Laudato si” por el Papa Francisco, y que supuso como expresa el autor “el relanzamiento de la cuestión ambiental en el ámbito católico y ha catalizado un renovado interés por la contribución de las religiones en el ágora interdisciplinar de la sostenibilidad”

Otro hecho que aporta al libro mayor complejidad de la que ya tiene, ensayar temáticas poco desarrolladas desde la geografía, es la necesidad recoger aportes de otras disciplinas, para integrarlos en esta búsqueda e interpretación de como conviven espacio, religión y las sociedades en la realidad territorial.

La lectura de la obra nos permite reflexionar la influencia mutua entre territorio y fe. Las huellas que las prácticas, creencias y las religiones dejan en los territorios como resultado de los vínculos y las interacciones que promueven aquellas, entre los habitantes y el propio medio. De la misma forma, la evolución del territorio evidencia la forma en la que ha sido tratado o considerado, según las diferentes creencias y formas de fe que se han desarrollado a lo largo del tiempo.

Sin presencia en muchos planes de estudio de la carrera de geografía, incorporar la variable de la religión en el análisis territorial mejora la comprensión de los territorios. En otros medios, la Geografía de la Religión se ha ido consolidando como un campo académico que analiza la relación entre prácticas espirituales y el espacio geográfico, con una lectura humanista cultural que se expresa muy bien desde su simbolismo en el paisaje. Esta disciplina, influenciada por el “giro cultural”, examina

cómo el ser humano atribuye sentido a la tierra, abarcando dimensiones sociales, teológicas e interdisciplinarias aplicables al estudio de la Amazonía peruana. Este libro propone una línea de investigación en este sentido.

*María del Carmen Carrasco Coello*

**Presidenta de la Sociedad Geográfica de Lima**

**Prof. Asociada Universidad Nacional Mayor de San Marcos**



## PRÓLOGO

Realizar un libro sobre Geografía y Religión, en un país tan diverso y variado como el Perú, sin lugar a dudas es todo un reto. Más aún cuando entramos en el estudio de las religiones de los pueblos antiguos que habitaron nuestro territorio y entre ellos los de la Amazonía. A eso sumémosle el arribo de otras confesiones religiosas y el desarrollo progresivo de nuevos grupos que van “creando” sus religiones al ritmo de los tiempos actuales con una serie de variantes en donde mezclan elementos de prácticas locales con los de religiones antiguas que tienen varios miles de años de existencia y presencia planetaria. Todo un mosaico que al mismo tiempo nos habla de un Espacio y un Paisaje que forman una geografía particular: una geografía de las religiones o de la religión, donde tratamos de descubrir y entender el diálogo entre experiencias de fe y el espacio que ocupan.

El autor, Dr. Zaniel Novoa, ingeniero geógrafo, en un recorrido que va de lo general a lo particular, nos posiciona en la segunda parte de esta publicación en lo complejo y al mismo tiempo atrayente que es el espacio amazónico como lugar de estudio para la interacción de dos conceptos como el de la geografía y el de la religión, las relaciones que se establecen desde un territorio único en nuestro planeta, el del bioma amazónico en la parte que le corresponde al Perú. Luego de una breve descripción del proceso de ocupación y organización del espacio amazónico, con su sorprendente diversidad cultural y biológica, el autor se explaya en lo que denomina sacralización y evangelización del territorio amazónico. Es interesante leer cómo define lo que considera un territorio sagrado: “La definición de sacralidad para un territorio puede deberse a actos espontáneos o planeados, pero siempre ha de tener como fundamento elementos del imaginario colectivo que se materializan en una disposición particular del espacio, en la selección de elementos físicos que distinguen el territorio y la organización de ese espacio, de modo que pueda guardar el mensaje de representación de lo sagrado en plazos que pueden trasponer los límites temporales de una generación”. De esta manera, la geografía del espacio sagrado se diferencia de la geografía del espacio cotidiano, aunque siempre existe y existirá un vínculo entre ambos.

Sin duda, resulta muy interesante constatar la diferencia que aparece en la relación entre los seres humanos y la naturaleza, así como la apropiación del espacio cuando el autor coloca los casos de los pueblos originarios amazónicos y de aquellos que llegaron de fuera como los migrantes católicos austro-alemanes, los menonitas o los israelitas del Nuevo Pacto. Igualmente, el uso del espacio y la concepción desarrollada sobre él a partir de la creación de un leproso (función específica de un territorio con una finalidad de servicio motivada religiosamente) o de los hagiopónimos en el caso de Madre de Dios. Son aportes al conocimiento geográfico vinculados a la dimensión de lo religioso o de la apropiación del territorio desde la perspectiva de la sacralización del espacio o “territorio sagrado” en palabras del autor de la obra. Diferentes perspectivas, diferentes enfoques, diferentes lecturas.

La temática del libro nos ofrece un “nuevo sabor” geográfico. Un área de investigación y aplicación práctica que necesita seguir siendo trabajada, con un contenido potencial muy enriquecedor, que puede abrirnos a mayores perspectivas de comprensión respecto a los antiguos y actuales habitantes de nuestra Amazonía. Comprendernos y aceptarnos desde nuestras diferencias, que al mismo tiempo nos unen en un espacio común como es el del territorio y nuestra geografía peruana, siempre sorprendentes, espacios y paisajes “vivos y vividos” como lo afirma frecuentemente la Dra. Nicole Bernex.

La lectura de esta obra, desde las introducciones generales bastante precisas, nos sumerge en la compleja y seductora relación que la geografía, en cuanto espacio, paisaje y territorio, establece con la religión. En cuanto esta se manifiesta y expresa no solo en las creencias sino también en la variada apropiación del mismo espacio, territorio y paisaje, y la manera cómo los seres humanos la manifestamos. Personalmente creo que el territorio, el espacio y el paisaje, a la manera de los pueblos originarios, deberíamos vivirlos como la piel de nuestra piel... quizá así hubiésemos podido evitar los excesos y abusos que los han puesto en peligro por una apropiación indebida. Afortunadamente estamos reaccionando y espero que podamos tener el tiempo para retomar el camino “de la piel de nuestra piel” que expresa aquello en que creemos y cómo lo creemos.

*Dr. Fernando Roca Alcázar SJ*

**Sociedad Geográfica de Lima – Pontificia Universidad Católica del Perú**

## PRÓLOGO

Estamos ante un gran aporte, una investigación que ha requerido de varios años de pesquisas de fuentes primarias y monográficas, y sobre todo un esforzado trabajo de campo. La originalidad de este libro es inocultable: analiza el vínculo entre las confesiones religiosas y la diversidad de creencias en relación con el espacio amazónico, perspectiva que puede ser empleada con solvencia intelectual por un geógrafo con formación humanística. Nos referimos a Zaniel Novoa Goicochea, profesor principal de su especialidad en la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

El autor es un académico ampliamente familiarizado con la interdisciplinariedad. Parte de la ingeniería geográfica para estudiar las complejidades del medio ambiente peruano, posición que lo ha llevado a manejar e integrar varias vertientes de las ciencias naturales y sociales. A lo largo de su trayectoria como docente universitario ha publicado una diversidad de artículos en los que demuestra la aplicación de diferentes especialidades. Su erudición y su experiencia profesional, lo han convertido en consultor internacional, en miembro de la Academia Nacional de Ciencias y en presidente emérito de la Sociedad Geográfica de Lima.

El libro del profesor Novoa nos recuerda cómo en el origen de las civilizaciones encontramos desplazamientos hacia “espacios prometidos” por la trascendencia. Valgan los ejemplos de la “tierra de leche y miel” de los hebreos, propio del libro del Éxodo; y varios siglos después a “Sefarad” (la península ibérica) o el finis terrae, que acogió a los judíos tras las diásporas. En esta misma línea, en el Nuevo Mundo, específicamente en Mesoamérica, los cronistas realzan el origen de los mexicas en una peregrinación hacia la meseta del Anáhuac y el lago Texcoco, donde se manifestó la voluntad de sus deidades para asentarse y levantar la sagrada urbe de Tenochtitlán. Igualmente, debemos mencionar al Cuzco, o “Acamama”, como el “lugar hierofánico” de los incas, cuya procedencia hegemónico-cultural, de sus inicios, se remonta a los pueblos lacustres del Collao.

Hablar de la dinámica de “la geografía y la religión” nos obliga a citar el proceso de la Reconquista española, enfrentamiento que los cristianos de la península ibérica libraron contra los invasores musulmanes durante casi ocho siglos, y en el que empeñaron heroicos esfuerzos en la defensa de la cristiandad. Como consecuencia de tal cruzada, España se convirtió en “tierra de santificación”, la cual los conquistadores del siglo XVI procuraron extender sobre el mundo americano.

El trabajo que me honra prologar nos permite evocar también otros “espacios simbólicos”, concebidos por el mundo protestante. Tal es el caso de los puritanos en la Nueva Inglaterra, quienes, inspirados en la predestinación calvinista y en la alegoría de la “roca de la salvación”, se establecieron en Massachusetts para practicar libremente su fe. Con similar propósito, al sur de las colonias puritanas, los cuáqueros —de origen anabaptista como los menonitas—, acaudillados por William Penn, se afincaron en Filadelfia para profesar el “amor fraterno”, el pacifismo, la santidad en el trabajo y la tolerancia con otras denominaciones cristianas.

Con el correcto y oportuno manejo de los teóricos de la religión, el autor ofrece tres elementos principales para su análisis. El primero aborda la tierra sagrada de los nativos amazónicos y su cosmovisión, además de sus modelos de ocupación territorial. Le sigue el papel de la evangelización católica, que podemos relacionar con las proezas de las principales órdenes en la selva: jesuitas y agustinos en la parte septentrional, franciscanos en el centro, y dominicos en el meridión. De otro lado, la percepción de la Amazonía como “tierra prometida” por parte de otras confesiones: israelitas, evangélicos y menonitas.

Zaniel Novoa nos demuestra que las creencias religiosas constituyen una “fuerza poderosa” y el núcleo de toda cultura. No se ha restringido únicamente a contribuir con el conocimiento de la geografía humana en su vínculo espacio-religión; ha logrado avanzar más allá de sus propósitos, pues ha abierto una puerta que permite explorar un aspecto nuevo de nuestro país, mérito que lo convierte en un eminente peruanista.

*Rafael Sánchez-Concha Barrios*  
**Pontificia Universidad Católica del Perú**

## **DEDICATORIA**

Este libro está dedicado al misionero Joaquín García Sánchez, OSA.

Al sacerdote misionero, por su mensaje evangélico y compromiso con la cultura indígena.

Al defensor de los pueblos amazónicos.

Al académico e investigador, fundador del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA), de la Biblioteca Amazónica, de la revista Kanatari y de la colección Monumenta Amazónica.

Al geógrafo innato, preocupado por la Amazonía y su gente.

Al Caballero del Amazonas

Al amigo sincero de la palabra y del abrazo compañero.

A todos los que hacen bien con la fe y la razón.



## AGRADECIMIENTOS

Agradecimiento póstumo a los sacerdotes Manuel Marzal y Jeff Kleiber, con quienes, en la Pontificia Universidad Católica, compartí mis inquietudes iniciales sobre el tema.

Al contralmirante Eduardo Reátegui, ilustre representante de la Amazonía peruana y miembro de la Sociedad Geográfica de Lima, por su buena disposición para dialogar e intercambiar ideas y reflexiones en torno a la fe..

A mis colegas, en el CIGA-PUCP, Nicole Bernex y Miriam Nagata por sus valiosos y oportunos comentarios, y por estar siempre atentos a los avances del estudio. A Javier Ramirez More, por su apoyo en la elaboración de los coremas y esquemas del estudio.

Al doctor Fernando Roca Alcázar, SJ, y al doctor Rafael Sánchez-Concha, por su buena disposición para elaborar los prólogos del libro.

A los hermanos nativos, Matsigenkas, Ashaninkas, Piros, Amarakaeris, Ese-Eja, Shipibos-Konibos, Awajun, Kukamas Quichuas por su hospitalaria convivencia y compartir sus cosmovisiones y creencias.

A los hermanos descendientes de los migrantes austroalemanes residentes en el Pozuzo, a los hermanos israelitas de las colonias Pacahuara y Caballococha, y de la colonia menonita de Masisea por su buena disposición para compartir información sobre sus creencias y principios doctrinales.

A los autores de los libros y artículos del amplio campo cubierto en el estudio, y cuyo variado y rico contenido de saberes organizados, permitió renovar nuestra información, mejorar nuestra comprensión y aproximación a los planteamientos teóricos y metodológicos, y tener un mejor abordaje de la religiosidad nativa y de las prácticas de las sociedades religiosas.



## ÍNDICE - CONTENIDO

PRESENTACIÓN .....	5
PRÓLOGO .....	9
PRÓLOGO .....	11
DEDICATORIA .....	13
AGRADECIMIENTOS .....	15
INTRODUCCIÓN.....	25
I. GEOGRAFÍA Y RELIGIÓN .....	29
I.1 Antecedentes.....	30
I.2 Religión y sociedades.....	31
I.3 Religión y ciencia.....	34
II. ESPACIO Y RELIGIÓN.....	37
II.1 La Territorialización de las prácticas religiosas .....	38
II.2 La Religión y la construcción del espacio.....	40
II.3 La Religión y el entorno.....	42
III. APROXIMACIÓN A UNA TEORÍA DE LA ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO.....	47
III.1 La organización del espacio .....	48
III.2 Aproximando una teoría de organización espacial .....	50
III.3 Elementos básicos de la teoría de la organización espacial.....	52
III.4 La descripción geográfica y la identificación de las estructuras espaciales.....	53
IV. LA RELIGIÓN EN EL PERÚ.....	55
IV.1 Del predominio católico al pluralismo religioso .....	56
IV.2 La pluralidad religiosa .....	59
IV.3 Distribución territorial de las preferencias religiosas .....	60

V. EL PROCESO DE OCUPACIÓN Y ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO AMAZÓNICO .....	63
V.1 Diversidad biológica y cultural .....	64
V.2 Los modelos de ocupación territorial .....	66
VI. LA SACRALIZACIÓN Y EVANGELIZACIÓN DEL TERRITORIO AMAZÓNICO.....	69
VI.1 Antecedentes .....	71
VI.2 Cosmovisión y espiritualidad en las comunidades indígenas amazónicas .....	74
VI.2.1 La naturaleza en la cosmovisión amazónica - geomitología .....	82
VI.2.2 La espiritualidad indígena amazónica .....	85
VI.2.3 Mitos y creencias .....	87
VI.3 Geografía Sagrada .....	88
VI.3.1 Los Espacios simbólicos de los pueblos amazónicos .....	90
VI.4 La organización del espacio comunal .....	94
VI.4.1 El territorio: hábitat natural - armonía y equilibrio .....	96
VI.4.2 La organización del espacio comunal.....	98
VII. PRÁCTICAS RELIGIOSAS Y MODELOS DE ORGANIZACIÓN ESPACIAL .....	105
VII.1 La colonia católica austro-alemana de Pozuzo .....	106
VII.1.1 Antecedentes .....	106
VII.1.2 Características históricas y doctrinales.....	109
VII.1.3 Distribución territorial .....	110
VII.1.4 Modalidad de organización del espacio.....	110
VII.2 La comunidad religiosa israelita de Arca Pacahuara: pueblo de migrantes andinos .....	119
VII.2.1 Antecedentes .....	120
VII.2.2 Características históricas y doctrinales.....	121
VII.2.3 Distribución territorial .....	122
VII.2.4 Modalidad de organización del espacio.....	123

VII.3	La colonia menonita de Masisea .....	130
VII.3.1	Antecedentes .....	131
VII.3.2	Características históricas y doctrinales .....	132
VII.3.3	Distribución territorial.....	133
VII.3.4	Modalidad de organización del espacio .....	134
VII.4	El poblado sanatorio de San Pablo en Loreto .....	140
VII.4.1	La Fe en la curación.....	142
VII.4.2	Antecedentes .....	143
VII.4.3	El espacio sanatorio y el espacio construido por la Fe .....	144
VII.4.4	El modelo urbano .....	147
VII.5	El hagiotopónimo del departamento de Madre de Dios .....	148
VII.5.1	Antecedentes .....	149
VII.5.2	Religión y la organización administrativa del territorio .....	150
VII.5.3	El Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado .....	151
VIII.	LA ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO Y LA SOSTENIBILIDAD CON ENFOQUE ÉTICO RELIGIOSO .....	155
VIII.1	<i>Laudato Si'</i> : Ecología Integral en la Amazonía .....	157
VIII.1.1	Querida Amazonía, la exhortación del Papa para una Iglesia con rostro amazónico.....	158
VIII.2	El carácter sagrado de la naturaleza: el diálogo interreligioso y el intercambio cultural en la Amazonía ....	163
VIII.2.1	Espacios sagrados ecuménicos e interreligiosos.....	164
IX.	CONCLUSIONES .....	171
	REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	179

## ÍNDICE DE CUADROS

<b>Cuadro 1.</b> La religión y el pensamiento ambiental.....	44
<b>Cuadro 2.</b> PERÚ: Población censada de 12 y más años de edad, según tipo de religión que profesa, año 2007 y 2017 .....	60
<b>Cuadro 3.</b> PERÚ: Población censada de 12 y más años de edad, según tipo de religión que profesa, según Departamento, año 2017.....	61
<b>Cuadro 4.</b> Los mundos según la cosmovisión de los pueblos amazónicos .....	76
<b>Cuadro 5.</b> Los componentes del modelo de organización espacial .....	102

## ÍNDICE DE RECUADROS

<b>Recuadro 1.</b> Historia de la evangelización .....	73
<b>Recuadro 2.</b> Cosmovisión del pueblo Matsigenka .....	80
<b>Recuadro 3.</b> Cosmovisión del pueblo Shipibo-Konibo .....	81
<b>Recuadro 4.</b> Los espíritus del agua y del monte .....	88
<b>Recuadro 5.</b> El sitio “Rostro Harakbut”: .....	92
<b>Recuadro 6.</b> Espacios simbólicos y realidades geográficas.....	93
<b>Recuadro 7.</b> Convenio 169 – OIT .....	97
<b>Recuadro 8.</b> Modelo espacial lineal - ribereño .....	99
<b>Recuadro 9.</b> <i>Laudato si'</i> : Ecología Integral.....	157
<b>Recuadro 10.</b> Centro de Espiritualidad Tunaans.....	166
<b>Recuadro 11.</b> Río Amazonas.....	167
<b>Recuadro 12.</b> Árbol de Lupuna.....	167

## ÍNDICE DE FIGURAS

<b>Figura 1.</b> La organización del espacio.....	49
<b>Figura 2.</b> Primera Catedral del Vicariato Apostólico San José del Amazonas – Iquitos .....	58
<b>Figura 3.</b> Mapa de etnias de la Amazonía del Perú .....	65
<b>Figura 4.</b> Plano del curso de los rios Huallaga y Ucayali .....	72
<b>Figura 5.</b> Cosmovisión amazónica – Cosmovisión del pueblo Kukama Kukamiria.....	79
<b>Figura 6.</b> Cosmovisión indígena: interacciones sociedad – naturaleza .....	83
<b>Figura 7.</b> Divinidades, humanos y cosmos .....	91
<b>Figura 8.</b> Comunidad nativa Camisea .....	100
<b>Figura 9.</b> Comunidad nativa Callería .....	101
<b>Figura 10.</b> Mapa de Pozuzo, 1874.....	113
<b>Figura 11.</b> Estructura agraria – colonia Pozuzo.....	116
<b>Figura 12.</b> Colonia Pozuzo – Modelo de Organización Lineal Binuclear Extendido.....	118
<b>Figura 13.</b> Estructura agraria Arca Pacahuara .....	128
<b>Figura 14.</b> Modelo de organización espacial agrocomunal en Arca Pacahuara.....	129
<b>Figura 15.</b> Estructura agraria de colonia menonita Masisea .....	138
<b>Figura 16.</b> Modelo Menonita de organización espacial “semiagrupado”-aislado .....	140
<b>Figura 17.</b> Modelo lineal ribereño - fragmentado.....	148
<b>Figura 18.</b> Departamento de Madre de Dios. ....	150
<b>Figura 19.</b> Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado.....	153
<b>Figura 21.</b> Esquema síntesis de modelos socio-religiosos de organización espacial.....	176

## CRÉDITOS FOTOGRÁFICOS

<b>Foto portada:</b> Jhon Dzurka - Guiding Perú, archivo catedral de Iquitos	
<b>Foto Introducción:</b> Zaniel Novoa G, 2013.....	25
<b>Foto Capítulo I:</b> Rafael Sanzio. <i>La Disputa del Sacramento</i> [Fresco]. Museos Vaticanos.....	29
<b>Foto Capítulo II:</b> Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado .....	37
<b>Foto Capítulo III:</b> SPDA Actualidad ambiental .....	47
<b>Foto Capítulo IV:</b> Centro Evangélico de Misiología Andino Amazónica .....	55
<b>Foto Capítulo V:</b> Primer homenaje a Colón, pintura de José Garnelo y Alda (1982). Museo Naval de Madrid, España.....	63
<b>Foto Capítulo VI:</b> Un sacerdote europeo durante una misión evangelizadora en Brasil. Acuarela de Juan Mauricio Rugendas, 1821.....	69
<b>Foto Capítulo VII:</b> Collage de fotos tomado de DelAmazonas.com .....	105
<b>Foto Capítulo VIII:</b> "El gran viaje cultural", del artista amazónico Brus Rubio .....	155
<b>Foto 1.</b> CAAAP, 2017 .....	67
<b>Foto 2.</b> El Comercio .....	67
<b>Foto 3.</b> AntiguasFotos .....	68
<b>Foto 4.</b> AntiguasFotos.....	68
<b>Foto 5.</b> Moreno G. ....	71
<b>Foto 6.</b> El Comercio .....	80
<b>Foto 7.</b> MinCul.....	81
<b>Foto 8.</b> Servindi.....	84
<b>Foto 9.</b> Machupicchu viagen .....	88
<b>Foto 10.</b> Machupicchu viagen .....	88
<b>Foto 11.</b> ECA.....	92
<b>Foto 12.</b> Novoa, Z.....	93
<b>Foto 13.</b> Novoa, Z.....	93
<b>Foto 14.</b> Novoa, Z.....	93

<b>Foto 15.</b> Novoa, Z .....	94
<b>Foto 16.</b> REPAM .....	95
<b>Foto 17.</b> Novoa, Z .....	95
<b>Foto 18.</b> Muni Megantoni .....	99
<b>Foto 19.</b> Novoa, Z .....	100
<b>Foto 20.</b> Novoa, Z .....	100
<b>Foto 21.</b> Novoa, Z .....	101
<b>Foto 22.</b> El Peruano .....	102
<b>Foto 23.</b> Museo Shafferer .....	108
<b>Foto 24.</b> Museo Shafferer .....	111
<b>Foto 25.</b> Museo Shafferer .....	111
<b>Foto 26.</b> Novoa, Z .....	114
<b>Foto 27.</b> Novoa, Z .....	114
<b>Foto 28.</b> Novoa, Z .....	117
<b>Foto 29.</b> Novoa, Z .....	117
<b>Foto 30.</b> Novoa, Z .....	117
<b>Foto 31.</b> Novoa, Z .....	117
<b>Foto 32.</b> Novoa, Z .....	119
<b>Foto 33.</b> Castillo, M .....	124
<b>Foto 34.</b> Novoa, Z .....	126
<b>Foto 35.</b> Novoa, Z .....	126
<b>Foto 36.</b> Novoa, Z .....	126
<b>Foto 37.</b> Novoa, Z .....	126
<b>Foto 38.</b> Novoa, Z .....	127
<b>Foto 39.</b> Novoa, Z .....	127
<b>Foto 40.</b> El Comercio .....	131
<b>Foto 41.</b> El Comercio .....	136
<b>Foto 42.</b> Sierra, Y. ....	137
<b>Foto 43.</b> Castañeda .....	139
<b>Foto 44.</b> Viadores latinoamericanos .....	141
<b>Foto 45.</b> Novoa, Z .....	144
<b>Foto 46.</b> El Comercio .....	145
<b>Foto 47.</b> El Comercio .....	146
<b>Foto 48.</b> El Comercio .....	146

<b>Foto 49.</b> Novoa, Z .....	147
<b>Foto 50.</b> Radio Madre de Dios .....	152
<b>Foto 51.</b> Vida Nueva .....	158
<b>Foto 52.</b> REPAM 2023 .....	166
<b>Foto 53.</b> Novoa, Z .....	167
<b>Foto 54.</b> Novoa, Z .....	167
<b>Foto 55.</b> REPAM 2023 .....	169

## INTRODUCCIÓN



Al hombre no podemos verlo reducido a su aspecto técnico de *homo faber*, ni a su aspecto racional de *homo sapiens*. Tenemos que ver en él también el mito, el amor, el canto, la danza, la muerte... No deben subestimarse los aspectos afectivos, espirituales, religiosos y de creencias.

El hombre es religioso por naturaleza, es *homo religiosus* como es *homo sapiens* y *homo faber*: “El deseo de Dios —afirma el Catecismo— está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios”. La imagen del Creador está impresa en su ser y él siente la necesidad de encontrar una luz para dar respuesta a las preguntas que atañen al sentido profundo de la realidad; respuesta que no puede encontrar en sí mismo, en el progreso, en la ciencia empírica. El *homo religiosus* no emerge solo del mundo antiguo, sino que atraviesa toda la historia de la humanidad (Benedicto XVI, 2011:1)

El hombre como super-viviente, dice Morin, “ha creado nuevas esferas de vida: la vida del espíritu, la vida de los mitos, la vida de las ideas, la vida de la consciencia... Por una parte, depende por completo de la naturaleza biológica, física y cósmica. Por la otra, depende totalmente de la cultura, es decir del universo de la palabra, del mito, de la idea de la razón, de la consciencia”. De este modo, a partir y más allá de sus identidades que lo arraigan en la Tierra y le inscriben en el cosmos, el hombre produce sus identidades propiamente humanas que son la familiar, la étnica, la cultural, la religiosa, la social y la nacional (Morin & Kern, 2005: 63-64).

El hombre, desde el inicio de su existencia, en una búsqueda constante de respuestas a sus necesidades espirituales, se vincula a creencias y religiones; así, las instituciones religiosas adquieren poder y van a tener un papel importante en la construcción y organización de espacios, con grandes manifestaciones en el paisaje.

Las prácticas sociales de los grupos humanos, entre ellas las religiosas, construyen el espacio desde los primeros poblados organizados, a través de sus sitios simbólicos, templos, monumentos, imágenes, los cuales dan cuenta de los procesos que los han originado, cuyos íconos generan paisajes específicos en los diferentes lugares de la Tierra.

La Religión y la Geografía pueden considerarse como saberes humanos distintos. Sin embargo, tienen muchas relaciones, los espacios de acción de ambas son sociales, culturales, políticos, económicos, etc. Se observa así que estas dos formas de conocimiento actúan en las diversas dimensiones que rodean la vida de los seres humanos.

Por nuestra parte, orientamos los esfuerzos a aproximarnos a explorar la sacralidad de la naturaleza y lo que llamamos el análisis espacial de la dimensión religiosa. En el trabajo reflexionamos sobre esta temática que resulta de interés relevante para la Geografía, por lo que adquiere, en la actualidad, un valor especial, dado que lo religioso tiene mucha presencia en la posmodernidad, al aparecer nuevos cultos que multiplican las modalidades que coexisten con las más tradicionales.

Desde hace varios años venimos observando y tomando nota sobre esta relación religión-geografía y la construcción de espacios en la Amazonía peruana, una región donde la presencia de religiones se ha visto incrementada desde fines del siglo pasado, y el material obtenido anima a elaborar un documento en el que tratamos de mostrar lo que pensamos sobre el tema. La hipótesis es que las cosmovisiones y

prácticas religiosas de los colectivos humanos que ocupan y habitan la Amazonía peruana participan en la generación de ciertos modelos de organización espacial.

Así, la relación entre geografía y religión, como dice Henkel, es viva y visible (Henkel, 2005). Conociendo que el ser humano actúa atribuyendo significados a su espacio, es posible distinguir, desde la perspectiva geográfica, o de la geografía de la religión, una búsqueda para la comprensión del fenómeno religioso, con el fin de aprehender los procesos religiosos en la dinámica espacial humana.

El estudio *Geografía y Religión en la Amazonía. Naturaleza sagrada y espacios de la fe* es un proyecto surgido de la inquietud académica que, para su culminación, ha contado con el apoyo del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Tiene como objetivo el estudio de las formas de ocupación del territorio y los modelos de organización del espacio surgidos de las cosmovisiones y prácticas religiosas en la región de la Amazonía peruana.

El estudio ha tenido como base a la vez de constituir una ampliación de la temática tratada en el artículo “Espacio y Fe en la Amazonía: sociedades religiosas y modelos de organización espacial” publicado en 2024 (Novoa, Z, 2024).

La línea de investigación aborda las prácticas religiosas y la organización del espacio en la Amazonía (ocupación del territorio, relación con la naturaleza y la organización espacial); los casos desarrollados se diferencian al considerar la religiosidad indígena y la profusión de cultos en los últimos años (católicos, evangélicos, adventistas, israelitas, menonitas, y otros) en la región. Para realizar el estudio se elaboraron y aplicaron marcos teóricos y metodologías con técnicas cualitativas, que priorizan el trabajo en el terreno, la observación, la entrevista a actores locales, el análisis de imágenes, la elaboración de cartografía temática y esquemas coremáticos; y se incorporan en el análisis geográfico los conceptos de cosmovisión, religión, estructuras y prácticas religiosas, territorio, espacio sagrado y modelos de organización espacial.

Este libro es resultado de un largo período de pausados internamientos en nuestra Amazonía, de convivencia con nuestras comunidades nativas y de conversaciones con miembros de distintas sociedades religiosas, que formaron en mí el embrión de un libro que pedía ser llevado a término, alimentado por los saberes de las muchas referencias

bibliográficas que se consignan. Es también, el resultado de un ejercicio transdisciplinario de organización del saber, en el que se intenta integrar los nodos centrales —espacio y fe— que le dan sustancia a la discusión, mostrando y comparando casos que, apoyados en una apertura bibliográfica, han permitido perfilar una base teórica y metodológica, que anime otras experiencias y casos y que ayude a avanzar en el camino elegido.

## I. GEOGRAFÍA Y RELIGIÓN



Los estudios y análisis que vinculan la geografía y la religión a través del tiempo han hecho posible que este esfuerzo intelectual sea reconocido como un campo de conocimiento en el que diversos pensadores, eruditos, religiosos, estudiosos, intelectuales, en diferentes momentos y contextos sociales, formularon y construyeron un cuerpo temático y teórico que otorga coherencia a la investigación y permite la constitución de un conocimiento válido dentro de los parámetros académicos que, actualmente, denominamos Geografía de la Religión.

Si bien es cierto que la geografía, dentro de las disciplinas sociales, tardó un poco en incorporarse al estudio del fenómeno religioso; esto no quita que han existido antecedentes significativos al respecto y que han servido como insumos muy válidos para producir los estudios que posteriormente consiguieron florecer. Desde la segunda mitad del siglo pasado, impulsado por las transformaciones que experimentaron las ciencias sociales al refrescar sus miradas, lo religioso comenzó a

ser un tópico cada vez más frecuente en las investigaciones de orden geográfico.

### I.1 Antecedentes

El paso del siglo XIX al XX, en la ciencia en general, pero principalmente en la Geografía, estuvo marcado por una fuerte tendencia geodeterminista; la cual también orientó los análisis en el campo de la Geografía sobre los estudios de la Religión. En este sentido, mostró las religiones, y sus prácticas, como resultado del entorno, o determinadas por él. Sin embargo, es en el siglo XX cuando vemos surgir la geografía de la religión como subdisciplina de la geografía humana clásica; que destacó la religión como producto de la práctica humana y resultado material (paisaje) de la cultura religiosa.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, entre los años 60 y 80, hubo un florecimiento de una fenomenología religiosa bajo el prisma humanista-cultural; se observa cómo algunos geógrafos muestran una preocupación por la naturaleza de la experiencia religiosa. En las últimas décadas, los movimientos teórico-epistemológicos que englobaron a las ciencias sociales demostraron ser influyentes en la geografía humana, en especial en la geografía cultural. Algunos intelectuales hablan de nuevos paradigmas, otros solo de tendencias, pero lo cierto es que el “Giro Cultural” se ha mostrado como alternativa efectiva a los paradigmas vigentes —a la vez que resulta atractivo e influyente en las discusiones actuales. Gil Filho sostiene que “El hombre, en su proceso de adaptación al medio, va marcando la tierra desde su pensamiento, atribuyéndole sentido a las realidades naturales y sobrenaturales. De este modo, el *homo faber sapiens* se convierte en *homo religiosus*. Por este aspecto, es necesario que una parte de la geografía humana estudie al hombre bajo la influencia de la religión, es decir, una Geografía de las Religiones” (Gil Filho, 2007: 208).

De otro lado, el camino recorrido por la geografía de la religión suele ser confundido con la ruta epistemológica de la ciencia geográfica. En muchos casos los estudios geográficos sobre religión o religiones se han guiado por las tendencias del momento; aun cuando reconocemos que el tema de la religión a veces es relegado a una posición secundaria, siempre ha estado presente en los trabajos de la geografía.

Büttner (1985) y Rosendahl (1996) señalan, en el campo de la geografía,

tres aspectos en los estudios de la religión: lo social (espacio, cultura, estructura, sistema, comportamiento, procesos de cambio); lo teológico, con la separación entre la geografía y la teología (imagen, símbolo, valor, significado, magia, rito); y lo específicamente religioso geográfico interdisciplinar, que recibe influencias de la religión y las circunstancias externas que llevan a la modificación de la religión.

En la ciencia geográfica moderna, con una concepción más humana, se ha potenciado el surgimiento de enfoques que se orientan a las variables que vinculan el fenómeno religioso con el espacio geográfico. En tal sentido, la perspectiva de nuestro trabajo propone un análisis geográfico centrado en las prácticas religiosas de los pueblos indígenas y de las diferentes iglesias presentes en la Amazonía peruana.

## **I.2 Religión y sociedades**

El hecho religioso se impone como una constante de la historia del mundo, sin excepción de épocas ni de culturas. La religión ha acompañado al ser humano a través de los siglos como signo de su racionalidad y de su espiritualidad. Históricamente, la religión ha sido el principal portador de sentido de la existencia humana frente a las ideologías políticas o científicas. Lo propio de la religión es que constituye un sistema de símbolos que imprime concepciones de la existencia muy eficaces en el sentido de solventar respuestas de orden valorativo. Son respuestas satisfactorias, que no necesitan sustentarse o legitimarse en una comprobación empírica, sino en la articulación con un sistema de pensamiento y acción mayor.

Toda religión viva y saludable tiene una marcada idiosincrasia. Su poder consiste en su mensaje especial y sorprendente y en la orientación que la revelación da a la vida. Los panoramas que abre y los misterios que propone son otro mundo en el cual vivir; y otro mundo en el cual vivir — ya esperemos pasar eternamente en él, ya no lo esperemos — es lo que entendemos por tener una religión (Santayana, 2014).

Las religiones son muchas; la razón una, afirma Santayana. La religión está integrada por ideas conscientes, esperanzas, entusiasmos y

objetos de culto. Obra por la gracia y florece por la oración. La religión es una parte de la misma experiencia, una masa de sentimientos e ideas. La religión tiene, por tanto, una función puramente humana, se convierte en una proyección externa de un estado interior o de un ideal, es una representación de lo que el hombre concibe que debe ser la existencia humana en toda su plenitud, la imagen de una vida moral ideal. “Cada doctrina representará sencillamente el nivel moral de aquellos que la inventaron o la adoptaron” (Santayana, 2014).

Los elementos objetivos como las verdades de fe, los sacramentos, Dios mismo, son considerados como elementos de la experiencia humana o fuerzas determinantes de su conducta. La fe es don de Dios, pero es también acto profundamente libre y humano. El Catecismo de la Iglesia Católica lo dice con claridad: “Sólo es posible creer por la gracia y los auxilios interiores del Espíritu Santo” (Vaticano, s. f.). Pero no es menos cierto que creer es un acto auténticamente humano. Como enfatiza el Papa Francisco “Dios dota a la totalidad de los fieles de un instinto de la fe – el *sensu fidei*- que los ayuda a discernir lo que viene realmente de Dios” (*Evangelii Gaudium*: 2013, en REPAM, 2018:10).

Cuando hablamos de fe, normalmente, nos referimos a una forma de creencia o confianza en una persona, cosa, deidad, doctrina o explicación, que se sostiene sin necesidad alguna de contar con pruebas a su favor. Es decir, tenemos fe en aquello que elegimos creer por encima de la posibilidad (o imposibilidad) de comprobar su existencia.

El principal significado del término en nuestros días está vinculado a la creencia religiosa; la palabra fe se utiliza para denominar al conjunto de creencias que componen la doctrina de una religión (la fe católica, la fe musulmana, etc.), y a ciertos documentos que sirven de respaldo, es decir, que sostienen paradójicamente nuestra fe en lo que contienen (fe de bautismo, fe de vida, etc.). Así, quienes tienen fe religiosa y antropológica-humanista pueden actuar juntos y cooperar en un proyecto común para construir alternativas sociales, políticas y económicas, que permitan a las personas vivir de manera digna y así superar a las instituciones que humillan al ser humano.

La idea de calificar tal o cual aspecto de la vida social como religioso es relativamente reciente. Hoy nos parece natural y legítimo considerar que la sociedad se articula en sectores distintos: técnico, económico, jurídico, político, religioso, artístico, etc. y tenemos la tentación de

proyectar en el pasado categorías actuales como si formaran parte de la esencia de toda sociedad. No siempre ha ocurrido así. Durante siglos, la sociedad formó un bloque en el que era difícil separar los elementos constituyentes. Esta era la Cristiandad: una comunidad de pueblos independientes que compartían ciertos ideales derivados de la fe católica; era lo que hoy llamaríamos una unidad de civilización.

Sabemos más o menos a qué nos referimos al hablar de sociedad. Para la religión, es más delicado, ya que la palabra puede entenderse en dos sentidos: o bien un conjunto de creencias, organizadas o no en dogmas, una ideología; o bien la institución eclesiástica, la Iglesia con su organización social y su jerarquía: papa, clero, etc. Los dos significados van casi siempre unidos, ya que la Iglesia se considera como garante del dogma, de las creencias y de sus implicaciones en la vida social. Reflexionar sobre las relaciones entre sociedad y religión supone, pues, que tengamos presentes estos significados y su imbricación. Una idea más precisa de religión, para involucrarla en las discusiones geográficas, nos la da Marchi, al considerarla “como el conjunto de actitudes y actos por los cuales el hombre se adhiere y conecta con lo divino” (Marchi, 2005: 47).

La persistencia y presencia efectiva de la religión en la mayoría de las esferas de las sociedades contemporáneas es una de las grandes sorpresas que se han llevado las ciencias sociales y la filosofía actuales. En efecto, las relaciones entre modernidad y religión han resultado ser mucho más complejas de lo que esperaban ciertos teóricos de la secularización, que pronosticaban el paulatino declive y la eventual desaparición de la religión en la sociedad moderna, motivada por la creciente racionalización de todos los niveles del mundo de la vida.

La religión no solo no ha desaparecido, como sostiene Jonathan Sacks, gran rabino de las congregaciones judías de la Comunidad, “la religión sobrevive porque responde a tres preguntas que toda persona reflexiva se debe preguntar: ¿Quién soy? ¿Por qué estoy aquí? ¿Cómo he de vivir? Siempre nos plantearemos estas preguntas porque el *Homo-sapiens* es un animal que busca significados, y la religión siempre ha sido nuestra mayor herencia de significado. Podemos tener la ciencia, la tecnología, el Estado democrático liberal y la economía de mercado como cuatro instituciones que caracterizan la modernidad, pero ninguna de ellas podrá responder a estas preguntas que se plantean los humanos” (Sacks, 2012b: 107).

### **I.3 Religión y ciencia**

La idea de que la religión armoniza las acciones humanas con un orden cósmico y proyecta imágenes de orden cósmico al plano de la experiencia humana no es ninguna novedad. Pero se la ha investigado poco, de manera que no tenemos mucha idea de cómo, en términos empíricos, se realiza este particular milagro. Como señala Geertz, “solo sabemos que se realiza anualmente, semanalmente, diariamente y para algunas personas casi a cada hora; poseemos una enorme bibliografía etnográfica para demostrarlo” (Geertz, 2003: 88)

De otro lado, la relación entre las religiones y las sociedades en el mundo contemporáneo es esencial para entender las diferencias fundadas en sistemas de símbolos (Geertz, 1973); y también para comprender las diferencias afirmadas en tipos de acciones y prácticas simbólicas (Munn, 1986), como quiera que se deseen aproximaciones distintas al cuerpo de conocimientos rituales que las ciencias sociales han conceptualizado como religiosos.

Las ciencias de la religión, también conocidas como estudios religiosos, se refieren al análisis científico, imparcial y multidisciplinario de las diversas religiones, y constituyen un campo que abarca una amplia gama de aspectos que incluyen mitos, rituales, valores, comportamientos, doctrinas, creencias e instituciones religiosas.

En el ámbito de las ciencias de la religión, el enfoque se centra en la descripción e interpretación de los fenómenos considerados como religiosos o, en lo que conocemos como “hecho religioso”. Es un campo de estudio multidisciplinario que abarca y sistematiza las conclusiones derivadas de una variedad de disciplinas que incluyen la filosofía, la historia, la arqueología, la antropología, la sociología, la geografía, la psicología y otras ciencias.

La ciencia y la religión más que contrapuestas son complementarias, ya que se basan en formas de pensamiento y análisis diferentes. Las relaciones se convierten en problemáticas cuando predomina una forma de pensar sobre otra. De acuerdo con Sacks, “Hay que mirar con los dos ojos... hay que escuchar en estéreo”. No hacerlo conduce a pensar de forma parcial y simplista, tanto en el caso de que se beneficie la forma de pensamiento científico como si se hace con la religiosa. Una postura integral no puede soslayar el pensamiento religioso ni el científico. “Necesitamos ambas cosas. Necesitamos la religión y necesitamos la ciencia. Necesitamos la ciencia para explicar el universo y la religión

para explicar el significado de la existencia humana” (Sacks, 2012b).

El pluralismo es una de las características fundamentales de las sociedades modernas. En su encíclica *Evangelii Gaudium* el Papa Francisco advierte que la Iglesia debe abrirse a las ciencias, a la interdisciplinariedad, y aprender de ellas, para tener una visión compleja de los problemas que acucian a las sociedades actuales (Francisco, 2013).



## II. ESPACIO Y RELIGIÓN



Paul Claval sostiene que el espacio se compone de lugares y territorios a los que los hombres les otorgan su afectividad (Claval, 2002: 34). Los hombres toman de su entorno lo que necesitan para vivir. Todo un entramado de creencias y prácticas busca reequilibrar simbólicamente tales intercambios a fin de garantizar su perduración: ello se halla en el centro de la vida religiosa (Claval, 2020: 98).

El espacio ha sido una de las dimensiones emergentes en las agendas de investigación de las ciencias sociales durante las últimas décadas, pudiéndose distinguir algunos tipos de investigación como los que estudian la distribución de las prácticas religiosas, las que analizan el papel de la religión en relación con los procesos de transformación territorial, y los que abordan las relaciones entre geografía y religión en la construcción y organización del espacio, entre otros.

Aunque son varios los autores que se han ocupado de la compleja relación entre espacio y vida colectiva en la historia de las ciencias

sociales, el recelo entre algunas disciplinas suele estar presente (sociología y geografía). Es en las últimas décadas se observa, por un lado, una reinterpretación de obras clásicas para buscar un diálogo entre la descripción material y lo social, y por otro lado, algunos acercamientos que efectivamente conjugan el problema del territorio con el enfoque sociológico.

La cuestión religiosa no ha estado al margen de esta discusión. A principios del siglo XXI, Hervieu-Léger, al analizar la relación entre religión y espacio, proponía tres registros de exploración de tal relación: las modalidades territoriales de comunalización de la religión, las geografías de lo religioso y la simbolización religiosa del espacio (2002: 99-100). Por su parte, Abbruzzese reflexionaba sobre el problema de la “resemantización del territorio” y de las nuevas “geografías de la práctica” puestas en juego en las sociedades contemporáneas (1999). Desde entonces a nuestros días, los diferentes aportes que se han ocupado de las lógicas religiosas y el territorio han sido múltiples y diferenciados, profundizando en experiencias específicas o regiones particulares.

Es a esta discusión, y atendiendo particularmente a la problemática sobre la religión en el proceso de ocupación del territorio y la organización del espacio, o lo que llamamos los modelos de organización espacial (Novoa, 2024), que el presente trabajo pretende aportar a partir de una investigación llevada a cabo en la región de la Amazonía peruana en los últimos años. Entre las preguntas que se buscará responder se encuentran: ¿cuál es la relación con el territorio en la experiencia religiosa en la Amazonía? ¿Cómo se manifiesta la religión en el territorio amazónico peruano? O dicho de otro modo, ¿cuál es la “geografía de la práctica religiosa” en la Amazonía peruana?

## **II.1 La Territorialización de las prácticas religiosas**

El territorio, dice Milton Santos, es el resultado de la acción humana en proceso, la cual se basa en estructuras concretas (Santos M, 1995). La población de un territorio lo marca con su cultura y entrelaza su paisaje con el paisaje cultural. Es el paisaje cultural, la referencialidad a la imagen que representa, lo que señala la existencia de un pueblo y crea territorio.

Este es un eje alrededor del cual ordenamos la investigación que problematiza la relación religión y espacio en la Amazonía peruana. Para ello, partimos de una rápida aproximación histórica al proceso de construcción del territorio físico y simbólico, además, ponemos atención a la identificación y descripción de la distribución de los símbolos religiosos en el espacio amazónico a través del análisis de su presencia en sitios o lugares naturales; y también en las marcas y estructuras que las sociedades religiosas han depositado y/o construido en el territorio amazónico.

En relación al componente histórico, es por demás conocido que la construcción de territorios físicos y simbólicos ha sido turbulenta en Perú y los demás países latinoamericanos. Desde la llegada de los colonizadores, la imposición de nuevos dominios implicó destrucción y eliminación propició el mestizaje, el arribo de nuevas razas, credos, costumbres y usos que, a la vez de un traslado de culturas y formas políticas y económicas significó también una cadena de creaciones originales de instituciones, lenguajes, relaciones sociales, explotaciones económicas y formas de dominación política.

El proceso de conquista y colonización, como también el de consolidación territorial republicana, ha sido diferente en el país, ya que ha tenido distintos momentos y ritmos según cada una de las regiones y, al parecer, aún no culmina. A ese proceso le ha correspondido también la construcción del territorio simbólico dentro del que se encuentra el hecho religioso. Una rápida revisión histórica nos permite contemplar el diferente ritmo y temporalidad que ha tenido la construcción de territorios religiosos, con diferencias regionales y con un complejo juego de elementos que según las épocas y tendencias resultan dominantes, residuales o emergentes.

En la Amazonía peruana el proceso de ocupación y consolidación territorial no ha cesado. Con más intensidad que en otras regiones del país, durante las últimas décadas, los dominios territoriales han tenido difíciles y continuos cambios. En estrecha relación con la acción política del Estado, se ha dado una recomposición de las expresiones religiosas que, si bien coincide en muchos aspectos con la sucedida en otros países del continente, adquiere significados especiales en el contexto sociopolítico peruano.

Cada una de las diversas iglesias cristianas, en diferentes momentos para cada región, ha realizado un proceso de conquista territorial

del imaginario religioso con el que las poblaciones interpretaban su realidad vital. Ese proceso se ha dado bajo diferentes nombres: “misiones”, “evangelización”, y se inscribe en el marco de disputas y/o la consolidación de poderes sociopolíticos. Si bien lo más destacado de tales campañas se ha realizado de frente a poblaciones indígenas y a sus herederas mestizas, refugiadas en la selva, durante el fin del siglo XX las iglesias evangélicas lo han hecho también hacia poblaciones campesinas y urbanas de diferentes estratos sociales.

El territorio simbólico es, también, un espacio de conflicto entre diferentes imaginarios que se crean, recrean o resignifican, y que según las circunstancias sociopolíticas alcanzan mayor o menor relevancia o aceptación. El hecho religioso ha jugado papeles diversos según haya sido empleado por los diferentes actores en sus circunstancias e intereses. El juego de los actores sociales en las distintas regiones del Perú produce también diversos juegos en la “interpretación religiosa” de la realidad. No se encuentran lecturas homogéneas para cada región, que permitan establecer identidades diferentes; pero sí es posible apreciar ciertos hechos destacables que, ocasionalmente, marcan tendencias.

En la línea de lo señalado, planteamos que las representaciones que los grupos sociales hacen sobre su realidad — dentro de las cuales se encuentran las prácticas y representaciones religiosas — y las estructuras espaciales que producen se gestan, resignifican, transforman y recrean al interior como parte constitutiva de los procesos de construcción de territorialidad. El concepto mismo de territorio implica un ejercicio social de apropiación y dominio que se origina, en primera instancia, mediante la construcción de una representación que se traduce en la elaboración de un lenguaje (cuya expresión más gráfica es precisamente la asignación de nombres) sobre dicho territorio. Se trata ante todo de un ejercicio de carácter simbólico, cultural, de atribución de significados.

## **II.2 La Religión y la construcción del espacio**

En los últimos años, el problema de la relación entre la vida religiosa y la configuración del espacio ha despertado la atención de numerosos investigadores e investigadoras de la región. La pregunta por este vínculo tiene múltiples respuestas y ha suscitado la atención sobre numerosos objetos, procesos, grupos y abordajes diversos.

Un grupo de las investigaciones se caracteriza por comprender a la religión y al espacio como dimensiones mutuamente influyentes y así comprender el papel que ambas dimensiones juegan en los procesos de construcción de identidades colectivas, haciendo énfasis en la vida religiosa y el espacio como elementos que tienen una influencia sobre la construcción de las identidades en las sociedades contemporáneas.

En la línea del grupo mencionado, postulamos que cultura, religión y “comunidad” son conceptos fuertemente articulados; sin embargo, refieren a procesos y a sucesos distintos de la sociedad. La cultura se entiende como el conjunto de símbolos y significados relacionados entre sí que los individuos han construido y reconstruyen permanentemente, que además determinan sus conductas [Geertz, 1989]. Símbolos y significados compartidos por individuos, con los cuales, de acuerdo con su posición y condición social específica, orientan sus comportamientos en diversas situaciones dentro de su contexto histórico. En cuanto a su contenido estos símbolos y signos se refieren a conocimientos e información, valoraciones, emociones y sentimientos, así como a ilusiones y utopías.

La religión es parte constitutiva y constituyente de la cultura, por lo tanto, se compone también de símbolos y significados; además, es entendida como un sistema de símbolos (Geertz, 2003) en donde se articulan ideas y prácticas (conocimientos e información, valoraciones, emociones y sentimientos e ilusiones y utopías) vinculadas con lo sobrenatural y extraordinario y, a su vez, con lo sagrado y lo profano. Es así, siendo un sistema de ideas y de prácticas, que la religión ofrece modelos (una cosmovisión) para pensar, entender y explicar la realidad social y también modelos (un ethos) para actuar en la sociedad. Por su parte, la comunidad se entiende como una agregación de individuos, una grupalidad o colectividad diferenciada y singular. El término comunidad refiere a un grupo de personas o colectividad que interpretan, comparten y perciben de una forma semejante símbolos, lo que les permite reconocerse como integrantes de ese colectivo (Cohen, 1995).

Desde la perspectiva geográfica, denominamos a este proceso como la producción sociocultural del espacio. En la producción del espacio de las comunidades nativas y de las sociedades religiosas, que describimos y analizamos más adelante, ubicadas en la región de la Amazonía peruana, la dimensión religiosa resulta relevante. En síntesis, las comunidades religiosas son grupos o colectivos de individuos que

construyen relaciones y organizan el espacio a partir de compartir sistemas de significados, enlazados a sistemas de creencias y valores.

Por último, la convergencia de elementos simbólicos de perfil religioso en un espacio físico, va dotándolo de significados. Esto debido a las experiencias suscitadas y compartidas (en función de interpretar los símbolos religiosos de manera semejante) por los individuos que habitan en ellos. El espacio geográfico va adquiriendo un carácter de significación, esto es, va adquiriendo sentido para los habitantes. De esta manera, se inaugura un territorio. Inauguración constante, permanente, que llevan a cabo los habitantes a través de sus interacciones y prácticas cotidianas en el espacio. En otras palabras, las prácticas religiosas construyen territorio. Es en el territorio, donde se arraigan las prácticas y donde se anclan los procesos socioculturales como los religiosos, donde se constituye un territorio identitario producido a partir de compartir un sentido de comunidad religiosa.

Todo espacio es sagrado porque el mundo es la casa de Dios, señala Pérez Prieto. Cuando Dios quiere hablarnos puede hacerlo en cualquier lugar, y cualquiera es válido para comunicarnos con Dios. También existen lugares donde nos es más fácil entrar en contacto con el Misterio; lugares naturales o creados por los humanos. Espacios particularmente sagrados que son legitimados por el valor que les da la comunidad y la tradición: altares para honrar a los dioses y a los santos templos y santuarios para el encuentro del creyente con la Divinidad, lugares para el culto y la oración; también los monasterios y lugares de retiro espiritual. (Pérez, 2011)

### **II.3 La Religión y el entorno**

Como sostiene García Gómez-Heras, la relación entre la religión y el mundo —entendiendo aquella como el conjunto de creencias que vinculan al hombre con lo sagrado y divino y este como conglomerado sociocultural en el que la vida humana se despliega— forma parte de la cultura humana desde sus orígenes (García Gómez-Heras, 2014: 9). La religión aparecerá en fase embrionaria durante la gestación del pensamiento simbólico en el hombre primitivo y pasará a una revisión crítica durante la era científico-técnica contemporánea; el binomio religión-mundo manifiesta una historia de interferencias entre ambos. Y en modo alguno el problema se circunscribe a un segmento geográfico de nuestro planeta ni a una cultura particular, dado que nada es más

universal que la religiosidad presente en pueblos, lugares y épocas (García Gomez-Heras, 2014: 10).

Para el caso de América Latina, espacio y tiempo próximos, el problema sigue siendo cuestión de relevancia. Y aquí concretamos aún más: en qué relación se encuentra el cristianismo con el mundo en donde se inserta, que la cuestión posea relevancia lo demostró hace unas décadas el Concilio Vaticano II, que le dedicó una de sus constituciones más memorables: *Gaudium et Spes*. Desde entonces, sin embargo, han sucedido acontecimientos y se han intensificado tendencias que modificaron profundamente al mundo en los inicios del siglo XXI: la globalización, la secularización intensiva, el intercambio de población, el pluralismo cultural, los nuevos estilos de vida, el policentrismo político-económico, la hipertecnificación, la igualdad de la mujer, el imperio de la comunicación, la cultura postmoderna... Hechos que invitan a repensar temas y a reorganizar valores. A lo que habría que añadir la llegada del papa, Francisco, que con sus gestos parecía querer marcar un nuevo estilo de estar de la Iglesia en el mundo.

El poder del cambio sitúa al hombre religioso ante un mundo nuevo que exige una forma nueva de relacionarse con él. En el actual mundo globalizado, aún frente a la predominancia de la ciencia y de la razón, los impulsos religiosos y creencias místicas ocurren de forma constante, con fuerte tendencia hacia su ampliación, principalmente en los últimos años; todo lo cual indica que la religión parece atenuar el terror ante la finitud de la vida, imponiendo obediencia a valores morales vitales, como forma de preservación de la supervivencia humana. Las investigaciones sobre creencias y religiosidad crecen y exigen del investigador un ejercicio de neutralidad, llevando a la idea de que lo sagrado existe por sí solo y las religiones son respuestas a esa existencia. La religiosidad es la relación con lo divino, el modo como la persona se conecta con el mundo a través de su creencia, sirviendo de mediadora entre la razón y sus angustias más profundas.

En tal sentido, las preocupaciones por la naturaleza, el medio ambiente y el hábitat en el que vivimos ha traspasado las dimensiones científicas para alcanzar al hombre de la calle. Los asuntos ambientales, entre ellos la afectación a los ecosistemas, ya no se consideran como la visión fatalista e imaginaria de colectivos contrarios al progreso, sino que han pasado a convertirse en asuntos que nos interesan a todos.

Durante los últimos años, ha surgido el concepto de derechos de existencia: los derechos de supervivencia de las especies y las

interacciones ecológicas. Las investigaciones demuestran que esta opinión está generalizada en muchas sociedades actualmente. La mayoría de la gente siente instintivamente que los seres humanos tienen la obligación de evitar la extinción de especies siempre que sea posible. El enorme apoyo a especies icónicas, como el tigre, el panda o el delfín rosado de la Amazonía, que la mayoría de la gente nunca verá en la naturaleza, demuestra que la conservación no es solo una cuestión de utilidad. Esta opinión es ahora compartida por la gran mayoría de las principales filosofías y religiones del mundo, que reconocen el deber de custodia (Cuadro 1). Los líderes de las principales religiones han formulado declaraciones que reconocen la obligación moral de los seres humanos de no destruir lo que queda de la naturaleza. La cultura puede tener un papel importante en aunar opiniones divergentes sobre cómo los seres humanos se adaptan o alteran sus paisajes.

**Cuadro 1.** La religión y el pensamiento ambiental

Religión	Vinculos con pensamiento ambiental
Budismo	Enseña el respeto y la interconexión de la naturaleza; las plantas y los animales están incluidos en los planes de salvación. Gautama Buda nació, alcanzó la iluminación y murió bajo los árboles. Los árboles sagrados son decorados y venerados. El budismo defiende la protección, como el Ridam de Bhután, una prohibición anual de entrar en un bosque de montaña concreto.
Cristianismo	Enseña que toda la creación es un acto de amor de Dios y que la humanidad no puede destruir las creaciones de Dios sin el riesgo de destruirse a sí misma. San Francisco fue uno de los primeros defensores de la custodia ecológica. Ha habido declaraciones de líderes cristianos relacionadas con la crisis ecológica. El Papa Francisco publicó una encíclica en 2015 en la que pedía la protección de la naturaleza.
Hinduismo	La tierra es venerada como Bhumi, la "Madre Tierra". Hay muchas referencias a la conservación; por ejemplo, el Arthashastra prescribe multas por destruir árboles. La construcción de presas en los ríos más sagrados de la India, el Ganges y el Narmada, generó protestas en parte por razones religiosas. Durante el movimiento de Chipko, las mujeres evitaron la destrucción del bosque rodeando los árboles con sus cuerpos.

Judaísmo	En el pasado, la reacción al panteísmo menoscabó la importancia de la naturaleza, aunque esto está cambiando. El Árbol de la Vida es una de las imágenes más poderosas del judaísmo. La plantación de árboles ha sido una práctica ampliamente observada, particularmente en los últimos tiempos, y la <i>Torah</i> ordena la creación de cinturones verdes alrededor de las ciudades. Los árboles siguen siendo objeto de adoración en Israel.
Islamismo	Las enseñanzas de Alá en el Corán afirman que los seres humanos son custodios de la naturaleza, pero la naturaleza pertenece a Dios. Los ríos y los lagos necesitan una franja de protección, y se alienta la plantación de árboles y la bondad hacia los animales. El Islam desarrolló el uso del hima, la protección de la tierra para el pastoreo, la apicultura, los bosques o el agua, que todavía se practica en Jordania y Arabia Saudita.
Sintoísmo	Fue la religión tradicional del Japón antes del budismo. Hay muchas deidades sin jerarquía formal ni doctrina, pero estrechamente vinculadas a la naturaleza. Las ceremonias apelan a los <i>kami</i> , fuerzas de la naturaleza en las montañas, manantiales, árboles, etc. Los bosques sagrados son importantes, incluyendo tanto las áreas cultivadas como las naturales.
Sijismo	Los sijes creen en un único Dios y sus escrituras sagradas están contenidas en el Guru Granth Sahib. Guru Nanak dijo: "Dentro del Universo, la Tierra fue creada para ser un santuario". Toda la naturaleza es sagrada según la religión sij. El sijismo sigue un ciclo de trescientos años; el ciclo actual es considerado el «Ciclo de la Creación» y hace hincapié en las prácticas ambientales.

Fuente: adaptado de UNCCD, 2017.



### III. APROXIMACIÓN A UNA TEORÍA DE LA ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO



Como hemos señalado en el artículo “Espacio y Fe en la Amazonía”, (Novoa, 2024: 11), dentro de los conceptos que utilizamos en geografía, el concepto de espacio podríamos considerarlo como el que moderniza a la geografía; además de ser el que, actualmente, tiene la definición más estable y consensuada. Como señala Mazurek, “El espacio geográfico es entonces una porción concreta de la superficie terrestre que puede ser considerada, a una escala determinada, en su conjunto, en cada uno de sus lugares, en sus relaciones internas y en sus relaciones externas con los demás espacios” (Mazurek, 2006: 12).

Brunet sostiene que “lo original del espacio geográfico (a diferencia de otros como el espacio económico, jurídico, etc.) es la realidad de los lugares diferenciados como un conjunto de relaciones e interacciones determinadas por la extensión, el espaciamento, la distancia, etc., todas ellas, relativas a la sociedad que lo construye” (Brunet, 2001). Queda claro que la esencia del espacio es social.

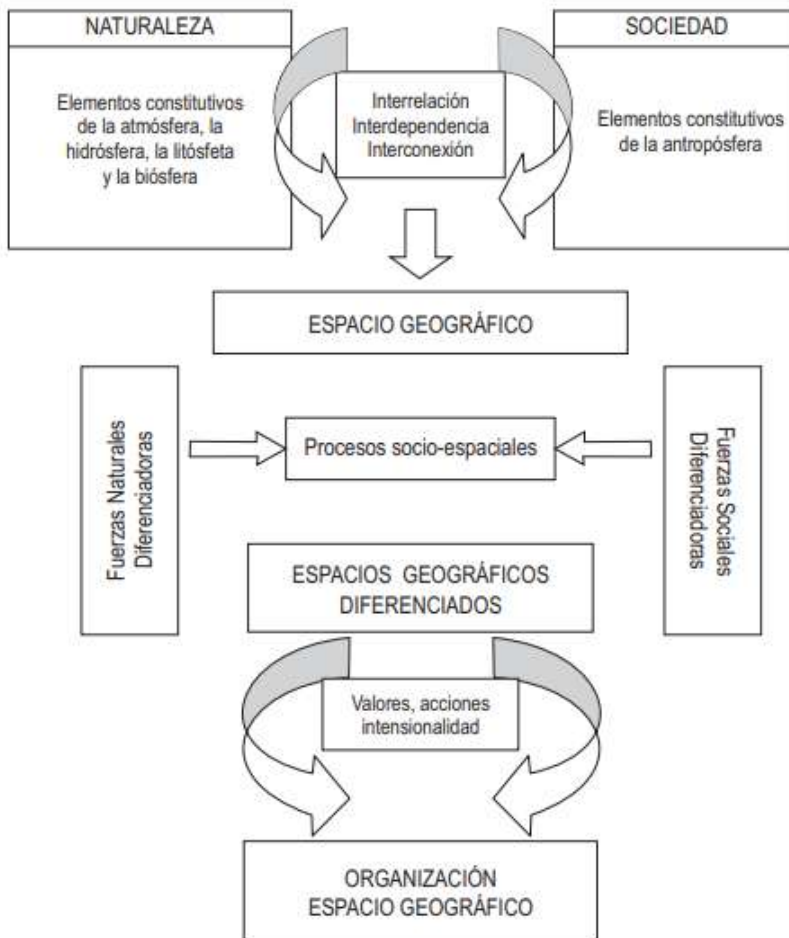
La definición de la naturaleza del espacio se basa en la determinación de la identidad de los lugares y de su relativa situación en el mundo, es decir, la localización. De este modo la localización de un lugar nos permite definir espacios particulares y elaborar una teoría sobre la posición relativa de los elementos espaciales y sobre la estrategia de elección de esas posiciones (centro poblado, lugar central, localización de unidades de producción, etc.).

El lugar es fijo, no así la localización, que puede cambiar en el curso de la historia. Podemos observar que mientras unos lugares pierden significado, otros aparecen, porque son los atributos y la posición relativa de los lugares los que cambian en el proceso de dinámica de los espacios (Mazurek, 2006: 17). Los atributos pueden ser parámetros mensurables (características del suelo, cantidad de población, diversidad biológica, etc.); estos son percibidos a través de un sistema de valores sociales y culturales (valor patrimonial, religioso, económico, etc.). Estos parámetros hacen que la dinámica de un espacio no se determine por las características físicas, sino por el uso que hace la sociedad de tales características. “Los lugares sólo tienen el sentido que se les da” (Brunet, Ferras et al, 1993) y por eso su estudio dependerá en gran parte del enfoque disciplinario que se utilice.

De otro lado, de las problemáticas más estudiadas en torno al concepto de espacio, en este trabajo centraremos la atención en las referidas a su organización, la apropiación del espacio y la representación social.

### **III.1 La organización del espacio**

Según Coraggio, se llega al concepto de organización espacial “cuando una configuración es sostenida por un proceso social que la refuerza y conserva o cuando es producto de actos voluntarios en función de ciertos objetivos conscientes” (Coraggio, 1989). En este contexto, el espacio geográfico, como constructo social, es organizado por actores y agentes sociales, atendiendo a intencionalidades, valores e intereses múltiples, en el marco de las limitaciones que le imponen las condiciones físico-naturales, las fuerzas materiales disponibles y el avance en ciencia y tecnología (Fig. 1).



**Fig. 1.** La organización del espacio

Fuente: Brunet y Dollfus, 1990

Nuestro trabajo gira en torno al concepto de organización espacial. La organización de un espacio es el resultado de la combinación de estructuras elementales construidas por la sociedad, partiendo de la hipótesis de que existe un orden, sistemas y reglas de funcionamiento (Novoa, Z. 2024:12)..

Se trata, pues, de realizar una observación analítica de los dos componentes que definen la organización del espacio: las estructuras espaciales y las interacciones entre espacio y sociedad definidas por sus relaciones (verticales y horizontales). Es decir, analizar el espacio, buscar sus estructuras elementales; su apropiación por parte de grupos

sociales o actores; y su representación social, construyendo un modelo que explique su organización, relaciones y dinámicas. Tales estructuras serán representadas con apoyo de *coremas* que corresponden a abstracciones (conceptos o modelos teóricos) que se traducen en símbolos gráficos o formas geométricas que caracterizan el espacio estudiado.

El objetivo fundamental del análisis espacial que nos proponemos es determinar por qué una localización es diferente de otra, a pesar de tener contextos idénticos; o, por el contrario, por qué existe cierta semejanza entre localizaciones con contextos disímiles. Para ello, se estudiarán las relaciones verticales entre objetos espaciales, lo que busca jerarquizar las características similares o diferentes entre los lugares que tienen que ver con las invariantes a largo plazo, que podemos llamar estructurales (clima, suelo, religión, factores ecológicos e históricos). Las problemáticas como los sistemas agrarios, el paisaje, los modos de organización de las sociedades, etc., en general todas las problemáticas que tienen que ver con la relación hombre–naturaleza se basan en horizontes de tiempo largo y son enfoques que se apoyan en el análisis de las relaciones verticales. En contraste, las relaciones horizontales, basadas en la noción de proximidad, son influenciadas por fenómenos de corto plazo.

### **III.2 Aproximando una teoría de organización espacial**

Como se ha señalado, el término organización espacial se refiere a las actividades humanas dentro del espacio geográfico, con el reconocimiento implícito de que existe cierto orden en esa distribución, generado por la interacción de factores que rigen las relaciones verticales y horizontales.

Si bien, la organización espacial resulta un campo de estudio de menor interés comparado con el que ha tenido y tiene el análisis de la localización, la economía espacial y la economía regional. Las teorías de la organización espacial tienen por objeto las características estructurales de las pautas de localización; al mismo tiempo que reconocen explícitamente la importancia de las estructuras históricas y de las relaciones intertemporales en la evolución de las nuevas estructuras. Por ello, las teorías de la organización espacial se consideran realistas y se proponen fundamentalmente ofrecer conclusiones específicas.

Antes de abordar el tratamiento del contenido y la validez de las teorías de la organización espacial, conviene precisar la pregunta que intentaremos responder: *qué es lo que existe*; la abordaremos desde un enfoque descriptivo, con el cual buscamos proporcionar los marcos conceptuales y los criterios operativos para identificar y describir adecuadamente las pautas de distribución existentes en la actividad humana. A esta categoría pertenece la mayor parte del trabajo realizado en este campo por los geógrafos. Un segundo tipo de pregunta es *por qué* las pautas existentes son como son. A este tipo de pregunta corresponden las teorías positivas, con las cuales se busca explicar las características de los modelos espaciales, ya sea de forma deductiva haciendo referencia a fuerzas y factores ya establecidos, o en forma inductiva, mediante generalizaciones basadas en pruebas empíricas.

Como se ha indicado, el campo de la organización espacial despierta relativo interés y tiene un mediano desarrollo. Tomando como punto de partida esta situación, en este trabajo intentamos reunir los aportes teóricos disponibles, ordenándolos según su orientación y, sobre esta base, proponer un marco que, desde un punto de vista práctico, sea útil para comprender la influencia de los factores socioculturales (las creencias y prácticas religiosas) en la organización del espacio de los lugares de estudio.

En la línea de reunir algunos elementos teóricos, encontramos las reflexiones de Lowie (1946, citado por Ospina, 2005) quien desde un enfoque más general considera la geografía como una ciencia que está relacionada de forma “inevitable y constante” con el estudio de la cultura y que debe ser tenida en cuenta para lograr “un conocimiento más claro de la manera como los fenómenos culturales están entrelazados con fenómenos de otra índole”. De acuerdo con Lowie, “La geografía proporciona al investigador de la cultura tanto una técnica como ciertos resultados definidos. Los hechos que aquel estudia varían en el espacio, por tanto, su primera y más obvia tarea es determinar sus relaciones espaciales”. Así, el análisis de la distribución espacial de un elemento sociocultural dado nos permite comprender inicialmente el contexto de un problema inicial, pero no solucionarlo completamente; más bien, evidencia una serie de “problemas históricos” a partir de la forma como los fenómenos identificados como “problema” se localizan en la escala temporal (Ospina, 2005). Podemos decir que los intereses de la geografía convergen con la antropología en la necesidad de comprender y analizar los aspectos socioculturales de los grupos humanos como hechos localizados en el espacio.

En tal sentido, en este trabajo realizamos un estudio descriptivo y teorizamos sobre la organización espacial. Nos referiremos a áreas específicas y hacemos énfasis en los factores específicos (sociales y culturales) que explican las características particulares de los lugares o casos estudiados y que determinan los rasgos de la organización espacial. La visión general que surge de la mayoría de los estudios descriptivos es que las actividades humanas y los asentamientos humanos están distribuidos en forma desigual en las diferentes regiones. A excepción de las actividades ligadas a la naturaleza (agricultura, ganadería, forestal, etc.), tanto las actividades económicas, culturales y sociales como la población se concentran en grupos o núcleos de distinto tamaño, de distinta composición de actividades y distinta posición (en cuanto a localización).

### **III.3 Elementos básicos de la teoría de la organización espacial**

La parte central de nuestro estudio es la identificación y descripción de los factores socioculturales —cosmovisiones, creencias, prácticas religiosas y otros— que rigen la estructura y caracterizan la organización espacial, la cual consta de dos etapas. Partimos ubicando lugares de la Amazonía peruana con condiciones diferenciadas de oferta de recursos y posibilidades de asentamiento y actividad humana, factores básicos que determinan la estructura de organización espacial. En la segunda etapa, incluimos los factores socioculturales (población y religión) que nos acercan más al tema de interés y a la realidad de los casos de estudio. El análisis continúa considerando la estructura de la organización espacial como la variable por explicar a través de factores socioculturales y otros que son tomados como datos dados (observados y/o registrados).

En los siguientes ítems damos cuenta de los asuntos y problemas teóricos. Con el apoyo de un enfoque tradicional dentro de la teoría espacial planteamos los problemas de la organización espacial dentro del marco del análisis morfológico y funcional del cual se derivan relaciones entre los componentes del espacio considerado como un sistema con dinámica propia que influye la forma y función. Se incluyen las actividades sociales y culturales de manera general y con cierta especificidad en relación con sus funciones; estas actividades generalmente utilizan recursos y se distribuyen según las funciones de producción y demanda basadas en una estructura de utilidad. En principio, no debe existir dificultad para considerar todos los tipos

de actividad humana, dentro de un marco general de producción y consumo.

La consideración de factores socioculturales y sus relaciones en el presente estudio se hace con la finalidad de explicar los rasgos más específicos de la organización espacial que pueden encontrarse en la realidad y también para explicar por qué las organizaciones espaciales se diferencian entre sí.

### **III.4 La descripción geográfica y la identificación de las estructuras espaciales**

La descripción se define como el método propio de la geografía que la diferencia de otras disciplinas. En tal sentido, adquiere una particular relevancia desde el punto de vista científico en la temática del espacio.

El método geográfico es un método particular de investigación, basado en la identificación y mapeo del alcance de fenómenos o hechos, rasgos o tendencias que tienen una distribución localizada en la superficie terrestre. Las observaciones y estudios sobre los rasgos socioculturales, la síntesis de los mismos en complejos o espacios culturales son del todo familiares para la geografía. En esa línea, el geógrafo piensa y opera dentro de zonas con ciertos límites o con cierta homogeneidad.

Los estudios de la distribución de fenómenos o hechos son geográficamente descriptivos porque se ocupan de su extensión territorial; son geográficamente analíticos porque requieren la identificación adecuada de los objetos estudiados y su comparación con otras distribuciones; también son dinámicos porque buscan pistas a partir de una distribución que ayude a explicar su presencia, orígenes y límites.

La descripción geográfica es una metodología de estudio del espacio y del territorio, aplicada por las diferentes disciplinas que se interesan por el tema. Responde a la necesidad de una estrategia interpretativa (la problemática) que ciertamente está basada en conceptos y prácticas determinadas, en buena parte, por el conocimiento del investigador y de su disciplina.

Nuestra ruta metodológica considera cuatro grupos o categorías metodológicas cuyo uso se aplica en función del tema de investigación

y su problemática. La primera es la construcción del sistema de signos que dan a conocer por qué medios se va a realizar la descripción en el campo de la investigación: conceptos, observación de elementos clave del paisaje, entrevista, etc. La segunda es la explicación e interpretación de la organización del espacio (formas, estructuras, etc. que contribuyen al conocimiento). La tercera categoría es la heurística (capacidad para el procedimiento práctico y solucionar los problemas). La cuarta categoría es la comunicación, que se emplea para construir imágenes o coremas del objeto geográfico con el fin de comunicar la información.

La distinción de estas categorías metodológicas es muy importante para la conducción de la investigación: representar un objeto geográfico es un acto de investigación, mientras que la representación de este objeto es un acto de comunicación. De acuerdo con Mazurek, “cada acto de la descripción geográfica se aplica a un espacio determinado: el espacio geográfico, el territorio, el paisaje son conceptos que se aplican a espacios vividos; son lo real, construcción de la sociedad en un espacio físico, real; el sistema de signos, la imagen, la organización y los modelos forman parte del espacio mental, la construcción mental del investigador; la explicación, la definición de conceptos o teorías forman parte del espacio percibido, la construcción de una percepción de la realidad” (Mazurek, 2006: 83).

Incorporar la descripción como propuesta metodológica y forma de comunicación en el estudio de los espacios culturales religiosos, entre otros, nos permite contribuir, desde la esfera de la investigación académica, a enriquecer las estrategias para presentar y representar hechos del mundo actual.

## IV. LA RELIGIÓN EN EL PERÚ



Para entender la configuración socio-espacial peruana del presente es necesario considerar que la religión sigue siendo importante a pesar del proceso de secularización de la vida social en el espacio moderno. La religión no ha dejado de tener importancia como referente para diversos grupos sociales: pueblos, espacios barriales, segmentos de población migrante, espacios regionales, entre otros. Como señala Regan (2011)

...a lo largo de las distintas regiones geográficas y culturales del Perú se da el hecho de un profundo sentido religioso, lleno de fe en lo trascendente con elementos ostensiblemente cristianos y a la vez una supervivencia de tradiciones precoloniales (Regan, 2011: 10).

De otro lado, en el Perú, sostiene Hernández (s. f.) que “la religión como institución no es ajena a los procesos sociales; la religión y las instituciones religiosas no son entidades impermeables a ellos. Lo propio de la contemporaneidad es el pluralismo como supervalor

y la desintucionalización de las doctrinas políticas y religiosas” (Hernandez, s. f.: 202).

La religión como fenómeno supone siempre procesos dinámicos. Los procesos socio-territoriales protagonizados por nuevos agentes socio-religiosos implican que estos puedan manifestarse a través de nuevas estructuras espaciales o formas de organización del espacio. Por ello, al interesarnos en la novedad de las sociedades y prácticas religiosas, nos interesamos por los nuevos procesos socio-territoriales en el espacio amazónico peruano.

El interés por el estudio de la religión (las prácticas religiosas) desde una perspectiva geográfica nos permite observar ciertos cambios y la ubicación en el espacio de este fenómeno. La diversidad o pluralidad religiosa que se viene gestando en el Perú no se muestra con la misma intensidad ni la misma estructura a lo largo y ancho del territorio nacional. Considerando que el proceso de cambio desde la homogeneidad católica hasta la pluralización religiosa es un fenómeno social, se puede analizar cómo cada adscripción religiosa tiene una orientación particular en cuanto a su doctrina, una historia y una estrategia de expansión socioterritorial que interactúa en cada contexto local, dando como resultado un patrón específico de distribución de cada una y del conjunto en el espacio.

#### **IV.1 Del Predominio católico al pluralismo religioso**

El catolicismo llega al Perú con los conquistadores españoles. La evangelización se inició con la creación de la primera diócesis en Cusco, en 1538. La propagación del culto fue llevada a cabo por los propios españoles, quienes vieron en los ritos y religión de los nativos peruanos, prácticas de idolatría y de adoración a seres sobrenaturales o impuros.

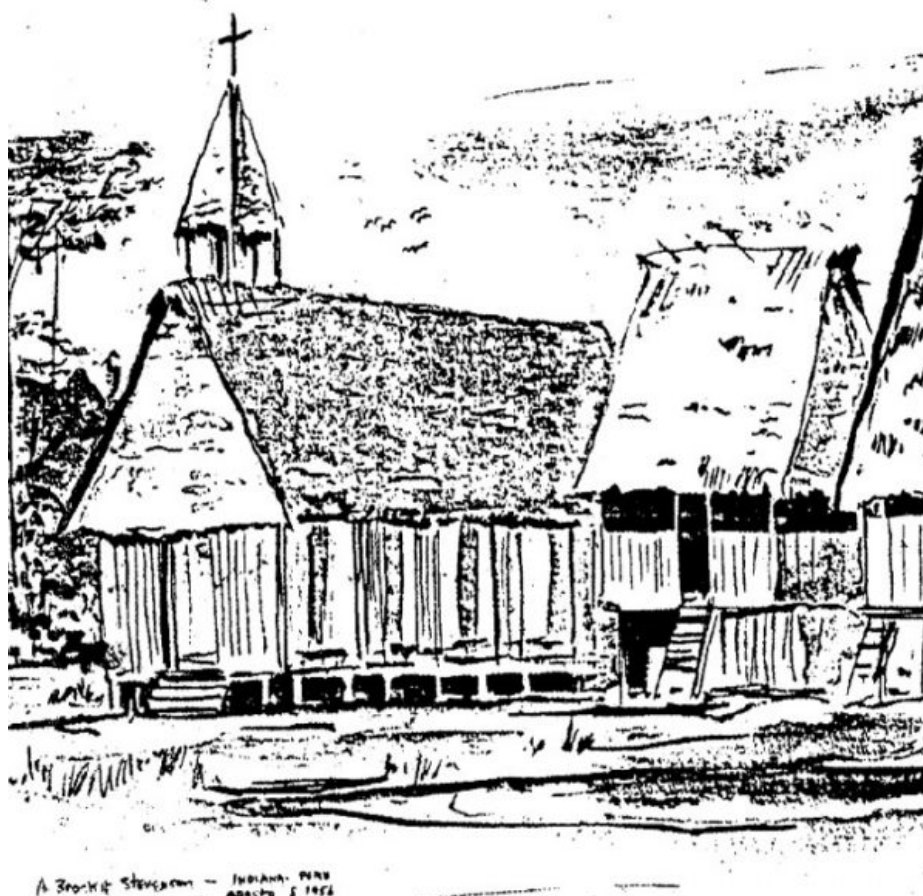
La evangelización en el Perú estuvo a cargo de cinco órdenes religiosas que establecieron provincias, construyeron conventos y casas en las principales ciudades y realizaron su labor evangelizadora en doctrinas y misiones. Los dominicos se caracterizaron por difundir las enseñanzas escolásticas, centrando la difusión del evangelio a través de colegios y centros superiores de enseñanza (creación de la Universidad de San Marcos en 1551). También pusieron énfasis en el conocimiento de las lenguas autóctonas y las costumbres locales para una adecuada

evangelización (Lexicon o vocabulario quechua en 1560). Erigieron monasterios en todo el territorio. Los franciscanos (1531), destacaron por su vocación misionera, llegando hasta los lugares más recónditos con la finalidad de llevar la palabra de Dios a los indígenas. También se dedicaron a la enseñanza de labores agrícolas y la enseñanza del castellano. Los mercedarios (1534), con pocos miembros, llevaron su carácter misionero a las altas cumbres de la cordillera en búsqueda de indios para evangelizar. Recopilaron la historia del Tahuantinsuyo ("Origen y Descendencia de los Incas" de Fray Martín de Murúa). Los agustinos, arribaron en 1551, crecieron rápidamente y construyeron iglesias y conventos en las principales regiones del virreinato. Se abocaron a la evangelización indígena y tienen papel preponderante en la conversión de curacas y hombres principales de los ayllus descendientes de los incas. La orden de la Compañía de Jesús o jesuitas (1568), defendieron con energía a los indígenas, evangelizaron a los indios del común y descendientes de los principales curacas. Fundaron en Lima y Cusco los colegios mayores para la educación de la nobleza andina. Estudiaron a fondo el quechua y el aymara (Diccionario de la lengua quechua de Diego Gonzales Holguín en 1608, y *Vocabulario de lengua aymara* de Ludovico Bertonio en 1608).

Las misiones en la selva tuvieron escaso desarrollo, con excepción de los franciscanos, los dominicos y los jesuitas. Los franciscanos iniciaron en 1635 su labor misional en la selva, partiendo de Huánuco y del Cerro de la Sal. Los dominicos tuvieron también misiones en la selva central. La misión jesuita estuvo en Maynas, la que posteriormente fue atendida por los misioneros de Ocopa.

Entre los rasgos de la Iglesia colonial que, de algún modo, continúan, se mantiene el culto católico como centro de la vida religiosa y social; la Iglesia en el Perú ha sido una Iglesia de templos y cofradías (Fig.

2). Se levantaron templos pensando que a partir de ellos nacería la comunidad. Y esta nació en torno a las cofradías, que sirvieron para canalizar viejas solidaridades y dar a los laicos un protagonismo que compensara la falta de un clero indígena (El Comercio, 2000: 101).



**Fig. 2.** Primera Catedral del Vicariato Apostólico San José del Amazonas – Iquitos

Fuente: <https://sanjosedelamazonas.org/historia/>

El catolicismo fue un elemento de unidad nacional, las cruces, los cristos, la devoción a los santos, a las vírgenes y las fiestas como símbolos centrales permitieron la integración de las diferencias étnicas y sociales; con ello se cimentó la fundación de una Iglesia Católica peruana. Marzal (1996) sostendría que

si el Perú sigue siendo un país mayoritariamente católico según los censos, no es tanto por el dinamismo del clero y demás agentes de pastoral, como porque la evangelización colonial se hizo cultura, es decir un modo de ver la vida y de construir el mundo, que se transmite en la socialización (Marzal, 1996: 368).

## **IV.2 La pluralidad religiosa**

Desde principios del siglo XX, el Perú empezó a experimentar la llegada de otras religiones que comenzaron a resquebrajar el poder de cohesión social y legitimidad que tenía la Iglesia católica. Desde las últimas décadas del siglo XX se evidenció en mayor medida la diversidad religiosa y comenzó a tener mayor presencia pública. La coyuntura económica, social y política permitió el surgimiento de un pluralismo religioso sin precedentes (Armas Asín et. al., 2008)

Nuevos rostros religiosos pasan de ser misiones a iglesias y a formar parte de la sociedad peruana. La Constitución Política de 1993, en el Art. 50: “Estado, Iglesia Católica y otras confesiones”, señala lo siguiente:

Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, y le presta su colaboración. El Estado respeta a otras confesiones y puede establecer formas de colaboración con ellas (Congreso Constituyente Democrático 2018:13).

Asimismo, diversos autores contemporáneos han dado cuenta de los cambios en el catolicismo, protestantismo, judaísmo e israelitas, como también los cambios en general. Pérez Guadalupe escribe en varios textos sobre la diversidad religiosa, poniendo énfasis en las poblaciones católicas y evangélicas, la minoría religiosa más grande en el Perú (Pérez Guadalupe, 1991).

En el Censo Nacional 2017, XII de Población y VII de Vivienda, se consultó acerca de la religión que profesa la población de 12 y más años de edad; como resultado, se obtuvieron datos importantes sobre las preferencias religiosas (Cuadro 2).

**Cuadro 2.** PERÚ: Población censada de 12 y más años de edad, según tipo de religión que profesa, año 2007 y 2017

Tipo de Religión	2007		2017		Variación intercensal		Tasa crecim.
	Absoluto	%	Absoluto	%	Absoluto	%	Prom. anual
<b>Total</b>	<b>20'850,502</b>	<b>100.0</b>	<b>23'196,391</b>	<b>100.0</b>	<b>2'345,889</b>	<b>11.3</b>	<b>1.1</b>
.Católica	16'956,722	81.3	17,635,339	76,0	678,617	4.0	0,4
.Evangélica	2'606,055	12.5	3'264,819	14.1	658,764	25.3	2,3
.Otra*	679,291	3.3	1'115,872	4.8	436,581	64.3	5.1
.Ninguna	608,434	2.9	1'180,361	5.1	571,927	94.0	6,8

\* Incluye: cristiano, adventista, testigo de Jehová, mormón, israelita, budista, musulmán, entre otros.

Fuente: INEI – Censos Nacionales de Población y Vivienda 2007 y 2017

Los resultados señalan que 17'635,339 (76.0 %) personas de 12 y más años de edad profesan la religión católica; 3'264,819 (14.1 %), la evangélica (protestante, bautista, metodista, menonitas, pentecostales); 1'115,872 (4.8 %) cree en otra religión (Cristiano, Adventista, Testigo de Jehová, Mormón, Israelita, Budismo, Judaísmo y Musulmán, entre otras); en tanto que 1'180,361 (5.1 %) no tiene ninguna religión.

Los datos también permiten una comparación con los del Censo del 2007, para el mismo grupo de edad, observándose para la población que profesa la religión católica e incremento en 678,617 personas (4.0 %); la población que profesa la religión evangélica aumentó 658,764 (25.3 %). Asimismo, se nota un incremento en 436,581 (64.3 %) de la población que tiene otra religión; y un incremento importante de 571,927 (94.0 %) de las personas que no profesan ninguna religión.

### IV.3 Distribución territorial de las preferencias religiosas

El análisis de la distribución territorial de los diferentes grupos de iglesias que se presenta en el Cuadro 3, permite observar que los territorios (departamentos) de cada grupo de iglesias se superponen para conformar territorios de pluralidad religiosa (católica, evangélica y otras religiones), dando lugar a nuevos paisajes religiosos en el país. La pluralidad o diversidad religiosa se manifiesta claramente en los departamentos amazónicos.

**Cuadro 3.** PERÚ: Población censada de 12 y más años de edad, según tipo de religión que profesa, según Departamento, año 2017

Departamento	Censo 2017									
	Población Censada	Población Católica	%	Población Evang (1)	%	Poblac. Otra Rel (2)	%	Ninguna Relig	%	
<b>Total</b>	<b>23'196,391</b>	<b>17'635,339</b>	<b>76.0</b>	<b>3'264,819</b>	<b>14.1</b>	<b>1'115,872</b>	<b>4.8</b>	<b>1'180,361</b>	<b>5.1</b>	
Amazonas	281,605	179,874	63.9	64,696	23.0	14,376	5.1	22,659	8.0	
Áncash	850,507	652,615	76.7	132,624	15.6	25,700	3.0	39,568	4.7	
Apurímac	315,006	245,586	78.0	55,641	17.7	7,520	2.4	6,259	2.0	
Arequipa	1'118,223	932,142	83.4	70,419	6.3	68,454	6.1	47,208	4.2	
Ayacucho	479,120	362,165	75.6	98,252	20.5	6,305	1.3	12,398	2.6	
Cajamarca	1'026,734	774,428	75.4	182,469	17.8	35,720	3.5	34,117	3.3	
Prov. Callao	799,608	607,399	76.0	94,533	11.8	54,334	6.8	43,342	5.4	
Cusco	950,323	748,407	78.8	127,394	13.4	43,047	4.5	31,475	3.3	
Huancavelica	266,825	194,220	72.8	67,350	25.2	1,547	0.6	3,708	1.4	
Huánuco	551,601	375,083	68.0	145,711	26.4	10,580	1.9	20,227	3.7	
Ica	662,444	539,790	81.5	67,956	10.3	28,839	4.5	24,859	3.8	
Junín	969,059	718,465	74.1	180,771	18.7	24,633	2.5	45,190	4.7	
La Libertad	1'379,613	941,814	68.3	272,271	19.7	66,093	4.8	99,435	7.2	
Lambayeque	935,564	744,958	79.6	128,087	13.7	32,049	3.4	30,470	3.3	
Lima	7'782,282	5'995,692	77.0	844,302	10.8	454,117	5.8	488,171	6.3	
Loreto	623,029	419,438	67.3	150,604	24.2	26,831	4.3	26,156	4.2	
Madre de Dios	105,503	74,443	70.6	16,664	15.8	6,529	6.2	7,867	7.5	
Moquegua	142,211	114,676	80.6	10,389	7.3	9,841	6.9	7,305	5.1	
Pasco	196,780	131,701	66.9	46,886	23.8	7,020	3.6	11,173	5.7	
Piura	1'410,686	1'196,169	84.8	150,323	10.7	38,800	2.8	25,394	1.8	
Puno	944,083	774,536	82.0	75,218	8.0	65,855	7.0	28,474	3.0	
San Martín	608,404	366,581	60.3	134,509	22.1	38,756	6.4	68,558	11.3	
Tacna	269,027	203,754	75.7	24,051	8.9	23,911	8.9	17,311	6.4	
Tumbes	171,351	134,380	78.4	25,279	14.8	5,299	3.1	6,393	3.7	
Ucayali	356,803	207,023	58.0	98,420	27.6	18,716	5.2	32,644	9.1	

Fuente: INEI – Censos Nacionales de Población y Vivienda 2017

1): Incluye: protestantes, bautistas, metodistas, menonitas, pentecostales

2): Incluye: cristiano, adventista, testigo de Jehová, mormón, israelita, budista, Judío, musulmán, entre otros.

Los datos censales muestran como la magnitud de la pluralización religiosa es distinta en los diferentes departamentos. Si bien la religión que profesa la mayoría de la población de 12 y más años de edad en el país es la religión católica (76%), cuatro departamentos considerados amazónicos (Ucayali, San Martín, Amazonas y Loreto) tienen menor proporción (entre 63 y 58%) de población que profesa esta religión. Para

el caso de la religión evangélica, del 14.1% de la población de 12 y más años que profesa esta religión, en cinco departamentos amazónicos (Ucayali, Loreto, Amazonas, San Martín y Madre de Dios) tienen más del 20% de población que profesa esta religión (entre 20 y 27%). Para la población de 12 y más años que profesan otra religión, del 4.8% que informaron profesar otra religión diferente a la católica y evangélica, dos departamentos amazónicos (San Martín y Madre de Dios) presentan los porcentajes más altos (6.4%).

## V. EL PROCESO DE OCUPACIÓN Y ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO AMAZÓNICO



La Selva o Amazonía peruana puede ser entendida como la extensa región natural que alcanza una superficie de 756,865 km<sup>2</sup> (58.9 % del territorio nacional) y comprende la totalidad de los territorios de los departamentos de Loreto, Ucayali, Madre de Dios, San Martín, y gran parte de los territorios de Amazonas, Huánuco, Pasco, Junín, Cusco y Puno.

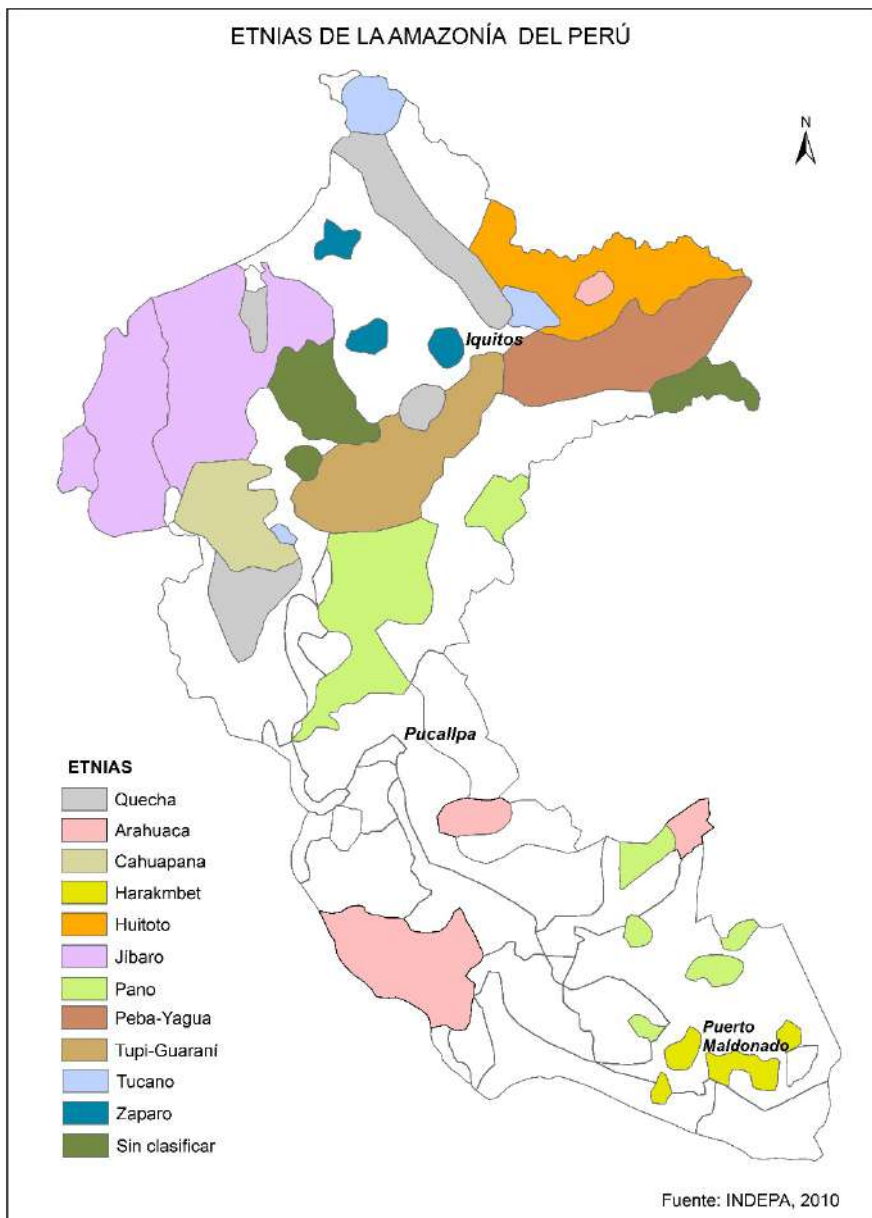
La Amazonía también puede ser entendida como el sector de la cuenca amazónica en el que sobresalen las formaciones propias del bosque húmedo tropical. Es una región donde la precipitación media es variable, entre 1,000 y 3,000 mm/año, y donde 60 % de las precipitaciones se reciclan por evapotranspiración. La temperatura promedio es alta, con

una gran variabilidad espacial y temporal (disminuye a mayor altitud). El rango de temperatura media anual fluctúa entre 24 y 26°C.

### **V.1 Diversidad biológica y cultural**

La notable variación de la temperatura y la humedad atmosférica con la altitud, entre el día y la noche, así como a lo largo del año, explica la configuración de “pisos ecológicos” que benefician la biodiversidad en los sectores de piedemonte oriental andino (Selva Alta y Ceja de Selva), sin impedir la conexión importante entre las áreas altas y bajas. En tales pisos ecológicos funciona la variedad de ecosistemas reconocidos como los más ricos del mundo, que son el hogar de los pueblos indígenas que han vivido desde tiempos remotos.

El Perú es reconocido como uno de los países más diversos del planeta, muestra de ello es que en la Amazonía peruana existen 13 familias lingüísticas, las cuales, a su vez, agrupan a 60 etnias (Fig. 3). Estos pueblos son depositarios de conocimientos tradicionales sobre las características y el uso de la rica diversidad biológica.



**Fig. 3.** Mapa de etnias de la Amazonía del Perú -  
Fuente: INDEPA, 2010.

Por su historia distinta, la Amazonía peruana aparece en el conjunto nacional como un caso particular de región. Su marginación ha creado una ruptura que se expresa en indicadores de bajo desarrollo que son resultado de varios factores: la carencia de servicios, las políticas de apoyo a la colonización, la procedencia diversa de sus pobladores, el atractivo que desde el siglo XIX tiene su territorio y recursos no explotados, desde el punto de vista de la sociedad nacional.

La historia de la Amazonía peruana debe tener en cuenta, entre otros, tres aspectos: la diversidad geográfica y ecológica, que influye en los modos de ocupación humana; la continuidad de la presencia humana en la región, que se remonta a más de 12,000 años; y la diversidad de los procesos de ocupación y colonización que se iniciaron en el siglo XVI y continuaron en el siglo XIX con el nuevo Estado independiente.

En la historia misionera en la Amazonía, las iglesias han aprendido que, en este territorio habitado desde hace doce milenios por una gran diversidad de pueblos, sus culturas se construyen en armonía con el medio. Las culturas precolombinas ofrecieron al cristianismo múltiples puentes y conexiones posibles “como la apertura a la acción de Dios, en el sentido de gratitud por los frutos de la tierra, el carácter sagrado de la vida humana y la valorización de la familia, el sentido de la solidaridad y corresponsabilidad con el trabajo común, la importancia del culto, y la creencia de una vida más allá de la terrenal, y tantos otros valores” (Doc. de Santo Domingo, en REPAM, 2018: 5).

## **V.2 Los modelos de ocupación territorial**

La actual configuración del territorio amazónico es resultado “del proceso de ocupación de la región por los colonizadores europeos entre los siglos XVI y XIX, lo que implicó conflictos entre estos y los diversos pueblos autóctonos” (OTCA-PNUMA, 2009). La colonización de la Amazonía no se hizo sobre territorios vacíos o despoblados. Por el contrario, el proceso permitió que se establezca una relación entre los colonizadores y los pueblos indígenas, primeros ocupantes de estos territorios. Esta relación tuvo un importante apoyo en la acción misionera y permitió el surgimiento de centros poblados importantes en Moyobamba y áreas aledañas al Marañón.

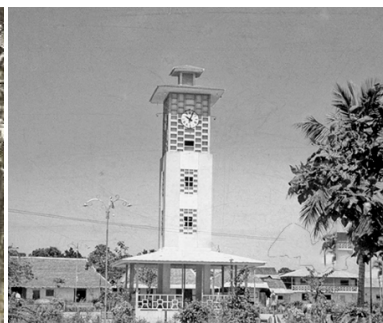
A lo largo del siglo XIX, la “conquista” y ocupación del territorio amazónico constituyó un proceso de avances y retrocesos, expresión

de la dinámica del frente de expansión que se animó hacia el extenso territorio amazónico, poco ocupado por la incipiente sociedad nacional, motivado por los “booms” extractivistas de la quina, el caucho que produjeron cambios en la región con la llegada de compañías europeas y americanas, la incorporación de la masa de trabajadores provenientes de otras regiones e inmigrantes de diversos países; con el consecuente crecimiento de los antiguos núcleos urbanos (Moyobamba, Iquitos) y la aparición de nuevos núcleos en los frentes de expansión (Pucallpa, Atalaya, Puerto Maldonado) (Fotos 1 y 2).



**Foto 1.** Explotación del Caucho.

*Fuente: CAAAP, 2017*



**Foto 2.** Puerto Maldonado,

1950.

*Fuente: El Comercio*

Los modos o formas de ocupación del territorio amazónico muestran importantes cambios y modificaciones en relación con los que se aplicaron en siglos anteriores: los diferentes tipos de frentes de expansión (extractivos y productivos) y la dinámica de sus desplazamientos promueven transformaciones en las áreas ocupadas que hacen irreversible el proceso. Desde la segunda mitad del siglo XX, la ocupación volvió a abrirse camino desde el centro del país y zonas costeras, con carreteras que cruzan los Andes e intentan alcanzar los valles tropicales de la Amazonía. Por esas rutas se desplazan los nuevos frentes de expansión (Fotos 3 y 4).



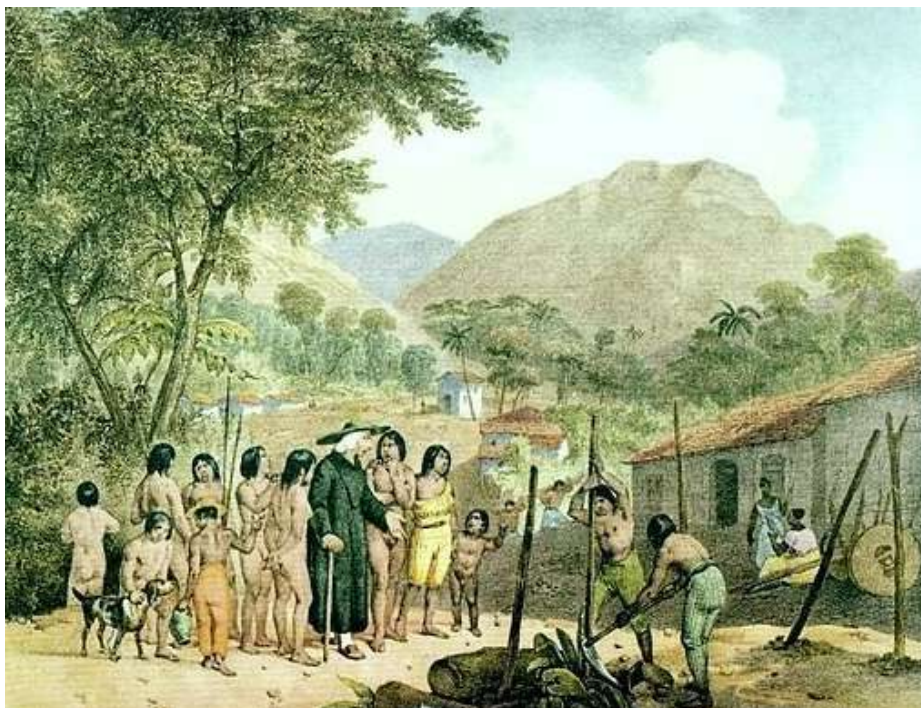
**Foto 3.** Carretera Carpish – Chinchao (Huánuco), 1960.  
*Fuente: Antiguas Fotos.*



**Foto 4.** Pucallpa, 1960  
*Fuente: Antiguas Fotos.*

El proceso histórico de ocupación de la Amazonía peruana ha generado el desarrollo de estructuras sociales, culturales, económicas, políticas y ambientales diferenciadas. La organización del espacio amazónico es resultado de la interacción de esas estructuras y de sus relaciones intertemporales

## VI. LA SACRALIZACIÓN Y EVANGELIZACIÓN DEL TERRITORIO AMAZÓNICO



La construcción humana de la sacralización del mundo es conducida por un espíritu y comportamiento religioso, es decir, la conexión con ese mundo, como expresión del pensamiento intuitivo (Le Bourlegat, et. al., 2004: 2).

En el proceso de organización y comunicación con el mundo, el ser humano, por naturaleza, tiene necesidad de localizarse en el tiempo y en el espacio, y en relación al cosmos, como forma de orientarse, estructurar el orden y comunicarse dentro de este. Desde la antigüedad, la orientación para localizarse en el mundo vivido fue buscada en relación con el sol (fuente cósmica de vida) y la tierra (lugar para enterrar a los muertos), en una dialéctica entre la vida y la muerte.

La organización de cada colectividad siempre significó la fundación de su propio mundo, realizada mediante la búsqueda de un punto fijo en el espacio, para la conexión con el cielo (sol) y la tierra (Eliade, s. f.). El acto de manifestación de lo sagrado se realizaba a través de ese punto fijo. El comportamiento religioso incluía el culto a los seres divinos que habitaban lo sagrado como forma de comunicación con los dioses.

Asignarle a un territorio o sitio la condición de sagrado, es decir, separarlo del resto de los espacios de uso común y dedicarlo a actividades que están vinculadas con ideales y conceptos intangibles que le dan una connotación distinguida y particular de referente comunitario, no es un hecho fortuito. La definición de sacralidad para un territorio puede deberse a actos espontáneos o planeados, pero siempre ha de tener como fundamento elementos del imaginario colectivo que se materializan en una disposición particular del espacio, en la selección de elementos físicos que distinguen el territorio y la organización de ese espacio, de modo que pueda guardar el mensaje de representación de lo sagrado en plazos que puedan trascender los límites temporales de una generación.

En tal sentido, el territorio o el sitio sacralizado constituye la memoria del orden universal y del evento fundador, garantes de la continuidad. La vinculación del territorio sacralizado material y sensible con el origen mítico forma, a lo largo del tiempo, un modelo de lo imaginario, que se comunica a las generaciones siguientes y se retransmite a todos los que comparten esos rasgos culturales (Foto 5)



**Foto 5.** Montegrande (Jaén) – Arquitectura y religiosidad amazónica  
*Fuente: Moreno, G, 2023.*

El territorio sagrado es un concepto que ha prevalecido en la simbolización territorial de los indígenas amazónicos, su incidencia en la organización del uso y manejo del territorio ha permitido caracterizar las relaciones de las comunidades con la tierra, donde el tiempo configura la realidad, que se asemeja a un tejido que se une a la costumbre y el mito para obtener beneficios materiales o espirituales.

### **VI.1 Antecedentes**

Desde que los colonizadores europeos irrumpieron en el territorio americano, los pueblos indígenas han defendido sus territorios ancestrales a través de la Ley de Origen en la cual el territorio es parte de una geografía sagrada, innegociable, donde se guarda el orden del mundo mediante un conjunto activo de rituales.

A partir de 1570, la Corona española autorizó el ingreso de sacerdotes a la Amazonía, de jesuitas y franciscanos en los territorios amazónicos. Recién a finales del siglo XVIII (1780) varias órdenes religiosas se instalaron con mayor permanencia en sus puestos de misión. Fueron los misioneros quienes exploraron la selva llevando la evangelización,

los forjadores de la integración de la Amazonía al territorio del Virreinato y a la República Peruana. Fueron ellos los que describieron la geografía y estudiaron las lenguas y costumbres de los pueblos amazónicos (Fig. 4).



**Fig. 4.** Plano del curso de los ríos Huallaga y Ucayali, y de la Pampa del Sacramento levantado por el P. Fr. Manuel Sobreviela, 1791.

*Fuente: Archivo General de Indias, Mapas y planos Perú y Chile, 123*

Otro aspecto que describieron fue la organización religiosa elemental que tenían los indígenas. Es a través de las relaciones o crónicas de los misioneros que conocemos de ese grandioso esfuerzo desplegado, alentado por el impulso de la fe. Jesuitas, franciscanos y agustinos se preocuparon por fundar pueblos y reducciones o pueblos misionales para instruir a los pobladores en la religión católica.

El misionero Avenció Villarejo, en *Así es la Selva*, describe el proceso histórico de la evangelización desarrollado por las Misiones de Maynas y Franciscanas en la Amazonía peruana (Villarejo, 2002: 165), algunos de cuyos episodios se sintetizan en el Recuadro 1.

### Recuadro 1. Historia de la evangelización

#### Misiones de Maynas

El capitán D. Diego Vaca de Vega, vecino de Loja, capituló con el Virrey del Perú D. Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache, quien le concedió la Gobernación de todo lo que conquistase. Juntó tropas de Loja y Jaén, pasó el Pongo de Manseriche y en una gran explanada junto a la gran bahía que forma el Marañón al entrar en la Selva Baja, fundó la ciudad de Borja el 8 de diciembre de 1619: "En nombre de Dios, Diego de Vaca de Vega, tomando como intercesora y abogada a la Virgen María Nuestra Señora, cuya festividad de su pura y limpia Concepción se celebra hoy, puebla, funda y establece dicha ciudad y pone por nombre la ciudad de San Francisco Borja" (Cfr. Rev. De Arch. y Bib. Nac. Vol. III, Perú). Fue la primera ciudad de la Selva Baja del Perú.

Vaca de Vega estableció encomenderos y continuó la conquista de los Maynas y otras tribus del Marañón. El 6 de febrero de 1638 los PP. Gaspar Cujía y Lucas de la Cueva llegaron a Borja y dieron comienzo a las célebres Misiones de Maynas, hazaña religiosa sólo comparable a las de las Misiones del Paraguay. Ese mismo año, después de establecer la escuela de Borja, explorando la vasta región, dieron con las explanadas de las cabeceras del Aypena (af. Izq. del Huallaga), y allí, lejos de soldados y encomenderos odiados por los indios, fundaron con los jeberos el pueblo de Limpia Concepción de Jeberos. Con la introducción de la ganadería y agricultura, el pueblo tomó tal importancia que llegó a ser la capital de la futura diócesis de Maynas. Con el auxilio de este pueblo empezó la obra misional. Santa Cruz, tras repetidos tanteos, estableció la ruta a Quito por el Pastaza-Bombonaza, donde murió ahogado en 1662. Lucas de la Cueva recorre el Amazonas, sube por el Napo, surca el primero por el Curaray y, por las cabeceras de este último, establece contacto con la ruta de Santa Cruz. Lorenzo Lucero explora el Bajo Ucayali, Marañón y Amazonas, establece importantes reducciones y funda en 1670 Santiago de La Laguna, futura sede de la Misión y hoy uno de los pueblos más importantes. Enrique Ritcher sube por el Ucayali hasta los conibos y funda en 1687 el pueblo de San Miguel cerca del actual Iparía. Vidal recorre el Tigre en 1691.

Mientras tanto Samuel Fritz, el más grande hombre amazónico de todos los tiempos, en 1685 toma a su cargo la nación de los Omaguas, extendidos por las islas del Amazonas

dede el Napo hasta Manaos. Como hábil herrero, carpintero, pintor y albañil, además de explorador y cosmógrafo, funda pueblos, construye viviendas y desde su centro de operaciones en Nuestra Señora de las Nieves de los Yurimaguas (entre Caquetá y el Río Negro) catequiza a los infieles y establece el baluarte de defensa para el Virreinato de Lima de toda la Amazonía, aguas arriba del actual Río Negro de Brasil. Por esto último sufre persecuciones y cárceles, viaja frecuentemente por el Amazonas, Napo y Marañón, funda a Nuestra Señora de los Jeberos de Yurimaguas (1713) una de las más interesantes y prometedoras ciudades de la actual Amazonía peruana. Fallecido en Jeberos el 21 de marzo de 1725 después de cuarenta años de brillantísima actuación, dejó 432 pueblos fundados, un catecismo publicado en Lima en 1752, el primer mapa de todo el Amazonas y Marañón...

Durante los 130 años que duraron estas Misiones de Maynas, las exploraciones abarcaron toda la hilea; fundaron poblados: Andoas – 1708, San Regis – 1729. Nauta – 1731, Pevas – 1735, tres en Itaya, cinco en Nanay, muchos más por el Napo y Amazonas, entre los que sobresalen Iquitos – 1757, Nuestra Señora de Loreto que daría el nombre a todo el departamento...

*Fuente: Villarejo A, 2002: 165-166.*

El mérito de los misioneros radica en haber informado a las autoridades eclesiásticas nacionales sobre la verdadera situación en que se encontraban los pueblos amazónicos y también el haber contribuido a la creación de nuevas misiones para difundir la fe en la región amazónica.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, la percepción sobre la cosmovisión y la religión amazónica muestra cambios. Las interpretaciones son un poco más profundas y comprensivas. Aparece una visión académica e intercultural. Además, toman posición otros actores como son los propios indígenas (Pinedo, 2015). Desde las ciencias sociales (antropología, sociología, psicología) también se han presentado aportes a partir de la exploración y reflexiones sobre la cosmovisión amazónica.

## **VI.2 Cosmovisión y espiritualidad en las comunidades indígenas amazónicas**

La cosmovisión es la parte del sistema de ideas que incluye las creencias sobre el origen, la estructura y el destino del universo. La cosmovisión se expresa y se almacena por medio de los símbolos sagrados. El símbolo consiste en un objeto o signo externo que señala una realidad que trasciende este objeto. Puede ser un objeto material, un lugar, una persona o una palabra.

Desde tiempos del pasado remoto, los pobladores de la Amazonía fueron alcanzando una forma particular de entender la realidad. Concebían el discurrir del tiempo de manera cíclica y consideraban que el mundo donde vivían estaba bajo la influencia de numerosos dioses o entidades sagradas. Los nativos de la Amazonía expresan sus concepciones religiosas a partir de mitos, a través de acciones simbólicas y especialmente usando la narración. De esta forma viven los hechos misteriosos del tiempo mítico y los dan a conocer. El nativo se considera íntimamente unido, formando un todo, con el mundo que le rodea. Señala Villarejo: “Hay entre él y el cosmos una solidaridad telúrica-dendro-zoológica-humana y no existen diferencias específicas. No sólo el hombre y los animales son seres vivos o animados, sino todas las cosas. Y así representa siempre al cielo, los astros, la tierra, los fenómenos naturales, los árboles y las piedras como personas vivas”. El mundo que le rodea es un mundo sagrado, porque revela algo distinto en sí, y, por consiguiente, la relación del hombre en el mundo tiene una dimensión, más que nada, mágico religiosa” (Villarejo, 2002: 156).

O, como señala Varese, “en los pueblos indígenas, el lugar, el espacio, la memoria, la lengua y, sobre todo, el diálogo relacional con todos los organismos del mundo se constituye en la ‘cultura habitada’ que se expresa siempre en el lenguaje del lugar, aun cuando la localidad de origen se haya perdido por migración o exilio. Los ejemplos de jurisdicción ritual y sagrada del propio territorio de manera simbólica abundan entre los miembros de las diásporas indígenas” (Varese, 2018: 3).

En tal sentido, para los descendientes de los pueblos originarios amazónicos, el cosmos, la naturaleza, la sociedad y los seres humanos conforman un todo; todo lo existente tiene vida y, por lo tanto, debe ser respetado como tal (Olórtegui, 2016: 3). “...y cada uno de ellos tiene un espíritu, una energía transformadora, y que a su vez este espíritu tiene una madre o un padre al que está supeditado. Así, la mejor forma de entablar relaciones con estos seres es invocando a su ‘madre’ o ‘padre’” (Pinedo, 2015).

Diversos autores coinciden en señalar que los pueblos indígenas u originarios de la Amazonía peruana han mantenido tradicionalmente la concepción del mundo humano como parte de un universo donde hay niveles superiores e inferiores de existencia y donde habitan diversos seres y dioses. Los dioses son variados y numerosos y, por su importancia, pueden ser creadores u ordenadores del mundo, o malignos e imperfectos (Cuadro 4).

**Cuadro 4.** Los mundos según la cosmovisión de los pueblos amazónicos

Pueblos	Mundos	Gobernantes	Habitantes	Funciones
Kukamas	Espacio del Cielo	Iluminado por Pichka (quinto sol)	Del Primer Cielo: Kemari (el Dios Kukama), una paloma transformada en ángel.  Por debajo se encuentra el condor mama (jefe de las aves)  Segundo Cielo: el Sol, la Luna, estrellas y el trueno	Cóndor mama: alumbró al mundo con la luz del rayo.
	Espacio del Aire	Dirigido por Iruka (cuarto sol)	Almas, viento, awasawa (espíritus), aves, estrellas y puerta de las almas para ser juzgadas.	
	Espacio de la Tierra	Dirigido por Mutsapirika (tercer sol)	Pueblo kukama, animales, plantas, kajara (gente del monte), maí sangar (demonios) y amaska (poderes).	
	Espacio del Agua	Dirigido por Weqe Mukuika (segundo sol)	Animales y seres mágicos buenos (llamados gente del agua o carawas): peces, lagartos, bufeos, paiches, boas pequeñas y sirenas.	
	Espacio debajo de la Tierra	Dirigido por Wepe Kurachiy (primer sol)	Seres que viven bajo la Tierra y del Agua: la kuarara, las taricaya mamas, el muiwatsu (boa) y las almas castigadas por ser malas.	

Shipibo-Konibo	Mundo Celestial Jakon nete	Dios Sol	Dios sol y espíritu de humanos Con flores, frutas y plantas	Los cháiconis son el ideal de sociedad para shipibos
	Mundo Amarillo Pashinnete	Pecadores	Espíritus malignos, pecadores	
	Mundo de la Tierra Non nete	Humanos	Humanos, animales, plantas, y demás seres vivientes. También espíritus de plantas	Meraya, médico shipibo puede visitar los cuatro mundos
	Mundo Subacuático Jenenete	Roní: Anaconda, gobierna el mundo acuático	Espíritus acuáticos y los espíritus malos	En vientre de Roní está el acoronín, lugar donde habitan almas humanas que fueron arrebatadas por espíritus malos.
Awajún	Mundo de Etsa	Etsa	El cielo y las aves	El ser más poderoso
	Mundo de la Tierra	Nugkui	Los awajun, los animales y plantas	Nungkui, madre proveedora de recursos
	Mundo subacuático	Tsunki	Peces y seres poderosos como la boa, y sirenas	Tsunki, protector

Matsigenka	Inkite (Arriba del Cielo)	Tasorintsi (Dios creador)	Divinidades Katsivorérini, el cometa (Dios peligroso)	Visto solo de noche Río cósmico rejuvenece y da inmortalidad, y conecta a todos los mundos
	Menkoripatsa Mundo del Cielo		Morada de los tres soles y de seres alegres y de buen carácter	
	Kipatsi (Mundo de los humanos)	Kentivacori (Dios de las cosas imperfectas: suelos infértiles, cataratas, y otros)	Donde ven los humanos y realizan actividades	Eni, río Urubamba. Cimas de montaña sirven de residencia a deidades En suelo crece la yuca (alimento principal) Gargantas y rocas del pongo, tierras ferruginosas son habitas de demonios
	Kamaviria	Mundo de la penumbra u oscuridad	Espíritus de los muertos, Demonios y monstruos, y seres tristes y descontentos	
	Gamaironi	Mundo desconocido	Demonios y monstruos, y seres tristes y descontentos	

*Elaboración propia (adaptado de Castillo, 2021: 16)*

Teniendo en cuenta el trasfondo mitológico, se pueden distinguir cuatro mundos dentro de la cosmovisión amazónica: el cielo, la montaña (bosque), el agua y el centro poblado (Fig. 5). Algunos añaden otro, la gloria, para los seres sobrenaturales de origen cristiano. Los pobladores

que proceden de la Selva Alta también tienden a hablar del interior de la tierra (por las cuevas) y de los cerros como lugares cosmológicos. Lo esencial es que se piensa que los lugares más importantes de la naturaleza están animados por seres sobrenaturales, un fenómeno religioso que se llama animismo (Regan, 2011: 137).



**Fig. 5.** Cosmovisión amazónica – Cosmovisión del pueblo Kukama Kukamiria

(Extraído de Fernandes y Ramírez (2019), Fuente: Miguel Caritimari)

Por ello se considera que la cosmovisión amazónica es esencialmente animista y se dice que todo material, objeto o sujeto, tiene una contraparte espiritual. Además, el mundo está lleno de divinidades, espíritus benévolos y malévolos que pueden adquirir una apariencia material y hacerse visibles, pero cuya esencia es espiritual e invisible.

La Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI) del Ministerio de Cultura, nos ofrece una descripción sobre la cosmovisión de los pueblos Matsigenka y Shipibo-Konibo (BDPI-MC, 2021) (Recuadro 2, Foto 6 y Recuadro 3, Foto 7).

### Recuadro 2. Cosmovisión del pueblo Matsigenka



**Foto 6.** Pueblo Matsigenka  
 Familia lingüística: Arawak  
 Lengua: Matsigenka  
 Ambito territorial con presencia tradicional: cuencas de los ríos Madre de Dios, Mantalo, Picha, Sinsa, Sinqireni, Urubamba y Yamariato, ubicadas en las provincias de: Manu (departamento de Madre de Dios), Calca (departamento de Cusco) y Atalaya (departamento de Junín).  
 Población aproximada: 18,933 (2017).

La cosmovisión Matsigenka, al igual que otros pueblos indígenas u originarios de la selva central, ha mantenido tradicionalmente la concepción del mundo humano como parte de un universo donde hay niveles superiores e inferiores de existencia y donde habitan diversos seres y dioses (Rosengren, 2004).

El universo es concebido a partir de cinco niveles. El lugar habitado por los humanos se denomina Kipatsi, y se encuentra en medio de las otras dimensiones. Hacia el cielo y en la parte de arriba está el mundo denominado Menkoripatsa y más arriba de este se ubica el Inkite, el cual es hogar de divinidades como Tasorintsi, el dios creador. Los seres que habitan los mundos superiores son seres alegres y de buen carácter, aunque también se puede encontrar algunos dioses peligrosos como Katsivorérini, el cometa. Debajo del mundo de los humanos también se ubican otros niveles como el Kamaviria, el Apavatsatsetara y el Gamaironi, los cuales son la antítesis de los

mundos de arriba, puesto que se encuentran habitados principalmente por demonios y monstruos. Asimismo, se cree que los seres de los mundos inferiores se encuentran tristes y descontentos, pese a que trabajan arduamente, en esas tierras no crece la yuca por lo que les falta el alimento principal (Fernández, 2020).

Además, existe la creencia de que todos estos mundos se encuentran conectados por un río cósmico que va desde el Inkite hasta el Gamaironi. En los mundos superiores, los seres de arriba se bañan en el río, lo que les permite rejuvenecer y ser inmortales. En el mundo humano, el río cósmico está asociado al Urubamba, el cual en lengua matsigenka recibe el nombre de Eni o Omandre Eni, “el río” o “el gran río” respectivamente (Rosengren, 2004). Los seres de los diversos mundos pueden transitar por el universo mientras que los humanos solo tienen dicha capacidad por medio de los sueños.

Por otro lado, el funcionamiento de estos mundos y de elementos de la cultura Matsigenka son explicados a través de relatos míticos, que muestran la interacción entre dioses y humanos (Renard-Casevitz & Dollfus, 1988). Siguiendo esa línea, el origen de las cosas y el hombre es narrado a partir de la competencia entre los dioses Tasorintsi y Kentivákori

*Fuente: Ministerio de Cultura – BDPI, 2021/Fotografía El Comercio*

### Recuadro 3. Cosmovisión del pueblo Shipibo-Konibo



**Foto 7.** Pueblo Shipibo-Konibo

Familia lingüística: Pano  
Lengua: Shipibo-Konibo  
Ambito territorial con presencia tradicional: Cuencas de los ríos Ucayali, Callería (departamento de Ucayali), Madre de Dios (departamento de Madre de Dios) Huallaga (departamento de Huanuco), Amazonas (departamento de Loreto)  
Población aproximada: 32,964 (2017)

En El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas, AIDSESP y otros autores (2000) hacen referencia a los cuatro mundos en la cosmovisión Shipibo-Konibo. Según el testimonio, el mundo de las aguas o jenenete es habitado por los espíritus del agua, siendo el más poderoso Ronin, un espíritu caracterizado como una boa grande. Este mundo también está habitado por los Shipibo-Konibo que viven dentro del agua, personajes a quienes denominan jenechaikonibo.

“Nuestro mundo” o non nete hace referencia al mundo habitado por los seres humanos, por los animales que pueden comerse, por las plantas, los árboles, las aves

y demás seres vivos. Este mundo estaría también habitado por los espíritus de las plantas, como la lupuna, la catahua, la ayahuasca, el tabaco, entre otros.

El “mundo amarillo”, denominado panshinnete, es el mundo de los pecados y de los malos espíritus. El cuarto mundo es el “espacio donde está el Padre Sol” o jakon nete, espacio a donde llegan espíritus de seres humanos, así como los espíritus de los animales y las plantas. Este es un mundo lleno de flores, de frutas y de plantas, que solo el médico Shipibo-Konibo, el meraya, tiene la capacidad de visitar antes de su muerte. Según la creencia de este pueblo, este especialista de la salud puede recorrer los cuatro mundos y tomar contacto con los seres que ahí habitan mediante la ingesta de ayahuasca. Así mismo, tendría también la capacidad de transformarse en otros seres, tales como el tigre, la boa o el puma (AIDSESEP et. al., 2000).

La cosmovisión shibibo-konibo es expresada a través de su artesanía y el kené, sistema de diseño característico de este pueblo, el cual se plasma sobre diversos soportes como tela, madera y cerámica. Para los Shipibo-Konibo, hacer kené es pintar, bordar o tejer diseños, y significa un arte típicamente femenino que se enseña de madre a hija y que utiliza materiales variados, algunos derivados del bosque y las chacras (Belaunde, 2012).

Los motivos del kené tienen un origen en la cosmovisión de este pueblo y son inspirados, según la creencia ancestral, en la anaconda, la que combinaría en su piel todas las variaciones de motivos (Morin, 1998). Para poder ver y hacer diseños, los Shipibo-Konibo consideran necesario consumir las plantas que manifiestan el poder de la anaconda, tales como las plantas rao y la ayahuasca (Baca de Las Casas, 2014).

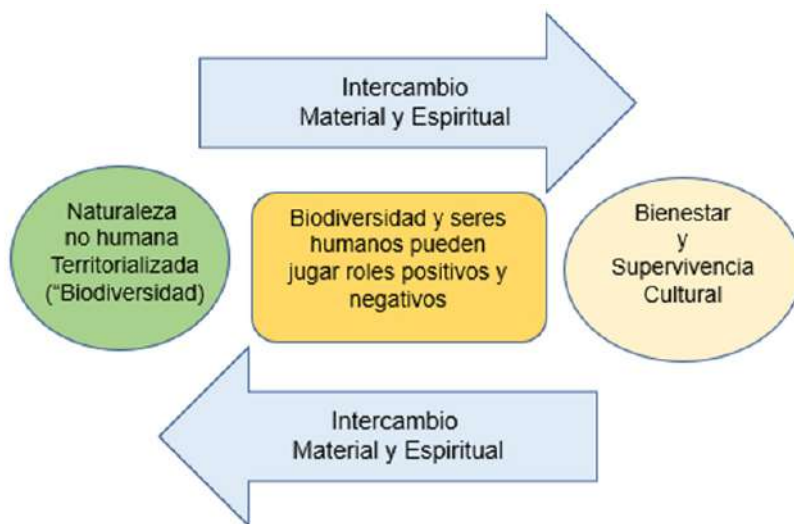
*Fuente: Ministerio de Cultura – BDPI, 2021/Fotografía MinCul*

### **VI.2.1 La naturaleza en la cosmovisión amazónica - geomitología**

La cosmovisión actual proporciona las bases para conceptualizar y caracterizar la naturaleza de manera que sirva de apoyo a nuestras reflexiones sobre el tema. Así, de manera general, podemos considerar que la naturaleza es todo aquello que conforma el universo y que es ajeno a la intervención humana.

Desde los albores de la humanidad, el hombre se ha relacionado con la naturaleza, al encontrar en ella los elementos que satisfacen sus necesidades elementales. El hombre antiguo tiene una visión simbólica y sacralizada de la naturaleza, de la cual forma parte, sintiéndose un intermediario entre el mundo de arriba y el mundo de abajo. En la cultura de los pueblos originarios, se entiende a la naturaleza como un ser vivo que establece relaciones muy estrechas con todos sus miembros. Los componentes de la naturaleza emiten sonidos, símbolos y expresan las relaciones que existen en ella como un todo, en sincronía y armonía.

En la cosmovisión de los pueblos originarios de la Amazonía, la naturaleza es entendida y sentida como parte significativa de su ser y existir. Para ellos, la naturaleza es tanto material como espiritual. La naturaleza integra todo lo existente; nada está fuera de ella: es la misma realidad. Es decir, los indígenas amazónicos sienten y ven la naturaleza como parte de su comunidad y de su cultura, como una extensión de su cuerpo personal y comunal (Fig. 6).



En la cosmovisión animista de sociedades indígenas y tradicionales, cuyos herederos controlan extensos territorios silvestres y rurales del Perú, el pensamiento indígena tradicional (no necesariamente actual, por cambios ocurridos) establece una relación simétrica, de interacciones recíprocas, entre sociedad humana y naturaleza. Se convive, se dialoga y se negocia con una naturaleza animada, potencialmente malévola y capaz de vengar las transgresiones. De la naturaleza se depende no solamente para el bienestar sino también para la supervivencia misma. (Raez, 2013:13-14).

**Fig. 6.** Cosmovisión indígena: interacciones sociedad – naturaleza

Para los pueblos amazónicos, la naturaleza está concebida y centrada en el territorio, el bosque, los ríos y en los elementos que la conforman, con los cuales deben mantener una relación armoniosa y equilibrada. Araujo dos Santos señala que “la naturaleza es un sujeto viviente y lleno de intencionalidad, se comunica y el indígena amazónico escucha su voz y su mensaje, se adecua a ella en un complejo conjunto de relaciones e interrelaciones, mediante las cuales procura establecer un equilibrio sociocósmico y una integración dinámica” (Araujo dos Santos, 2015).

Un claro ejemplo de lo anotado es la relación del pueblo ashaninka con la naturaleza: “El bosque, entendido como el lugar más allá de las chacras, es el espacio de caza, donde habitan los animales, pero también diversos seres de naturaleza no humana. Los hombres se adentran solos o en grupo durante varios días. Para garantizar una buena caza deben procurar ciertos cuidados, como bañarse con plantas especiales que los protejan de los demonios kamari, los cuales pueden herirlos y enfermarlos. Los ashaninka se vinculan activamente con los seres no humanos del bosque, por lo que se considera que los animales tienen ‘madres’ o ‘padres’, con los que deben relacionarse respetuosamente” (Ministerio de Cultura - BDPI, 2021). La importancia de esta relación sin distinciones con la naturaleza y los seres que la habitan es uno de los puntos más importantes de la vinculación del pueblo ashaninka con el bosque y el territorio.

Otro ejemplo es el del pueblo Kukama. Según Fernando Roca, “para ellos el agua es vida y el río es la vida que fluye entre ellos y a través de ellos. Los kukamas consideran haber nacido del agua; por ello, la mayoría de los pueblos kukamas están a la orilla de los grandes ríos [Foto 8]. La pareja del primer kukama es también un ser del agua, una sirena que se transformó en mujer. En el fondo de los ríos habitan otros seres, hay vida” (Roca, 2015: 217).



**Foto. 8** Pueblo Kukama - Pueblo del Agua

*Fuente: Servindi, 2023*

## **VI.2.2 La espiritualidad indígena amazónica**

La espiritualidad puede ser considerada un término genérico que alude a la vida espiritual o a la vida según el espíritu; sin embargo, tiene también una semántica compleja que suele dificultar su definición.

En el diálogo interdisciplinar de la teología espiritual y la antropología, que sin duda interesa a la geografía de las religiones, el término “espiritualidad” se refiere a un aspecto esencial del ser humano, que se vincula con una determinada actitud del hombre para afrontar la finitud y radicalidad de la existencia humana y que hace referencia a ciertos valores profundos y vitales que impulsan su pensar, sentir y actuar (García Gutiérrez, 2015: 48). En tal sentido, la espiritualidad se convierte en un área que contiene todo aquello que puede asociarse no solo a la religión o a la trascendencia, sino también al deseo de bienestar, pudiendo describirse como un modo de afrontar cuestiones y preocupaciones antropológicas para llegar a una vida cada vez más rica y más auténticamente humana. Por lo tanto, en un sentido amplio, la espiritualidad se refiere a todo valor religioso o ético que se manifieste como una actitud o un espíritu del cual surgen las acciones humanas.

Dado el interés por el tema, Adelson Araujo recoge la opinión de estudiosos de la teología espiritual, que sostienen que el concepto de espiritualidad no se limita a ninguna religión en particular, sino que se aplica a cualquier persona o grupo que tenga una creencia en lo divino o trascendente y que modele su estilo de vida sobre la base de sus convicciones religiosas. En este contexto, señala que del mismo modo en que hablamos de espiritualidad cristiana, judía o musulmana, podemos hablar también de “espiritualidad indígena” (Araujo dos Santos, 2021: 1-2). Se da por entendido que, para nuestro caso, hablamos de las poblaciones indígenas de la Amazonía peruana, en la que existen 13 familias lingüísticas agrupadas en 51 pueblos indígenas u originarios, y 2,703 comunidades nativas (INEI, 2018: 23).

Teniendo en cuenta la gran diversidad de grupos étnicos, la espiritualidad de la que tratamos corresponde a cada etnia que tiene su propio modo de vivir esa dimensión espiritual y establecer su relación con el mundo; no obstante, reconocemos en ellas muchos puntos en común.

Cuando nos preguntamos sobre la forma religiosa que caracteriza a los pueblos originarios de la Amazonía, sin duda hemos de coincidir en que esta se expresa en la espiritualidad. Además, se basa en la experiencia de los pueblos: sus mitos, sus rituales y su modo de relacionarse con

la naturaleza. Al igual que la espiritualidad cristiana, los elementos y paradigmas básicos con los que los nativos amazónicos elaboran su comprensión de Dios y de sí mismos provienen de su experiencia religiosa. Para los pueblos originarios Dios no es una realidad que deba explicarse, sino que tiene que ver con la sabiduría religiosa que se torna en coexistencia con el cosmos y con la naturaleza.

La espiritualidad amazónica está fuertemente marcada por una mística cosmológica. El cosmos, la naturaleza, la comunidad y el sentido de interdependencia con todos los seres son características de esa tradición. En este contexto, Dios asume muchas formas y muchos nombres. Él es trascendente, está por encima y más allá de este mundo, pero se esconde en la inmanencia de todas las cosas y de todos los seres presentes en la naturaleza (Araujo,, 2021).

La espiritualidad amazónica es una práctica que deviene de las enseñanzas de los espíritus tutelares. El hombre y los demás seres de la naturaleza, que también son espíritus, complementan estas enseñanzas. El mundo espiritual de los matsigenkas resulta una clara expresión de la forma cómo este pueblo concibe y vive su espiritualidad: “De acuerdo a los mitos de origen del pueblo, tradicionalmente los seres que habitan este mundo se clasifican de acuerdo al grado de perfección que poseen. Esto representa una evocación a la historia de Tasorintsi y Kentivákori, quienes crearon todo lo “bueno” y todo lo “malo”, siendo los humanos un intermedio en toda esta creación. Con esto, nuestro mundo está habitado por seres de gran perfección, estos espíritus son referidos comúnmente como saangarite, que es el plural de saankari, “aquellos que son puros”. Los saangarite son concebidos como criaturas perfectas que aborrecen todo lo impuro; su presencia es considerada de mucho provecho entre los matsigenka porque ejercen un rol de protección contra los demonios o espíritus malignos. Estos seres habitan la parte alta de las montañas; sin embargo, los indígenas los llaman por medio del uso del tabaco, y de plantas, invenkikis, que representan la comida principal de los espíritus. Los matsigenka tienen mucho respeto por estos espíritus, en ese sentido, evitan algunas zonas altas, por temor y respeto de los saangarite”. (MINCUL, 2021).

Corresponderá al chamán en su condición de líder político-religioso para sí, su familia o su comunidad, por intermediación del brebaje psicoactivo, adentrarse en un mundo en donde es posible aprender de una gran variedad de espíritus tutelares; así tiene acceso al conocimiento que le brinda el espíritu de la planta, y a través de ella, de su beneplácito,

consigue comprender o interrelacionarse con otra variedad de espíritus. El chamán ejerce su práctica religiosa de acuerdo a las enseñanzas que le brinda el espíritu de la planta y los consejos de su maestro (Pinedo, 2015: 6).

### **VI.2.3 Mitos y creencias**

Tal y como sucede en otras culturas antiguas, también la cultura indígena amazónica cree en las divinidades. Los pueblos o comunidades indígenas que viven en la Amazonía peruana y en la de los otros países tienen una herencia mitológica que permanece viva. Como señalan varios autores, en la época de la llegada de los colonos europeos, los pueblos indígenas que vivían en lo que hoy es el territorio amazónico del Perú tenían un rico y variado panteón de divinidades, todo él en estrecha conexión con las fuerzas de la naturaleza. Así como los cocamas, los awajún y los shipibos, también los ashaninkas, los matsigenkas, los piros y muchos otros pueblos han dejado una herencia mitológica que permanece viva entre las comunidades indígenas y pueblos originarios del Perú.

Una de las formas principales de expresión de la cosmovisión de nuestras culturas amazónicas es el mito, que codifica la cosmovisión y la transmite de una generación a otra. El mito es una verdadera creación social. Cada narrador añade sus matices propios y a través de las generaciones se va adaptando a la situación del momento en que vive el pueblo. Sobre la base de los relatos de pobladores omaguas, cocamas, quichuas, yanechas y otros, recogidos por Regan, elaboramos una síntesis descriptiva de la forma cómo son concebidos los “Espíritus del Agua y del Monte” (Regan, 2011:143-145) (Recuadro 4, Fotos 9 y 10).

**Recuadro 4. Los Espíritus del Agua y del Monte**

El Agua	El Monte
 <p data-bbox="239 714 529 737"><b>Foto 9. La Madre del Agua</b></p> <p data-bbox="158 763 606 1046"><i>Los ríos y las cochas (lagunas) tienen Madre, espíritu protector de la fauna y flora acuática que anima corrientes y remolinos. En quichua se llama Yacumama y en cocama, Purahua. La palabra Yacumama tiene dos sentidos: puede referirse a cualquier boa acuática o al espíritu guardián del agua que es una boa negra gigantesca con poderes sobrenaturales.</i></p> <p data-bbox="158 1072 606 1153"><i>La gente no reza ni hace culto a la Madre del Agua, pero existen ritos para defenderse de ella.</i></p>	 <p data-bbox="731 714 956 737"><b>Foto 10. Las Plantas</b></p> <p data-bbox="619 763 1067 1019"><i>En la selva es creencia casi universal que las plantas tienen Madre. Para muchos, toda planta, todo árbol tiene Madre. Hay quienes creen que tienen Madre las plantas psicoactivas, medicinales y dañinas. La Madre es un alma o espíritu. Para otros, no es un alma sino un espíritu protector con una existencia propia pero muy vinculada a la planta.</i></p> <p data-bbox="619 1046 1067 1127"><i>Ayahuasca, o “la soga del alma”, es la planta sagrada, facilita conexión con mundo espiritual.</i></p>

*Adaptado de Regan, J, 2011: 143-155. Fotos: Machupicchu Viagens, 2025*

Para mantener el mundo ordenado como lo habían creado los dioses, era y es necesario conservar su carácter sagrado, siguiendo el comportamiento de los dioses conforme se señalaba en los mitos o relatos, desarrollando rituales o asimilando las creencias.

**VI.3 Geografía sagrada**

La geografía sagrada es un concepto universal. Como se ha mencionado, la idea de cómo un sitio o un lugar está regulado por su relación con el universo, la encontramos desde las civilizaciones antiguas. El

lugar sagrado se convierte en un puente entre el mundo sensible y el mundo divino.

Los postulados de Schwarz nos ayudan a organizar la base teórica para nuestras reflexiones sobre esta temática, al sostener que, para poder mantener la armonía y el equilibrio en el lugar en donde habita, el hombre tradicional se propone entrar en afinidad con las diferentes leyes del cosmos y también con los lugares de donde emanan las fuerzas cósmicas para que se enlacen de manera simpática con sus representaciones y equivalentes terrestres (Schwarz, 2024).

Entonces, si queremos comprender el significado de la creencia en el poder sobrenatural, tal como lo conciben los pueblos tradicionales, la podemos definir como la relación de simpatía entre micro y macrocosmos. Y será a través de la identificación de una geografía sagrada o simbólica que se facilita este proceso. Si entendemos por microcosmos al individuo y por macrocosmos al universo, podemos promover esta relación simpática e incluso extenderla y dirigirla a través de la elaboración de un mesocosmos, un universo intermediario entre el micro y el macrocosmos. La geografía sagrada propone una organización espacio-temporal que facilita el proceso de relaciones amables entre micro y macrocosmos a través del mesocosmos que ella expresa.

Considerando que no es tan fácil que un hombre contacte directamente con las leyes del universo, se hacen necesarias entidades intermediarias como el mesocosmos entre nosotros como individuos y el universo como respuesta. A través de la construcción de templos y tumbas, pero también a través de accidentes geográficos, rutas y paisajes simbólicos el hombre tradicional ha intentado proyectar en la Tierra las leyes del firmamento a través de la imaginación activa, función creadora por excelencia. Es a través de las configuraciones o accidentes geográficos que el hombre tradicional logra fundar su cultura y enraizar los modelos arquetípicos de su economía y moral espacial.

Es así que, junto a la geografía física, existe una geografía sagrada compuesta por sitios y rutas simbólicas donde se ubican acontecimientos relevantes de la memoria cultural. Son dos planos interconectados. La geografía física sirve de soporte material a la geografía simbólica y, entre ambas se establecen relaciones de iconicidad, como ocurre entre los planos del signo, los accidentes del terreno pueden ser interpretados como significantes de historias escritas en ellos (Iturrioz, 2011: 1577).

La geografía sagrada intenta proyectar lo captado en el plano de la imaginación a la realidad sensible y objetiva. Además, cargar esta forma con las energías complementarias de la tierra y del firmamento. Cuando esta forma se objetiva y se carga con la doble energía, se vuelve operativa, se vuelve mágica. La geografía sagrada busca una relación afectiva con el espacio, junto con un efecto operativo, que hace más habitable y eficaz la vida humana y su relación con los dioses.

La geografía sagrada obedece a reglas muy precisas para poder ser el amplificador que permita la conexión y la transmutación. Por eso han de figurar los temas del arquetipo, mito, símbolo y rito como fundamentos o claves del desarrollo de este proceso. El arquetipo es el plano de las ideas. La revelación del arquetipo se realiza a través del mito, que es palabra e imagen sagrada. Los símbolos son el lenguaje del mito y van a permitir conexiones, aunque sean parciales, con los elementos revelados del mito. Al final, y como elemento fundamental, se encuentra el rito, que actualiza el mito en el espacio-tiempo, transformándolo en sagrado. Tenemos entonces las cuatro claves o fundamentos de la fenomenología de lo sagrado: el arquetipo, el mito, el símbolo y el rito (Schwarz, 2024).

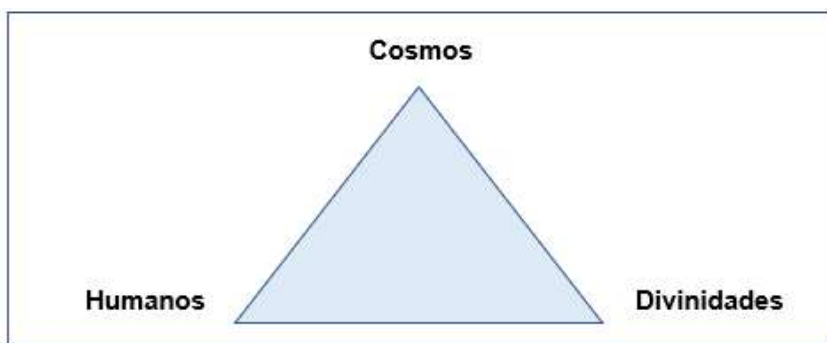
### **VI.3.1 Los Espacios simbólicos de los pueblos amazónicos**

Como se ha señalado en líneas anteriores, es muy frecuente que la cosmovisión o los sistemas ideológicos de los pueblos amazónicos considere lugares específicos que simbolizan ya sea el origen o un hito cultural importante, fundamental para la identidad del grupo. A esos lugares se les denomina espacios sagrados o simbólicos.

El espacio sagrado tiene como propósito destacar un territorio del medio cósmico circundante y de hacerlo diferente (Eliade, 1957, citado por Zapata, 2007:2), estos espacios están revestidos de signos, códigos y lenguajes que indican la sacralidad del lugar, la orientación, las formas, las posiciones, las conductas; a la vez que revelan las dinámicas y los procesos de comunicación que mantienen con otros espacios sagrados, los cuales proveen el equilibrio necesario para la subsistencia de los individuos o grupos.

La creación, por parte de lo divino, explica la aparición del “orden y la organización”, donde aparecen las estructuras, la formas y las normas, cuyo principio fundamental rige a los pueblos amazónicos a través de

la ley de origen, ley madre, o ley ancestral con notable incidencia en la ocupación del territorio y la organización del espacio. La aparición de los espacios o sitios sagrados deja entrever el área, que permite el tránsito de una región cósmica a otra, a través de procesos propios de comunicación que establecen los pueblos amazónicos con el medio natural que los rodea. Así las montañas, los ríos, las lagunas, los árboles, los caminos se convierten en símbolos y lenguajes que expresan el vínculo entre el mundo de los espíritus y mundo terrenal (Zapata, J, 2007:2). Como señala Iturrioz, “no es que los fenómenos naturales sean simplemente materializaciones de las divinidades ni que las divinidades sean personificaciones de estos fenómenos naturales. El concepto de divinidad es el eslabón de unión en la relación entre los humanos y el cosmos o los procesos naturales (Fig. 7). En este sentido la geografía es sagrada” (Iturrioz. J.L, 2011: 1578)



**Fig. 7.** Divinidades, humanos y cosmos

*Fuente: Iturrioz, J.L. 2011*

Los fenómenos naturales son los significantes materiales y sensoriales de signos que establecen una relación con la vida humana a través del simbolismo de las divinidades. Si los humanos ligan los fenómenos naturales con las divinidades; estas ligan el cosmos (Recuadro 5, Foto 11).

**Recuadro 5. El sitio “Rostro Harakbut”:**

*Foto: ECA – Reserva Comunal Amarakaeri*

A partir de la revisión de publicaciones de varios autores y de la experiencia propia de observación a las oportunidades de convivencia con pobladores de algunas comunidades nativas amazónicas, se puede afirmar que las configuraciones de la geografía física amazónica se convierten en espacios o sitios de significación para los pueblos originarios amazónicos. Junto a la geografía física existe una geografía sagrada compuesta por sitios, paisajes y rutas simbólicos donde se ubican acontecimientos relevantes de la memoria cultural de estos pueblos. La geografía física, o las configuraciones de la topografía regional, como señalaba Dollfus, fundan la cultura (Dollfus, 1988: 10) y puede servir de soporte material a la geografía simbólica y entre ambos planos pueden establecerse relaciones de similitud, como ocurre entre los planos del signo. Los accidentes del terreno pueden ser interpretados como significantes de historias inscritas en ellos.

Presentamos a continuación algunas manifestaciones de la geografía y toponimia simbólica de la Amazonía que forman parte de una amplia red de sistemas simbólicos de los pueblos de esta zona (Recuadro 6, Fotos 12, 13, 14 y 15).

**Recuadro 6.** Espacios simbólicos y realidades geográficas

	<p><b>Foto. 12.</b> Pongo de Mainique  <i>El Pongo de Mainique, Tonkini, está asociado al dios inventor matsigenka: Shionkáviri, quien vivió allí “rodeado de las cosas maravillosas que creaba”. Diversas formaciones rocosas a lo largo del río son concebidas como lugares de residencia de seres míticos que quedaron encerrados en ellas (Baer, 1994: 139).</i></p>
	<p><b>Foto. 13.</b> Río Urubamba  <i>El Eni (“el río”) u Omárane Eni (“el gran río”) atraviesa el territorio matsigenka y se dirige hacia la esfera celestial donde se le identifica con la vía láctea, que es como se lo ve desde la tierra. El río Urubamba organiza el espacio tanto en un sentido geográfico como cosmológico ya que la parte alta [al sur] es considerada como el principio de la tierra, mientras que la parte baja es vista como el final.</i></p>
	<p><b>Foto. 14.</b> Laguna Yarinacocha  <i>Lugar con rica herencia mitológica, cuyos orígenes se remontan a tiempos inmemoriales. Según leyendas locales, la laguna fue creada por los dioses para ser un reflejo del cielo en la Tierra. Antiguamente era una extensión del río Ucayali, pero debido a la cólera divina o a eventos sobrenaturales, sus aguas fueron separadas y dieron vida al espejo de agua que hoy conocemos. Este acto mágico habría tenido el propósito de proteger a las criaturas místicas y permitirles vivir en armonía lejos de los humanos.</i></p>



**Foto 15.** Montañas: Cerro La Sal  
*“El promontorio era concebido por los naturales como un espacio sagrado. Un mito local atribuía al dios Pachakamáite, el hijo del sol, la posesión de todos los bienes (...). El cerro participaba de la sacralidad de su dueño, convirtiéndose en un templo natural levantado por la propia divinidad y, por lo tanto, en una epifanía”*  
 (De la Torre, 2004).

Fuente: Novoa, Z.

Esta espacialidad o territorialidad simbólica sagrada de los pueblos amazónicos ha permanecido en la memoria tradicional, establecida a través de los mitos que explican los acontecimientos y particularidades originales de la historia y la cosmogonía de estos pueblos, en la que se organiza y se delimita el mundo natural, social y espiritual. Así, la mitología se acerca a la conceptualización de los sistemas simbólicos que representan las concepciones de las formas reales establecidas en la geografía y evidenciadas en la sacralización de espacios específicos (montañas, ríos, lagunas, árboles y otros) que conforman la estructura del espacio y territorio sagrado. Estos espacios mantienen unas relaciones que permiten no solo mantener el equilibrio de las energías, sino que regulan las acciones y reacciones de los humanos en el territorio, validados a través del pensamiento ancestral como principio básico de una dinámica y unas lógicas inmersas en la diversidad.

#### **VI.4 La organización del espacio comunal**

La distribución de los pueblos amazónicos ha experimentado cambios importantes a lo largo de las últimas décadas. En el pasado, los núcleos de asentamientos compuestos por una familia extensa se encontraban dispersos en su amplio territorio y tenían una población reducida de entre 15 y 30 residentes el cual contribuía a controlar el equilibrio de recursos naturales (Foto 16). Desde la segunda mitad del siglo XX, el reagrupamiento de las familias extensas y la consecuente formación de comunidades con una mayor concentración poblacional están relacionados con el establecimiento de misiones y escuelas, y posteriormente con las políticas de Estado (Fotos 16 y 17).



Otro aspecto a resaltar es que en algunas zonas de la Amazonía (Bajo Urubamba, Tambo, Ucayali, Marañón, Amazonas, entre otros), donde hasta la década de 1960 la mayor parte de los asentamientos se encontraban sobre los cursos medios de los afluentes de los ríos principales, tuvo lugar un desplazamiento progresivo de los núcleos de población hacia los cursos bajos de los afluentes y sobre los propios ríos principales, donde las misiones y luego el Estado han establecido los servicios de educación y salud,

También, tanto la Iglesia Católica como las iglesias evangélicas han contribuido efectivamente a la formación de las comunidades nativas, a promover procesos organizativos abocados a buscar su unidad y también a solicitar al Estado peruano el reconocimiento formal como comunidades nativas.

Las comunidades nativas tienen su origen en los grupos tribales de la región amazónica y están constituidas por conjuntos de familias vinculadas por elementos comunes: idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio, con asentamiento nucleado o disperso. La Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva (D. L. 22175) reconoce y protege los derechos de las comunidades nativas de la Amazonía. La ley busca garantizar el desarrollo integral de las comunidades nativas fomentando su identidad cultural, sus derechos a la tierra y a la consulta previa.

Las comunidades nativas presentan cierto nivel de organización, a partir de la unión de “clanes” o de familias, que les permite desarrollar sentimiento social de comunidad, por lo que buscan alcanzar una “integración interna comunal”. La organización de la comunidad está

inspirada en su cosmovisión y cultura, sus creencias y prácticas ancestrales, a las que incorporan aspectos vinculados con las políticas de Estado y las de su relación con las iglesias, la sociedad y el mercado.

La relación con el Estado los conduce a seguir las reglas de juego que el Estado nacional les exige para el cumplimiento de una serie de requisitos formales que permitirá que estas comunidades sean reconocidas como sujetos políticos y jurídicos y así defender sus tierras y su cultura. Para ello, señala Espinoza, la(s) comunidad(es) participan de nuevas organizaciones indígenas amazónicas (federaciones) creadas para representar los intereses amazónicos y para negociar principalmente con el Estado y, de manera secundaria, con otros sectores sociales (iglesias, empresas, etc.) para obtener algunos beneficios como la dotación de servicios públicos (educación, salud, agua, entre otros). La venta o intercambio de los productos obtenidos, pequeños excedentes de las prácticas de caza y pesca, así como de la recolección forestal y la agricultura, los vinculan a los canales de comercialización propios de la economía comunal y local.

#### **VI.4.1 El territorio: hábitat natural - armonía y equilibrio**

El territorio de un pueblo indígena o de una comunidad indígena constituye su hábitat natural, del que fluye y al que este ha adaptado su cultura y su cosmovisión. La relación pueblo-hábitat es muy original, pues involucra importantes dimensiones de la identidad, cultura y bienestar de un pueblo.

El territorio es un hábitat que lleva la impronta de la historia de un pueblo: es a la vez el resultado de esa historia y un reflejo de su situación actual como pueblo y de la calidad de vida que pueden esperar sus miembros de cara al futuro. Se trata de una unidad indivisible en su esencia (aunque en la práctica social interna esté dividida según sus usos) que define una relación religiosa a veces y espiritual siempre.

Como tal, es un patrimonio indisponible y transgeneracional. Son garantías del territorio los siguientes elementos: carácter colectivo, inalienabilidad, integridad, control y apropiación cultural, vínculo emocional pueblo-territorio (identificación), autonomía de regulación de las relaciones internas y externas, además de garantías de respeto en un Estado de derecho pluricultural e intercultural. Es importante entender que la calidad de vida de los pueblos indígenas depende

fundamentalmente del grado en que estas características se mantienen en cada etapa de la historia (García, 2002).

Como lo sugiere García, debemos entender que el territorio indígena no es solo el suelo, o un conjunto de chacras. No es sólo un espacio productivo, es el espacio vital en el que se desenvuelve la vida de un pueblo a lo largo de las generaciones. Los territorios indígenas están vinculados a la propia existencia de cada pueblo formando con él una unidad inseparable reforzada por lazos culturales y espirituales (García, 1995). En esa medida, los territorios indígenas constituyen un patrimonio social, económico y cultural de los pueblos y como tales son la pieza esencial de su reproducción y desarrollo social. Así lo entiende el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), ratificado por el Perú en diciembre de 1993 por Resolución Legislativa N.º 26253, que convierte en ley la obligación del Estado de garantizar la protección de estos territorios y los recursos naturales existentes (Recuadro 7).

#### **Recuadro 7. Convenio 169 – OIT**

##### **Convenio 169 – OIT - Resolución Legislativa 26253**

##### **Artículo 13**

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

##### **Artículo 14**

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

de propiedad y posesión.

3. Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados.

#### **VI.4.2 La organización del espacio comunal**

La ocupación y el uso tradicional del territorio, así como la organización del espacio en los pueblos indígenas han evolucionado por distintas circunstancias. Desde la época prehispánica hasta la actualidad, los rasgos que prevalecieron tuvieron relación directa con la naturaleza y el cosmos, generando usos y manejos del territorio acorde con las necesidades propias de los pueblos y su evolución cultural. Así, la sacralización de sitios, el manejo de los cultivos y la instalación de los asentamientos están determinados por manifestaciones naturales que inciden en la creación y concepción del territorio y la organización del espacio indígena.

Las formas de organización espacial guardan estrecha relación con aspectos fundamentales de la vida de los grupos. El modelo espacial define la identidad sociocultural indígena, es un modelo ecológico y espacial y, en cierto modo, es resultado de factores físico-naturales: el clima, la vegetación y el río; combinados con factores humanos presentes en comportamientos, en preferencias y en mitos, a menudo respaldados por sus mitos y costumbres (Novoa, 1999).

Los conocimientos cosmogónicos de los pueblos indígenas son la base de la permanencia del concepto y significación del territorio, donde la organización espacial considera no solo el componente físico-natural (montañas, ríos, árboles...) sino también lo humano (poblados y chacras) y lo simbólico (lo sagrado) que relaciona la vida con el universo, otorgando especial significación al modelo comunal "ribereño" de organización espacial que se deriva de los procesos culturales y tradicionales que son transversales a los pueblos indígenas, donde los componentes sociales y culturales dan sentido a la construcción del territorio y proporcionan significado al lugar y al espacio (Recuadro 8 y Fotos 18, 19, 20, 21, 22).

**Recuadro 8. Modelo espacial lineal - ribereño****Foto 18.** Comunidad nativa Camisea (Munimegantoni)

De manera general las comunidades nativas de la Amazonía ocupan territorios con amplias superficies de bosque natural, que suelen ser drenados por ríos principales y/o secundarios.

La noción del territorio se configura a partir de las construcciones de unidades complejas y articuladas entre sí, que se poseen, se cuidan y se defienden de manera comunitaria, en los que se plantean distinciones entre los ámbitos de lo doméstico (la maloca o vivienda), de los cultivos (chacras), del monte (el bosque) y lo sagrado (las montañas, el río).

El modelo de organización del espacio lineal ribereño se inspira en la cosmovisión y define la identidad sociocultural indígena. Es el resultado del conjunto de interacciones de los componentes físico-naturales (clima, bosque, río) combinados con los componentes humanos (poblado y chacras) y lo simbólico (lo sagrado) que relacionan la vida con el universo.

El centro poblado comparte la morfología típica lineal que se organiza a partir de la franja ribereña y/o la vía o calle principal (antigua pista de aterrizaje), a los que se alinean los lotes heterogéneos de tamaño y forma destinados a la vivienda unifamiliar.

Las chacras, próximas al río y al poblado, de pequeño tamaño (1 a 3 ha) sostienen cultivos de yuca, maíz, plátanos, cítricos y otros. El monte, con sus bienes y servicios, atiende las necesidades básicas y complementarias de la comunidad.

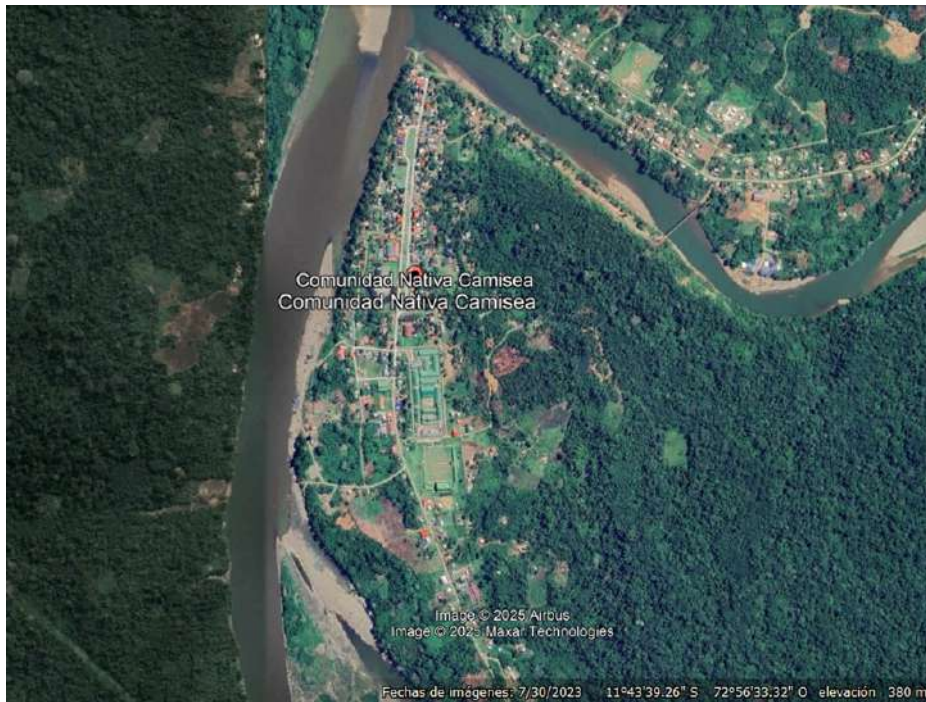


**Foto 19.** Casa-vivienda comunal – C. N. Camisea



**Foto 20.** Parcela agrícola – C. N. Camisea

*Foto: Novoa, Z, 2021*



**Fig. 8.** Comunidad nativa Camisea



**Foto 21.** CC. NN. Callería – (Shipibo-Conibo). (Novoa, Z, 2023)



**Fig. 9.** Comunidad nativa Callería



**Foto 22 .** Comunidad nativa San Jorge del Río Marañón  
(Kukama – Kukamiria)  
*Fuente. El Peruano, 2020*

El análisis del paisaje nos permite identificar y describir los elementos de estas estructuras espaciales tradicionales. Los límites poco definidos del componente agrícola responden al proceso gradual de ocupación de la superficie comunal. La mayoría de los habitantes se agrupan en viviendas que forman “el poblado ribereño”, único núcleo en medio del bosque natural y el río (Cuadro 5). Las parcelas o chacras, próximas al poblado comunal, definen el área de transición entre lo humanizado y lo natural y sagrado.

**Cuadro 5.** Los componentes del modelo de organización espacial

<p>La casa o vivienda “La Maloca”</p>	<p>Vivienda tradicional o modificada, donde habita la familia nativa, compartiendo la vida cotidiana y costumbres.</p> <p>Generalmente de tamaño medio, construida con materiales del lugar (troncos, varas) y techo de palmas; con áreas para cocinar, dormir y realizar rituales. Es el espacio de convivencia, donde la familia comparte la vida, realiza actividades y celebraciones. Símbolo de unidad, identidad y conexión con la naturaleza.</p> <p>“Es comunidad donde uno vive, donde uno ha nacido, donde uno está creciendo, donde uno va estudiando, donde uno va a trabajar, donde uno hace sus tareas, sus chacras, eso es para que te des cuenta que la casa es para vivir nomás, para dormir, para cocinar”.</p>
---	---

La chacra	<p>“Nosotros elegimos viendo la tierra, dónde produce la yuca, el maíz, el plátano y frijol, según eso, elegimos buscar un sitio bueno. Por ejemplo, en ladera, en tierras coloradas, ahí donde más que todo produce yuca y ya no muere”.</p> <p>El nativo, para sembrar, busca un buen terreno o lugar donde la producción no falle. Diferencia dos tipos de chacras: seca y aguajal.</p>
El monte	<p>“El monte es nuestra naturaleza, donde vamos a realizar nuestras costumbres; podemos encontrar gusanitos; encontrar animales; puede encontrar diferentes animales; se puede encontrar, así, quebradas, pescados, de todo, lagunas, rocas, cataratas, pajonales; todo hay acá en ese monte”.</p>
El agua (Río)	<p>“El agua es para vivir, para tomar, para cocinar, para bañar, para lavar ropa, para hacer masato”. El agua es líquido para la supervivencia del pueblo o comunidad. Se aprovecha el agua del río, quebradas, cataratas y lagunas.</p>
Caminos o senderos	<p>Elementos fundamentales que conectan el territorio, comunidades y culturas. Permiten el acceso a diferentes áreas, recursos naturales y lugares sagrados, facilitando el intercambio de bienes, conocimientos y tradiciones.</p>
Lo Sagrado	<p>Lugares de significación. Sitios naturales, paisajes y rutas simbólicas donde se ubican acontecimientos relevantes de la memoria cultural.</p>

*Elaboración propia.*

Los conocimientos cosmogónicos de los pueblos indígenas son la base de la permanencia del concepto del territorio, en el que se reconoce la tierra para la producción, la suficiencia de alimentos y los terrenos extensos, donde la organización espacial incorpora no solo los elementos físicos del paisaje, como las montañas, valles, árboles, campos de cultivo o poblados, sino también la simbolización y sacralización, siendo de especial interés los fenómenos espirituales que relacionan la vida con el universo, dando significación al modelo espacial empleado, que se deriva de los procesos culturales y tradicionales que son transversales a los pueblos indígenas, cuyos componentes sociales y culturales, dan sentido a la construcción del concepto de territorio como aquello que proporciona significado al lugar y al entorno, así como los sistemas tecnológicos de adaptación al medio natural, donde el pensamiento y la acción se encuentran intrínsecamente unidos. Es así como los sistemas constructivos responden a un diálogo entre el hombre, la naturaleza y las deidades, como espejo y reflejo del cosmos (Rave, 1999) que se plasma a través de un lenguaje espacial sobre el territorio.

El sistema de interacción con el entorno se realiza mediante rituales establecidos por el espacio-tiempo, las fases lunares, el calendario agrícola, los ciclos de expansión y contracción. Así los huertos o chacras, dependen de una relación que existe entre los diversos ecosistemas, a través de un modelo perceptivo que desarrollan los individuos en su contacto directo con el medio físico para la construcción de su espacio cultural, dotando de significado al territorio a partir de hitos, coordenadas y jerarquías que conforman sus propios "límites" tradicionales y sagrados, incorporados a la vida diaria a partir de las distintas posibilidades y limitaciones que el medio le presenta. Estas dinámicas suscitan una manera de aprovechar los recursos de manera sostenible y equilibrada sin deteriorar su hábitat.

Finalmente, la noción del territorio se configura a partir de las construcciones de unidades complejas y articuladas entre sí, las cuales se poseen, se cuidan y se defienden de manera comunitaria, donde se plantean distinciones entre los ámbitos de lo doméstico, de los cultivos, del monte o el bosque, las montañas y el río. Estas categorías se reconocen y se vinculan entre sí como ámbitos que pertenecen al mundo de lo terrenal, como un espacio intermedio, entre el mundo superior y el mundo inferior, es decir, es aquí donde dialoga el pensamiento y la acción en una relación de armonía que se genera a partir de la complementariedad. Bajo esta representación, la distinción de los ámbitos que reconocen los pueblos indígenas en sus relaciones con el entorno, se determinarán las manifestaciones que estos espacios generan en la vida de los pueblos indígenas, tanto colectiva como individualmente.

## VII. PRÁCTICAS RELIGIOSAS Y MODELOS DE ORGANIZACIÓN ESPACIAL



Como hemos señalado en artículo anterior, las migraciones internacionales y nacionales involucran a numerosos grupos de familias que llegaron, en diferentes momentos, a la Amazonía peruana con la intención de instalarse como un conjunto poblacional, ocupar y apropiarse de forma permanente de un lugar (Novoa, Z, 2024: 21). Este desplazamiento poblacional provocó modificaciones derivadas de la inserción de nuevas pautas culturales (socio-religiosas) en el territorio preexistente. Tal es el caso de la colonia católica del Pozuzo, en la provincia de Oxapampa del departamento de Pasco; de la colonia menonita de Masisea, de la provincia de Coronel Portillo, del departamento de Ucayali, y de la Colonia Israelita del Arca Pacahuara, en la provincia del Tahuamanu, del departamento de Madre de Dios; cada una adscrita a una religión y organizada como comunidad o colonia con costumbres muy arraigadas, impuestas por su religión.

La instalación de cada una de ellas en un sector rural de la Amazonía peruana, con un modelo de asentamiento, organización socioproductiva definida por sus pautas religiosas provoca o genera modelos de organización espacial particulares; así como paisajes culturales atípicos, inmersos en la Amazonía. A continuación, mostramos las características histórico-doctrinales, así como los rasgos más sobresalientes de cada modelo de organización producido por los grupos religiosos estudiados. (Novoa, Z, 2024: 21-50).

## **VII.1 La colonia católica austro-alemana de Pozuzo**

Luego de establecida la República, en varias oportunidades se dieron leyes con la finalidad de promover la inmigración extranjera al país; este proceso de inmigración tomó mayor fuerza en el gobierno de Ramón Castilla luego de derogar en 1854 la Ley de la Esclavitud, prohibir el ingreso de asiáticos y alentar la inmigración europea, con el fin de poblar y colonizar la región amazónica vinculándola así a la economía y a la realidad nacional. Uno de esos grupos de inmigrantes fue el de los colonos tiroleses y alemanes que arribaron al Callao el 21 de julio de 1857 y luego al puerto de Huacho el 26 de julio para después instalarse en Pozuzo en julio de 1859.

La colonia católica austro-alemana de Pozuzo resume el proceso de inmigración de pobladores que vinieron desde las entonces zonas germanohablantes de Austria, Alemania y Suiza hacia la Amazonía del Perú.

### **VII.1.1 Antecedentes**

Durante el siglo XIX, el gobierno peruano realizó una serie de esfuerzos para incorporar la entonces alejada y aislada selva a la economía nacional, a través del poblamiento y colonización de la región con inmigrantes europeos. Se consideraba que la cultura europea era “superior”, por lo que se pensaba que los inmigrantes del Viejo Mundo eran los más aptos para lograr el desarrollo de esa región (Vásquez, 2009: 85).

En el marco de las políticas de colonización de entonces, se iniciaron los intentos para introducir colonos alemanes al Perú en el año 1853. El 4 de junio se suscribió el contrato entre el gobierno y Cosme Damian Schutz y Manuel Ijurra, por el cual se trasladarían 13,000 alemanes al Bajo Amazonas. El contrato establecía una serie de condiciones a cumplir por ambas partes que por diversas circunstancias políticas no hicieron posible su cumplimiento. El acuerdo caducó en diciembre de 1854, por lo que el 6 de diciembre de 1855, el gobierno de Ramón Castilla suscribe con Schutz un nuevo contrato para la incorporación de inmigrantes alemanes con modificaciones y consideraciones.

Según el nuevo contrato, el gobierno del Perú ofrecía: pagar los gastos de transporte y alimentación desde Europa (Puerto de Amberes, Bélgica) hasta el Pozuzo, la culminación de un camino de Cerro de

Pasco a Pozuzo, víveres y semillas durante el primer trimestre, pago de una gratificación de 30 pesos sin cargo a devolución a cada colono mayor de quince años, y asignación de tierras cultivables equivalentes a 100 yugadas (25.5 hectáreas) por cada hombre casado y 60 yugadas (15.3 hectáreas) por cada hombre soltero mayor de 15 años, como propiedad libre después de dos años de explotación. Otra exigencia del gobierno fue “que los colonos sean católicos, trabajadores y de conducta intachable” (Laura, 2018: 80).

Diversos documentos informan que los primeros colonos austriacos provenían del Oberinntal (Silz, Haiming y Zams), algunos del Unterinntal, Wipptal y Stubaital, otros eran de Tirol Oriental y de Vorarlberg. Los emigrantes alemanes provenían de Renania, bajo administración prusiana, del Moseltal (parte izquierda del Rin) y del Wiedtal (parte derecha del Rin); algunos eran de los ducados de Hessen y Nassau (Renania: Alf, Briedel, Burglahr, Peterslahr, Reil y Zell; Hessen: Burstadt; Nassau: Camberg). Ellos se embarcaron en el barco guanero inglés “El Norton”, el 27 de marzo de 1857, y zarparon de Amberes días más tarde rumbo a Perú. El grupo estuvo compuesto por 304 personas: 184 de Austria y 120 de Alemania.

Según carta enviada por el padre Josef Egg el 7 de setiembre de 1857 al diario *Tiroler Shützen Zeitung*, describiendo su llegada al Perú: “Fueron 113 días de viaje, desde el 30 de marzo hasta el 21 de julio, 2 adultos y 6 niños murieron, mientras que 3 bebés nacieron. Fueron enviados a la isla de San Lorenzo debido a la cuarentena y el 26 de julio navegaron hasta Huacho sin desembarcar en Lima”.

De Huacho, el 3 de agosto de 1857, partió la caravana conformada por 300 inmigrantes y 400 bestias de carga, iniciando un largo, sacrificado y penoso viaje rumbo a la “tierra prometida” de Pozuzo. Luego de superar más de 400 km de recorrido durante 23 meses, atravesando tierras de la costa, picos y nevados de los Andes, alcanzaron el valle del Pozuzo, en julio de 1859. El grupo estaba conformado por 112 personas (Foto 23).



**Foto 23.** Inmigrantes alemanes en Perú, 1857

*(Archivo Museo Schafferer)*

Entre las razones que se aluden para la elección de Pozuzo como lugar para el establecimiento de los inmigrantes austro-alemanes es la de estar cerca de centros de civilización como Huánuco y Cerro de Pasco; así como el interés de parte de la orden franciscana por restablecer sus antiguas misiones de Pozuzo. Por ello, Ramón Castilla, promulgó una ley de fecha 24 de mayo de 1845, que en su considerando IV determina: “Que la República reportará grandes ventajas si se realizan los proyectos promovidos por el Padre Fray Manuel Plaza, Prefecto de las Misiones”, entre los que se consideran la apertura de caminos de Pasco al Pozuzo y de este pueblo al puerto de Mayo.

En esa misma línea se destaca el importante rol que les tocó cumplir a los sacerdotes católicos. Josef Egg de Innsbruck (Tirol, Austria) y Josef Uberlinger de Sellrain (Tirol, Austria) fueron dos sacerdotes seculares (no vinculados a órdenes religiosas) que se inscribieron como padres espirituales de los emigrantes. Al llegar al Perú, el arzobispo de Lima designó a Josef Egg cura de Pozuzo, lo que lo convirtió en la persona más importante del proyecto, además de asumir la dirección del grupo de inmigrantes. El padre Egg (1820-1905) era un líder

espiritual ejemplar, trabajó como médico, educador y juez de paz. Es considerado fundador de Pozuzo y, en tal condición, los pobladores lo veneran actualmente. El día de los colonos (25 de julio), después de la misa anual de conmemoración en la iglesia de San José (St. Jofess-Kirche) los habitantes de Pozuzo decoran con flores el monumento "Josef Egg" erigido en 1938, delante de la casa parroquial y su tumba en el cementerio de los colonos.

### **VII.1.2 Características históricas y doctrinales**

Los católicos se caracterizan por tener creencias principales que los distinguen de otras iglesias cristianas, una de ellas es la creencia de la Santísima Trinidad, que postula que Dios se manifiesta en tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo; creen también en la Inmaculada Concepción y en la Maternidad Virginal de María (madre de Jesús). Además de basarse en las Sagradas Escrituras, cuenta con una doctrina propia, considerada como Sagrada Tradición Apostólica. Las creencias de la Iglesia Católica, que distinguen a los adeptos del resto de los otros cristianos son: la creencia en el Dogma de la Inmaculada Concepción y en la Asunción de María, la fe en la autoridad espiritual efectiva de la Iglesia para perdonar pecados y remitir las penas temporales debidas por ellos, mediante el Sacramento de la Penitencia y las Indulgencias; la creencia en la Eucaristía, mediante la cual se efectúa el rito de la transustanciación del pan y el vino, que se transforman en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo.

La misa es el culto cotidiano y tiene carácter obligatorio los domingos. Comprende el acto eucarístico, o la representación de la presencia del Cuerpo de Cristo, simbolizado en la hostia consagrada, y a la que se accede mediante el ritual de la comunión. Las fiestas principales corresponden a fechas de rememoración de la vida de Jesucristo: Navidad (25 de diciembre), Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús (marzo o abril), la Pascua, celebración del tiempo posterior a la resurrección. Asimismo, en cada parroquia se celebran las distintas advocaciones de la Virgen María y los santos (personas cristianas que vivieron una vida ejemplar).

La misión de la Iglesia Católica en el mundo está abocada a la evangelización (Evangelii Nuntiandi de Pablo VI, 8 de diciembre de 1975); las formas y los contenidos de la evangelización no son de sentido único, sino que varían según la apropiación de los distintos

agentes cristianos que conceptúan y viven la dimensión apostólica de la vocación cristiana con distintas formas, significados y concreciones en modelos y proyectos de pastoral. La evangelización se refiere al anuncio del Evangelio, pero adaptado y concretizado de manera diferencial acorde a los actores y contextos histórico-culturales.

En el grupo de colonos austro-alemanes que fundaron la colonia católica de Pozuzo existió una fuerte tradición y fe católica que se expresaba en la concurrencia a la Santa Misa de todos los domingos, en el gran recogimiento en Semana Santa y el estricto cumplimiento del adviento en el mes de diciembre. A nivel familiar, los colonos siempre practicaron la unión, la comprensión, una vida tranquila y sencilla basada en los principios cristianos; como también, antes y después de los alimentos rezaban para pedir la bendición divina del fruto de su trabajo, al igual que todas las noches después de la cena rezaban el acostumbrado rosario; en la sala de sus casas todavía se puede encontrar cuadros o imágenes que expresan su fervor religioso, como cuadros recordatorios de la primera comunión de sus hijos; igualmente, en las casas existe un jardín donde se siembran plantas y flores que sirven para embellecer los floreros de las casas, la iglesia y grutas.

### **VII.1.3 Distribución territorial**

Los descendientes de los inmigrantes austriacos y alemanes que se asentaron en Pozuzo pueblan actualmente los territorios de los distritos de Pozuzo, Huancabamba y Villa Rica, en la provincia de Oxapampa, del departamento de Pasco, y en el distrito de Codo del Pozuzo, en la provincia de Puerto Inca, del departamento de Huánuco.

Otros destinos de la inmigración austro-alemana han sido Tingo María en el departamento de Huánuco; Satipo en el departamento de Junín y, otros lugares de la selva del país (Chanchamayo, Puerto Bermúdez, Pichanaqui, Tocache, Tarapoto, Aguaytía, Pucallpa, entre otros).

### **VII.1.4 Modalidad de organización del espacio**

Como se ha indicado, la colonia católica austro-alemana asentada en Pozuzo, en su mayoría, está compuesta por descendientes de los inmigrantes austro-alemanes que llegaron al Perú en 1857, se instalaron en Pozuzo en julio de 1859 y dieron inicio al proceso de

construcción y organización del espacio siguiendo las pautas de sus principios religiosos y las orientaciones de sus líderes espirituales (Novoa, Z, 2024: 25).

- La ocupación del territorio y la organización interna

Al arribar el grupo a Pozuzo se dio inicio a un arduo trabajo de organización y funcionamiento socio-territorial de la colonia. Los inmigrantes empezaron su nueva vida en estas tierras de fisiografía compleja, organizándola en torno a sus principios católicos y al cumplimiento de los compromisos asumidos. Para ello, el padre Josef Egg propuso que los tirolese y renanos debían quedar unidos como tal, para de esa manera facilitar la repartición de los terrenos asignados por el Estado según el contrato. En tal sentido, los renanos ocuparon la parte sur e izquierda del río Huancabamba, que hoy tiene el nombre de Prusia, y los tirolese ocuparon la parte norte hasta la confluencia del río Santa Cruz con el Huancabamba, Colonia Tirol, fijándose como límite separador de ambos grupos la quebrada de Piedras Oscuras que hoy se conoce como río Límite. También se acordó la construcción de una iglesia y la casa parroquial en la colonia Tirol (Fotos 24 y 25).



**Foto 24.** Colonia Pozuzo - iglesia y plaza



**Foto 25.** Habitat rural

*(Archivo Museo Schafferer)*

Seguidamente se resolvió la repartición de tierras, asignándose lotes de diferentes superficies en atención a lo ofrecido en el contrato: “100 pasos anchos por familia y 60 pasos a los solteros a lo largo del río Huancabamba, a fin de que cada colono recibiera la misma proporción de tierra” (Laura, 2016: 105), se empezaban así a perfilar los principales componentes (hábitat y espacio explotado) del modelo lineal y “biétnico” de organización espacial característico de la colonia católica del Pozuzo (Fig. 10).

La organización y funcionamiento de la colonia estuvo vinculada al lema “Orar y trabajar” como práctica de su catolicismo. Los colonos realizaban los trabajos agrícolas de manera colectiva, de ayuda mutua y de forma rotativa, agrupaban a familiares, vecinos y amistades. Con este sistema de trabajo realizaban la cosecha de arroz, coca, café, maíz y su despencado en los graneros (Laura, 2016: 173).

Antonio Raimondi, estando de paso por Pozuzo en 1867, en su viaje al Mayro, se entrevistó con el padre Egg y otros colonos, y describe sus impresiones destacando las actividades que le habían llamado la atención: “Recorrí todo el terreno ocupado por estos pacíficos colonos; visité al muy estimable cura Egg que habita en la parte central de la colonia, en una hermosa casita construida de piedra labrada por los mismos colonos; vi la bonita y pintoresca casa de dos pisos del señor Walser y varias otras de más humilde aspecto; con la más agradable sorpresa observé en la mayor parte de las casas algunas hermosas vacas amarradas a un pesebre construido a la europea, las que proveen a los moradores de leche, queso, mantequilla y carne; en fin, vi sus cultivos de plátanos, yucas, caña y arroz, marchando por sendas sombreadas por verdes y floridos arbustos de café” (Raimondi, 1965: 278).



### - La Organización del espacio

Espacialmente la colonia católica responde a un patrón de organización social y religiosa que intenta replicar algunas formas típicas de las áreas rurales de su procedencia austro-alemana, pero adaptadas a un distinto medio natural subtropical (piedemonte andino oriental) como lo es Pozuzo y a las formas particulares de su condición de colonos de estas tierras de la selva central peruana.

Las tierras del Pozuzo, de una altitud promedio de 800 m s. n. m., eran tierras nuevas o vírgenes, sin pasado agrícola hasta la llegada de los colonos austro-alemanes. Estas tierras de valle y laderas fueron puestas en cultivo con nuevas técnicas que atendían el consumo para vivir como también influían en el hábitat y en la morfología agraria. Los colonos cultivaron yuca, pituca, arroz, maíz, caña de azúcar, café, cacao, algodón, piña, plátano, entre otros; las primeras crianzas incluyeron ganado vacuno, cerdos y aves. Algunos productos agrícolas y pecuarios favorecieron el desarrollo de procesos de transformación artesanal (harinas, manteca, chancaca, aguardiente, cigarrillos, café, textiles, entre otros).

El paisaje rural pozucino es el resultado, en primer lugar, de la ocupación del suelo virgen que creó un hábitat y un parcelado original. Además, en la actualidad, es resultado de un carácter comercial de la actividad agropecuaria, que ha provocado nuevas formas de explotación sin llegar a alterar los principales rasgos del modelo lineal y extendido de la organización espacial original (Fotos 26 y 27).



**Foto 26.** Espacio explotado



**Foto 27.** Habitat rural – Casa Palmira

*Fotos: Novoa, Z.*

Hábitat y morfología agraria surgieron en simultáneo y, a pesar de experimentar ligeros cambios, mantienen el carácter geométrico que los caracteriza. La instalación de los colonos sobre el terreno se hizo siguiendo las pautas establecidas en el contrato y el esquema elaborado por sus guías espirituales.

Los llanos de uno y otro lado del río Huancabamba fueron divididos en dos etno-sectores (Tiroleses y Prusianos), en lotes de largas parcelas (de 15, 25 y más hectáreas) perpendiculares al río y al camino que originariamente facilitó la circulación. Cada colono instaló su casa a la cabeza siguiendo el camino y/o el río. Gran parte de las orillas fueron repartidas. Se trazaron caminos paralelos al río. Las casas de madera, cada una en su parcela, se alinearon a lo largo del camino de herradura. El procedimiento desembocó en un paisaje agrario geométrico donde dominan las parcelas alargadas y un tipo de pueblo lineal con casas esparcidas y dos pequeños núcleos, uno en el extremo norte (Colonia Pozuzo) y otro en el sur (Prusia) (Fig. 11). Se trata de una unidad de poblamiento, con una parroquia y dos iglesias de posterior construcción (Fotos 28 y 29).



**Fig. 11.** Estructura agraria – colonia Pozuzo

*Fuente: Google Earth Pro*



**Foto 28.** Iglesia San José –  
colonia Pozuzo



**Foto 29.** Iglesia Sagrado  
Corazón - Prusia

*Foto: Novoa, Z, 2023*

En la actualidad, la colonia de Pozuzo está comprendida en el distrito homónimo, de la provincia de Oxapampa, en el departamento de Pasco. Los poblados Colonia (Tiroles) y Prusia, se han convertido en zonas urbanas, en ellas habitan cerca de 1250 personas y concentran la actividad comercial en el distrito (MDP, 2016: 28) (Fotos 30 y 31). Los antiguos caminos de herradura han orientado el trazo del actual sistema vial (asfaltado y afirmado) en el que se inserta la colonia y el distrito, y que lo articula con Oxapampa y otros centros fuera de su jurisdicción.



**Foto 30 y 31.** Colonia Pozuzo: paisaje rural y núcleo de población

*Foto: Novoa, Z, 2023*

Se configura así el Modelo de Organización Lineal Bi-nuclear Extendido (Fig. 12). El elemento definitorio de este modelo es lógicamente la existencia de dos núcleos de población (colonia Pozuzo y Prusia) que, cumpliendo los requisitos de integración funcional, están interconectados entre sí. Lo que existe es una fusión de áreas con complementariedades funcionales y/o territoriales que dan lugar a una nueva unidad singular de mayor escala y complejidad.



**Fig. 12.** Colonia Pozuzo – Modelo de Organización Lineal Binuclear Extendido

## VII.2 La comunidad religiosa israelita de Arca Pachuara: pueblo de migrantes andinos

Los israelitas del Perú pertenecen a la llamada Alianza Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU), iglesia conservadora y sincrética que fusiona elementos religiosos de diferente índole y procedencia.

La presencia de los israelitas en la Amazonía peruana se inició a mediados de 1960, junto con otras confesiones que tenían como objetivo la conquista espiritual de los nuevos territorios colonizados por los migrantes. Más adelante, en 1990, la congregación se asoció a los esfuerzos del gobierno por la ocupación de territorios fronterizos o marginales en la región oriental del país, a través del proyecto conocido bajo el nombre de “Fronteras Vivas”. Esto le ha permitido formar comunidades agrarias, una organización territorial fundamental reconocible por la implantación en cada una de ellas de una imagen de su líder y un pez (Foto 32).



**Foto 32.** Portal de ingreso al Arca Pachuara

*Foto: Z. Novoa, 2013.*

La AEMINPU basa su doctrina en la interpretación libre y personal que su profeta Ezequiel Ataucusi hace del Antiguo Testamento. Se trata de una confesión religiosa que suele estar representada políticamente por el partido Frepap-FIA (Frente Agrario y Popular Peruano) que tiene como emblema el pescadito (símbolo del antiguo cristianismo) y el lema “Agropoder” como vía de desarrollo.

La aproximación a los orígenes y evolución de las comunidades israelitas en la Amazonía peruana, en especial del Arca de Pacahuara, ha sido posible con la revisión de estudios realizados por investigadores y también por la información directa obtenida en el terreno, a través de entrevistas a algunos miembros de la comunidad.

### **VII.2.1 Antecedentes**

La Alianza Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal fue fundada en la ciudad de Lima, en octubre de 1968 por Ezequiel Ataucusi Gamonal en una asamblea en la que participaron peruanos naturales. La AEMINPU se constituye legalmente como una asociación religiosa conformada por dos bloques principales: el administrativo y el eclesiástico. La estructura orgánica de la asociación considera varios mecanismos de gestión: el misionero general, la asamblea general nacional, el consejo consultivo, la junta directiva nacional, el cuerpo eclesiástico nacional, la junta directiva departamental, provincial, zonal y distrital, y las iglesias (Gonzales, 2017).

El cuerpo eclesiástico es el más alto tribunal de la fe y la moral, que vela por el cumplimiento y la observación de la doctrina y las leyes de Dios, en la asociación y estará integrado por “la Junta Pastoral”. Esta se compone, según el Nuevo Reglamento Eclesiástico de la AEMINPU, por el presidente (sacerdote o misionero), vice-presidente (sacerdote o misionero), fiscal (sacerdote o misionero), secretario de actas, disciplina y de economía. El Misionero General es ayudado por tres figuras: sacerdote, anciano y misionero supervisor (Gonzales, 2017).

En la estructura jerárquica, luego de la dirigencia eclesiástica, se ubican otros cargos religiosos como sacerdotes (encargados de presentar las ofrendas y de todas las misiones rituales en general), levitas (escogidos por los sacerdotes para ayudarles en sus tareas), misioneros (en todas sus modalidades: misionero predicador nacional, misionero supervisor y misionero internacional), quienes son los autorizados para predicar

la palabra, pastores (encargados de las iglesias y feligreses que pertenecen a ellas y recogen los diezmos) y los diáconos (encargados de las iglesias junto a los pastores y también de mantener encendido el incienso del altar durante las alabanzas). Solo el cargo de pastor y misionero predicador internacional puede ser ocupado por mujeres, el resto son exclusivos de los hombres (Gonzales, 2017).

La AEMINPU forma parte del conjunto de grupos religiosos-origenarios del Perú, por haber nacido en territorio nacional e incorporar determinados elementos procedentes de la cultura local. Los miembros de esta iglesia consideran pertenecer a una religión peruana por tratarse de una religión que toma el territorio nacional peruano como un eje de sustentación religioso y pertenencia étnica y política. Los israelitas construyen un sentido de pertenencia nacional peruano a partir de la memoria histórica-cultural peruana, de la concepción territorial, considerando al Perú como una nueva geografía sagrada, y de la reinterpretación local de la Biblia como eje transversal de todo lo anterior.

Los miembros de la AEMINPU son personas de diferente procedencia cultural y geográfica. Generalmente tienen una procedencia rural andina y se identifican como pertenecientes a comunidades o pueblos originarios. Además, conocen la experiencia migratoria y, como miembros de la congregación, han decidido emigrar a la selva para establecerse en una colonia israelita o trasladarse a la costa (principalmente Lima) buscando mejores condiciones socioeconómicas.

Según Ossio, otro de los rasgos que caracterizan a los israelitas es su vínculo con los sectores más pobres y marginados de la sociedad y, en términos de nivel de instrucción, la mayoría no ha completado la educación primaria (Ossio, 2014).

### **VII.2.2 Características históricas y doctrinales**

Desde su fundación, varios autores se han interesado en producir conocimiento sobre la AEMINPU, siempre desde la perspectiva socio-religiosa. Los trabajos de Scott (1989), Marzal (1989), Ossio (1990, 2000), De la Torre (2004) y otros, nos brindan un panorama general de la historia y del sistema religioso de la AEMINPU, cómo se conectan con la cultura andina, sus reflexiones religiosas sobre el territorio y, también, sus incursiones en la política nacional.

Según De la Torre, en la doctrina israelita es posible encontrar influencias de otras religiones como es el caso de la celebración del sábado (del adventismo), la consideración de la Biblia como única fuente de sus creencias (del protestantismo), la doctrina del Espíritu Santo y elementos rituales como himnos y alabanzas durante los cultos, así como dones de profecía, de sanación, visiones y otros, que el Espíritu Santo concede a los feligreses (pentecostalismo) (De la Torre, 2004).

Los israelitas constituyen un movimiento socio-religioso que surge como una interpretación andina de la Biblia que responde a las necesidades de los que conforman las clases bajas de la sociedad peruana. Sus prácticas rituales marcan lo cotidiano de los miembros de la congregación. “Al ser fieles seguidores de la Biblia y muy en especial, en cuanto a modelo de vida del Antiguo Testamento, los rituales enunciados por el libro sagrado son seguidos al pie de la letra. Siendo medios fundamentales que les permiten reafirmar en acciones su vocación nativista de retrotraerse a los fundamentos prístinos del cristianismo, dichos rituales son parte esencial del movimiento fundado por Ezequiel” (Ossio, 2014: 213). Todos ellos son rasgos que le otorgan a la AEMINPU la denominación de iglesia sincrética, en la que se mezclan elementos propios del cristianismo o de la cultura popular occidental con elementos del mundo andino peruano.

Los israelitas creen en Jesucristo como hijo de Dios y lo llaman el “Cristo de Oriente”. Ezequiel Ataucusi era su reencarnación; lo llamaron “el Cristo de Occidente”, lo que hizo al líder objeto de culto y adoración (Meneses, 2009: 26).

### **VII.2.3 Distribución territorial**

En la información censal sobre Población según tipo de religión que profesa, del 2017 (INEI, 2018), los israelitas se encuentran comprendidos en la categoría “Otra Religión”, que agrupa a quienes profesan otra religión diferente a la católica y evangélica (cristiano, adventista, israelita, testigo de Jehová, mormón, budismo, judaísmo y musulmán, entre otras).

Los israelitas del AEMINPU, desde su fundación en 1969, comenzaron a tener presencia social en algunos barrios marginales de Lima, en los llamados “pueblos jóvenes”. Paralelamente a su desarrollo en el ámbito urbano, buscaron participar en los programas de colonización de las

fronteras del país, proyecto que denominaron “Fronteras Vivas”, en el que obtuvieron el apoyo del gobierno central.

Las políticas y proyectos de colonización de la selva que se promovían en las últimas décadas del siglo XX fueron fundamentales para su consolidación y desarrollo. A través del proyecto “Fronteras Vivas” consiguieron permiso para colonizar la selva y establecer hitos humanos para proteger las fronteras nacionales. Miles de israelitas se trasladan a la selva, territorio que fue presentado como la “Nueva Tierra Prometida”.

En la actualidad, la Iglesia israelita se encuentra diseminada en todo el territorio nacional, siendo los departamentos de la Amazonía (Loreto, Ucayali, Amazonas, Huánuco, Pasco y Madre de Dios) las áreas de mayor presencia. Los datos, poco precisos, estiman una población cercana a unas 70,000 personas que profesan esta religión.

#### **VII.2.4 Modalidad de organización del espacio**

Como se ha mencionado, la AEMINPU es una iglesia o confesión sincrética, cuyos elementos religiosos y culturales crean un sentimiento de comunidad en los miembros de la congregación, que se pone en evidencia tanto en su narrativa como en la organización socioreligiosa y espacial de las comunidades agrarias que, como el Arca Pacahuara, han fundado en la Amazonía.

##### **- La Organización interna del Arca Pacahuara**

Los israelitas que viven en el Arca Pacahuara son en su mayoría migrantes andinos, procedentes de Puno, Cusco y Arequipa, de habla quechua, aymara y castellano. Han trasladado su forma de organización comunal andina a la Amazonía, produciendo una nueva conceptualización del ayllu, que legitima su pertenencia al grupo, la propiedad colectiva de la tierra y el ejercicio de la territorialidad en la comunidad agraria o Arca. La religión se convierte así en el elemento que conduce el proceso migratorio y en la red social que les dará soporte en los momentos críticos en el nuevo entorno.

El proceso de creación de la colonia empezó en 1995, con la identificación, por parte de los dirigentes de la iglesia, del sector de bosque tropical próximo a la quebrada Pacahuara, en el distrito de Iberia, como el lugar con tierras del Estado disponibles; la evaluación práctica de la potencialidad del suelo y, posteriormente, la revisión y la

confirmación de la propiedad del Estado. De esta manera se identificó el lugar para, en adelante, llevar una vida tranquila y poder vivir sin pensar en el dinero. La comunidad cuenta con una superficie total de 6 mil hectáreas, pero han presentado un requerimiento formal a la Dirección Regional Agraria para ampliar su área de cultivo.

Los miembros de la colonia, al igual que los de la congregación, son reconocibles por su vestimenta, que en el imaginario popular nos remite a la época en que vivieron los profetas y Jesús hace dos mil años (Foto 33). Ellos basan su doctrina en la interpretación que su profeta hace del Antiguo Testamento.



**Foto 33.** Miembros de congregación Israelita

*Foto: M. Castillo, 2020*

Las premisas de su doctrina religiosa constituyen el eje fundamental de su experiencia de vida y constituyen la base de las pautas de su comportamiento o de lo cotidiano en la vida de la colonia, en el que se practican tanto cultos ordinarios (sábados de reposo, lunas nuevas y vigiliás) como festivos (las tres fiestas anuales: las Pascuas o Ázimos, en abril, Pentecostés en junio y las Cabañas, en octubre), al que se suma el día más importante: el de la “Expiación”, el 10 de octubre.

Los israelitas tienen el mandato de trabajar en la agricultura y producir. Cada familia está constituida por 6 o 7 miembros. Tanto la mujer como

los hijos apoyan en la casa y en la chacra (parcela). A las cinco de la mañana se despiertan y, una hora después, se inicia el traslado (en motos) a las chacras. La organización comunal se inspira en el cooperativismo que fortalece sus principios y, también, satisface sus necesidades materiales y espirituales; por ello, ha adoptado la figura jurídica de “Asociación Comunidad Agraria Arca Pacahuara”, dedicada al cultivo de productos agrícolas en combinación con la cría de animales (explotación mixta) (SUNAT).

El vínculo de la colonia con el Estado, la sociedad y el mercado se da principalmente a través de tres campos: el acceso a la tierra y la titulación de la misma les permite relacionarse con el Estado y participar de la política de “Fronteras Vivas”; la venta o comercialización de sus productos los vincula a redes de comercialización y los integra a la economía local y regional; su participación en la política los vincula a la sociedad y al Estado, lo que les permite obtener beneficios como la dotación de servicios públicos (educación, salud, agua y desagüe, electricidad, accesibilidad y otros).

- La organización del espacio

En el imaginario israelita, una de sus utopías es la restauración del pueblo de Israel en el Perú. En el proceso de materialización de esa utopía juega un papel fundamental la forma cómo entienden el Perú “país privilegiado”, tanto en términos simbólicos como también geográficos y territoriales (Gonzales, 2017: 151).

Tal discurso religioso es el que ha permitido construir territorios y geografías sagradas en las que confluyen la historia cultural y los lugares sagrados del Perú e Israel. Esa misma narrativa ha marcado la pauta para la apropiación de la tierra, “la nueva tierra prometida”, donde se preparó el inicio del denominado “Reino de Dios en la Tierra” y la construcción de la comunidad agraria de Pacahuara o “Arca Pacahuara”, lugar de sus reivindicaciones étnicas y territoriales.

El análisis del paisaje del territorio del Arca Pacahuara nos permite describir los elementos de esta estructura agoreligiosa. Los límites poco definidos del territorio agrícola responden al proceso gradual de ocupación de la superficie asignada por el Estado. La mayoría de habitantes, cerca de 2000, se agrupan en aproximadamente 200 viviendas que forman el pueblo “Arca Pacahuara”, único núcleo en medio de los campos (Fotos 34 y 35). Una corona de huertos y parcelas rodea al pueblo.



**Foto 34.** Centro poblado Arca Pacahuara



**Foto 35.** Casa – vivienda familiar

*Fotos: Z. Novoa, 2017 y 2022.*

El hábitat y los campos constituyen los dos elementos bien diferenciados del paisaje rural; a ellos se agrega la iglesia Campo Real, ubicada fuera del poblado (a 300 m) donde se realizan las ceremonias y rituales, “para orar con tranquilidad y tener más espacio para los fieles” (Fotos 36 y 37).



**Fotos 36 y 37.** Iglesia – Campo Real Pacahuara

*Fotos: Z. Novoa 2013 y 2017.*

Los campos muestran un conjunto de parcelas semicerradas con cercos de arbustos, de tamaño mediano (10, 15 y más hectáreas) de forma irregular (Fotos 38 y 39). Alrededor de la iglesia, se encuentra la “chacra comunal”, donde trabajan todos; además, las utilidades sirven para las mejoras en el poblado.



**Foto 38.** Campos de Cultivo



**Foto 39.** Parcelas y Cultivos

*Foto: Z. Novoa, 2023.*

Del pueblo parte una estrella de caminos rurales que recorren los campos y permiten a las parcelas disponerse paralelas o perpendicularmente a ellos. Los caminos parecen traducir una voluntad organizadora de las parcelas en sectores; uno de esos caminos coincide con un tramo de la vía afirmada de 21 km, que une el Arca con la ciudad de Iberia (Fig. 13). También se destaca la reducida superficie de bosque natural que ha quedado relegada a los alrededores, en los límites de las tierras de la comunidad israelita.



**Fig. 13.** Estructura agraria Arca Pacahuara

*Fuente: Google Earth Pro, elaboración propia*

Otro rasgo que suele llamar la atención en la estructura agraria producida por los israelitas es el traslado de ciertas costumbres o prácticas de la agricultura campesina andina a la Amazonía, como son el policultivo (maíz, arroz, yuca, frejol), la rotación de cultivos, el pastoreo y la ayuda mutua (mayormente entre parientes). El sistema de explotación se orienta a atender las necesidades alimenticias de la comunidad y, al mismo tiempo, a obtener beneficios económicos a través de la comercialización de sus excedentes en el mercado local de Iberia y el regional de Puerto Maldonado.

De esta manera se configura el Modelo radial de organización espacial agrocomunal, resultado del sincretismo religioso y de la combinación de elementos culturales (andino-israelí). El modelo básico de organización rural surge de un núcleo o poblado (caserío) a partir del cual parten radialmente estructuras lineales (caminos) y se produce un fenómeno de crecimiento urbano-rural que se extiende por el territorio. Un poblado menor (caserío dormitorio) y un extenso territorio de uso agrario (Fig. 14).

Es una categoría de organización elemental, en la medida en que los procesos aparecen dibujados todavía en forma débil, tanto en lo que se refiere a su organización funcional como a su materialización en la propia preurbanización del territorio. Distingue también a este modelo la movilidad entre la residencia y el lugar de trabajo (chacra).



**Fig. 14.** Modelo radial de organización espacial agrocomunal en Arca Pacahuara

### **VII.3 La colonia menonita de Masisea**

Los menonitas que han llegado al Perú pertenecen a dos grupos diferentes: los menonitas étnicos, muy conservadores, con antecedentes alemanes que pertenecen a la antigua colonia menonita de los llamados menonitas rusos, y los menonitas conversos a la fe menonita, provenientes de diferentes grupos de la población peruana, que hablan español.

Los menonitas étnicos comenzaron a establecerse en el Perú en 2015; tienen sus propias costumbres e idioma (Plautdietsch), buscan lugares tranquilos y remotos donde vivir de acuerdo a su tradición, formando colonias donde practican la agricultura, la ganadería y oficios directamente relacionados. Esta peculiaridad los diferencian de sus hermanos “urbanos” y “liberales”.

La aproximación a los orígenes y a la evolución de las colonias menonitas en el Perú ha sido posible gracias a la revisión de estudios realizados por investigadores y de otros documentos e información publicada en diferentes medios de comunicación. Una revisión histórica resulta útil para comprender a las comunidades o colonias menonitas que conservan con peculiar fidelidad la memoria de sus orígenes, sus mártires y de sus migraciones.

Su llegada y expansión en Latinoamérica, y específicamente al Perú, se inició alrededor del año 1950, cuando los “Hermanos Menonitas Krimmer” comenzaron el trabajo misionero en la Amazonía peruana. En 1960, la Junta de Misiones y Servicios de los Hermanos Menonitas (BOMAS) asumió la responsabilidad del trabajo misional.

En 1986, la Iglesia Menonita de Hermanos del Perú fue reconocida oficialmente por el Estado peruano. En el 2015, menonitas étnicos alemanes procedentes de Bolivia fundaron colonias en distritos de los departamentos de Huánuco y Loreto y, posteriormente, menonitas procedentes de Belice y Bolivia hacen lo mismo en el distrito de Masisea del departamento de Ucayali (Foto 40). En mayo del 2022, Luis Miranda de la revista Somos de El Comercio publica una crónica sobre “La presencia de menonitas en Loreto y Ucayali”.



**Foto 40.** Menonitas en Masisea

*Foto: El Comercio, 2022*

### **VII.3.1 Antecedentes**

La corriente religiosa de los menonitas surge en Europa occidental, en la primera mitad del siglo XVI. Una época cuando el continente europeo experimentó y sufrió una sucesión de guerras religiosas; en que la Iglesia Católica, religión oficial del Imperio Germano-Romano, como también los grupos reformistas combatieron tanto a los movimientos de liberación campesina como a las corrientes religiosas radicales. Las iglesias oficialistas, con el respaldo de sus gobiernos y, por medio de decretos de excepción, desataron una ola de persecución contra esas corrientes que planteaban un cambio de estructuras, en particular la emancipación de la religión de los poderes del Estado. Los líderes de la Reforma protestante (1517), Martín Lutero en Alemania y Ulrico Zwingli en Suiza, atacaron las prácticas corruptas y abusivas del clero y postularon el retorno a una vida cristiana por vía de la obediencia a la palabra de las Sagradas Escrituras (Koop, 2015: 17).

En este contexto surgió y cobró fuerza dentro del protestantismo una corriente radical, disconforme con los alcances de la Reforma. La respuesta de los radicales surgió en varias regiones de Europa, pero se considera a la ciudad suiza de Zúrich como centro de su origen, en enero de 1525, donde un grupo de teólogos y predicadores protestantes manifestaron su oposición al sistema imperante mediante un riguroso

pacifismo y el postulado del bautismo de adultos como fundamento de la vida en la fe verdadera. Al interior de esta corriente sus miembros se reconocían como “hermanos en Cristo”, pero sin definir un nombre propio para su agrupación.

La persecución oficial comenzaría el mismo día de enero de 1525, en que los líderes del movimiento se hicieron bautizar en público. En pocos meses cayeron los líderes víctimas de torturas y ejecuciones públicas. Los nombres de los fundadores suizos asesinados: Konrad Grebel, Felix Manz o Jörg Blaurock, son registrados como mártires venerados por los menonitas de las colonias instaladas en Perú y otros países sudamericanos, que son de ascendencia alemana y holandesa. Es así como “la memoria de los mártires y la consciencia de persecución y discriminación, junto a la solidaridad grupal, forman parte consustancial de la cultura menonita hasta el día de hoy” (Koop, 2015: 20).

### **VII.3.2 Características históricas y doctrinales**

La religión menonita forma parte del protestantismo histórico o del conjunto de iglesias herederas de la Reforma realizada en el siglo XVI, en favor de los principios del sacerdocio universal. Las iglesias protestantes históricas, entre ellas los menonitas, comparten varios elementos doctrinales y rituales característicos que las diferencian del catolicismo romano. Se destaca la reducción del número de sacramentos a dos: el bautismo y la eucaristía; se destacan la austeridad y solemnidad del culto, normalmente centrado en la lectura de la Biblia, así como la afirmación de la experiencia de la gracia, expresada en una vida de santidad y búsqueda de la perfección, entre otros.

Los “Siete Artículos de Schleithem”, en honor a la pequeña ciudad de Schleithem, cerca de Schaffhausen sobre el río Rin en la frontera suizo-alemana, y cuya autoría se atribuye al predicador Michael Sattler, representan el primer credo del movimiento que evolucionó con el tiempo y constituye la Carta Magna de los menonitas actualmente. En resumen, los Siete Artículos expresan lo siguiente:

- i. Bautismo reservado para creyentes adolescentes o adultos, se debe administrar a aquellos que se han arrepentido conscientemente.
- ii. Disciplina interna en las comunidades eclesiales. Un cristiano debe vivir con disciplina y caminar en caminos de rectitud.

### Advertencia y expulsión en caso de ofensas reiteradas.

- iii. Partición del pan, como símbolo de unión de la comunidad, que debe construirse periódicamente (inspiración de comunidades menonitas rurales).
- iv. Vida apartada del “mundo” y de los que “no están en Cristo”, evitando la participación en asuntos políticos.
- v. Libre elección del pastor o ministro en cada comunidad, no hay jerarquía, sino sacerdocio de todos.
- vi. No violencia bajo ninguna circunstancia. El camino de la no violencia se ejemplifica en Cristo.
- vii. Prohibición del juramento ante cualquier autoridad política o religiosa. No se deben hacer juramentos.

Los artículos expresan en qué medida el movimiento se basa, no solo en las Sagradas Escrituras, sino fundamentalmente en el “Sermón de la Montaña” del Evangelio de San Mateo, donde se evidencian las constantes exhortaciones a la buena conducta diaria.

El cumplimiento de los artículos y del llamado “Mandato” llevó a los menonitas fundadores, o anabaptistas, a buscar espacios de regímenes tolerantes y posteriormente cuando fundaron sus colonias, exigir la concesión de “privilegios”, como garantía para poder vivir acorde a sus principios. A las migraciones espontáneas siguieron otras organizadas y sistemáticas que fueron configurando las unidades socio-religiosas campesinas denominadas “colonias menonitas”, que alcanzaron Norte, Centro y Sudamérica.

En la terminología actual, la Iglesia menonita se considera parte de las “iglesias libres”, independientes de toda estructura estatal e incluso independiente de las iglesias protestantes. Se identifica como “Iglesia de Paz” en sus dos expresiones: la negativa a prestar servicio militar y el compromiso con movimientos mundiales por la paz.

### **VII.3.3 Distribución territorial**

En la información censal sobre Población según tipo de religión que profesa, del 2017 (INEI, 2018), la categoría “Evangélica” agrupa a diferentes iglesias (protestantes, bautistas, metodistas, menonitas,

pentecostales) que basan la autoridad religiosa en la Biblia. La Iglesia menonita congrega aproximadamente 5,000 fieles y ha logrado mayor presencia en municipios de provincias y departamentos localizados en la Amazonía peruana, región donde se encuentran las mayores concentraciones de menonitas conservadores. Existen también iglesias menonitas progresistas que se declaran defensoras de los derechos humanos e indígenas, de la niñez y del ambiente, localizados en Lima, Piura, Sullana, Huaral, Cusco e Iquitos (Brehaut, 2023).

En los distritos de Sarayacu y Padre Márquez de la provincia de Ucayali, en el departamento de Loreto; en el distrito de Masisea de la provincia de Coronel Portillo, en el departamento de Ucayali, donde se localizan las cinco colonias más representativas de la Iglesia menonita. Los datos de la población de cada colonia no son muy precisos, estimándose que en la colonia Wanderland habitan 60 familias (450 personas); en Österreich, 25 familias (200 personas); en Providencia, 45 familias (300 personas); en Chipiar, 40 familias (300 personas) y en Masisea, 50 familias (400 personas).

#### **VII.3.4 Modalidad de organización del espacio**

Como se ha indicado, las colonias menonitas en Perú, en su mayoría, son descendientes de los grupos que abandonaron Rusia en 1870 y se dirigieron a Norteamérica (Canadá y México). Posteriormente, a partir de 1920 formaron nuevas colonias en América del Sur (Paraguay, Belice) en 1950, en Bolivia y, en 2015, en Perú.

La búsqueda de un lugar adecuado para continuar con su fe religiosa y desarrollar sus actividades los condujo hacia lugares marginales con tierras nuevas, apropiados para su “aislamiento” y prácticas agropecuarias en la región de Ucayali.

- Organización interna de la colonia de Masisea

La colonia menonita de Masisea responde a un patrón de organización social-religioso claramente definido y basado en el modelo construido en las colonias de Ucrania en el siglo XIX. La colonia de Masisea aplica el modelo con rigor siguiendo su filiación a la corriente conservadora o Altkolonier.

La colonia organiza su vida en torno a la Biblia, en particular al “Sermón de la Montaña”, fundamentando sus normas y actos en interpretaciones

de determinados versículos. Los colonos viven los preceptos bíblicos de un modo peculiar: ante un mundo exterior básicamente “malo”, la verdadera vida religiosa solo se puede practicar de forma alejada de éste, ejerciendo la agricultura, la ganadería y otros oficios.

Junto a la vocación pacifista, es obligación de la colonia y de sus integrantes la ayuda al prójimo, tanto al interior de la colonia como a la población vecina. Las autoridades de mayor peso son los ministros (prediger) cuya misión es velar por el bienestar espiritual de los miembros. Dirigen los cultos dominicales, también se encargan de huérfanos, viudas y pobres. Son elegidos por la comunidad basándose en sus cualidades, sin importar la edad, y su cargo es vitalicio. Le siguen los jefes (vorsteher), responsables de los asuntos de producción, de economía y de supervisar la asignación de las parcelas familiares. Sus funciones también comprenden las relaciones con el “mundo exterior” o con las comunidades circundantes, con los gremios agrarios y con las autoridades del Estado. Es común que cada colonia tenga dos jefes, elegidos por dos años con posibilidad de ser ratificados indefinidamente según su desempeño (Koop, 2015: 79).

La relación de los colonos con la sociedad y el Estado, el “mundo exterior”, se da principalmente a través de tres campos: el acceso a la tierra, la tecnología y los acuerdos con las poblaciones locales. Respecto al acceso a la tierra establecen relación con el Estado y la sociedad para la compra y formalización de las tierras necesarias para la fundación de la colonia, aprovechando las oportunidades y facilidades que ofrece el mercado de tierras; la tecnología les permite desarrollar formas agroindustriales de producción y la adopción de nuevas tecnologías (semillas, insumos químicos y maquinaria). Además, les permite establecer vínculos con redes de comercialización de insumos, que facilitan el acopio y la venta de productos y permite su integración a la economía regional. Respecto a la población local, se establecen relaciones de buena vecindad y atención de servicios que redundan en beneficio para ambos (Foto 41).



**Foto 41.** Colonia Menonita – relaciones comerciales

*Foto: El Comercio, 2020*

- Organización del espacio

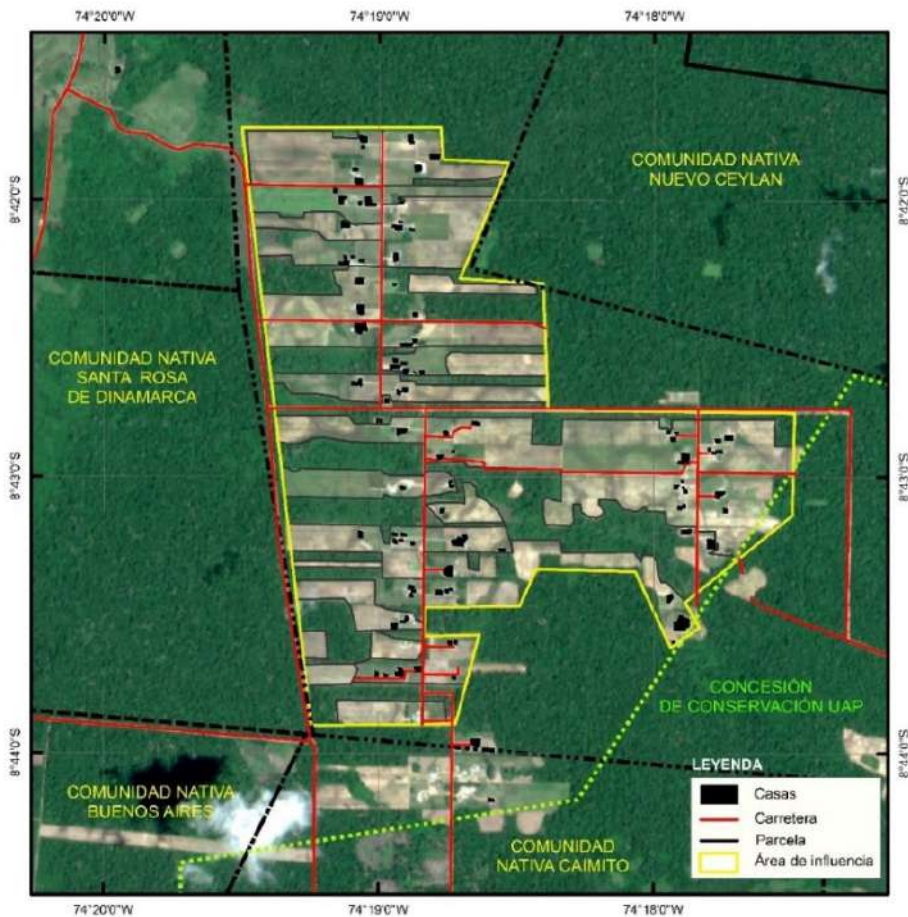
La colonia de Masisea se ha establecido en un lugar que dispone de tierras marginales o aún sin ocupar. El acceso a ellas se consiguió por compra de terrenos en el mercado formal e informal, mecanismo que le ha permitido expandirse en una superficie aproximada de 3,000 ha donde se han instalado 50 familias (400 personas). Cada familia cuenta con una parcela o campo cuya superficie promedio es de 20 a 30 ha (Foto 42). Los límites de la colonia son flexibles y su custodia corre a cargo de los jefes. La colonia ha adoptado la figura jurídica de Asociación Colonia Menonita Cristiana Agropecuaria Masisea, especializada en crianza de ganado vacuno y búfalos (SUNAT, 2017). La colonia menonita Masisea forma parte de la unidad administrativa distrital de Masisea, bajo control de autoridades que representan al Estado.



**Foto 42.** Parcelas o “campos” familiares

*Foto: Sierra, Y, 2020*

De acuerdo con los preceptos bíblicos: “Ganarás el pan con el sudor de tu frente hasta que vuelvas a la tierra de donde fuiste sacado porque eres polvo y al polvo volverás” (Génesis 3: 19), “con fatiga sacarás de la tierra tu alimento todos los días de tu vida” (Génesis 4: 17), todos trabajan desde la salida hasta la puesta del sol. El grupo menonita instalado en las tierras del bosque tropical del Ucayali ha dado lugar a una estructura agraria que se caracteriza por el modo socio-religioso de organizar el espacio explotado, con una forma regular de las parcelas cultivadas, su particular sistema de explotación y un tipo de hábitat de casas aisladas. Todo ello les permite su alejamiento del “mundo exterior” (Fig. 15).



**Fig. 15.** Estructura agraria de colonia menonita Masisea

*Fuente: Google Earth Pro*

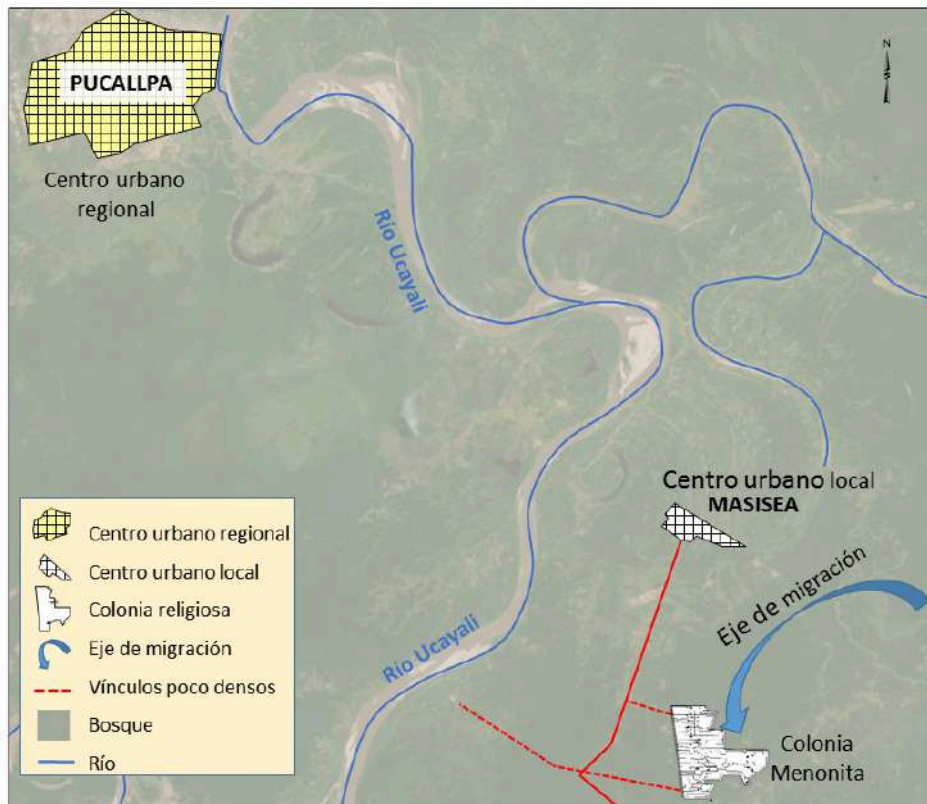
El espacio explotado está dividido en campos o parcelas que pertenecen a una familia. Son parcelas semicerradas, de mediano a gran tamaño (25 a 30 hectáreas), de forma rectangular conectadas a una red de caminos (Foto 43). En las parcelas se instalan una diversidad de cultivos que varían según las condiciones climáticas y el comportamiento del mercado. Habitualmente siembran yuca, plátano, arroz, maíz, soya, entre otros. Junto con sus prácticas agrícolas, crían vacunos, lo que les permite la obtención de lácteos (mantequilla y quesos).



**Foto 43.** “Campos” y habitat en colonia menonita Masisea

*Foto: S. Castañeda, 2021*

Una morfología agraria, un sistema de cultivo y un hábitat que tienen la marca de las preocupaciones religiosas menonitas son la expresión en el espacio de una determinada ocupación del suelo y de una concepción socio-religiosa del territorio rural. Constituye una estructura agraria que resume los vínculos profundos de los menonitas. Se perfila así, el plano o modelo de organización espacial “semiagrupado”, aislado menonita (Fig. 16).



**Fig. 16.** Modelo Menonita de organización espacial “semiagrupado”, aislado

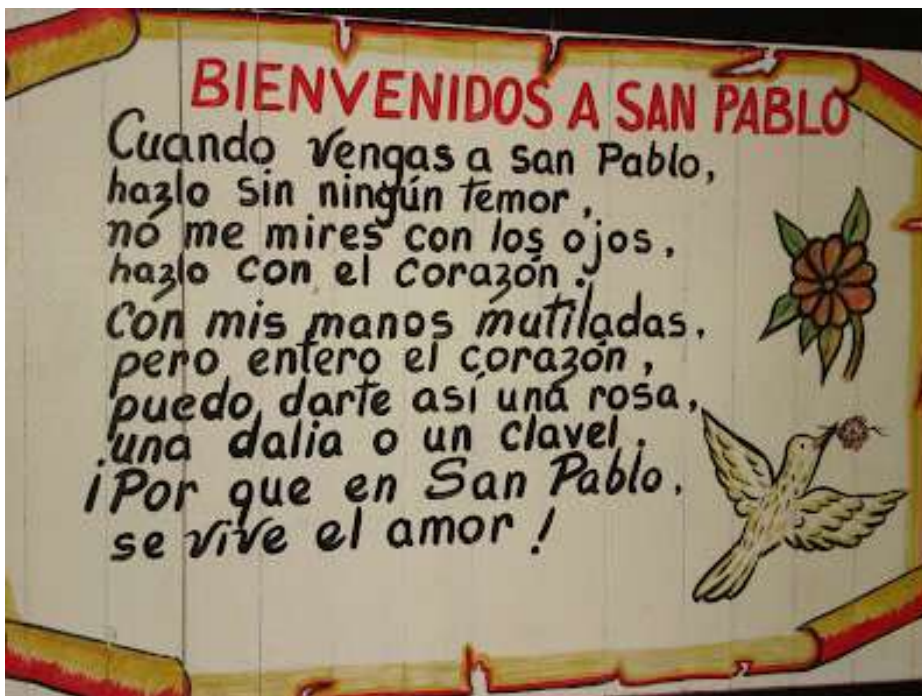
Un modelo que no proviene de una forma rígida ni geométrica, sino que se basa en la idea de “alejamiento” o “aislamiento” para “semi agruparse” (los campos) y establecer relaciones socio-religiosas y espaciales internas. Es una composición desconcentrada compuesta de numerosos espacios secundarios (campos, casas) semiagrupados en torno a otros espacios de servicios (escuela, taller, bodega, etc.).

#### VII.4 El poblado sanatorio de San Pablo en Loreto

Pocos poblados de la Amazonía peruana son más conocidos que San Pablo, en el oriente amazónico del Perú. En una terraza media de la margen derecha del río Amazonas, a unos 330 km de la ciudad de Iquitos, se instala un poblado que reúne viviendas donde el principal referente es el Leprosorio: Casa San José, con su importante historial de fe.

Aunque a primera vista el poblado de San Pablo muestra semejanza con otros construidos por los pobladores migrantes en la Amazonía, el caso del poblado sanatorio de San Pablo presenta ciertos caracteres que lo diferencian del tipo común de poblamiento.

San Pablo ofrece un especial interés geográfico por ser un poblado que se estableció en el interior lejano, casi marginal de la Amazonía de Loreto, y nos plantea el problema de determinar cuál fue el factor principal que determinó su fundación. El factor más importante está relacionado con el servicio religioso ofrecido por la Iglesia Católica a los enfermos de lepra y la fe en el proceso de curación (Foto 44).



**Foto 44.** Sanatorio de San Pablo  
*Foto: Viadores latinoamericanos, 2008*

### **VII.4.1 La Fe en la curación**

El salmista David, hablando de aquel que tiene fe en Dios, afirma: “Jehová lo guardará, y le dará vida; Será bienaventurado en la tierra, Y no lo entregará a la voluntad de sus enemigos. Jehová lo sustentará sobre el lecho del dolor; mullirás toda su cama en su enfermedad” (Salmos 41: 2, 3).

Muchos testimonios de personas que trabajan en hospitales dan cuenta de cómo perciben diariamente los beneficios de la fe en el proceso de curación. Existen muchos casos donde la fe y la oración han marcado la diferencia en el restablecimiento de los pacientes.

Los hospitales suelen recibir a pacientes que, a los ojos humanos, parecen ser casos sin solución. Pero sucede que el grupo de colaboradores en cada hospital y muchas otras personas deciden orar e interceder por cada uno de ellos, con fe en su restablecimiento. Después de varios días de tratamiento, aquel que estaba desahuciado, sale caminando de regreso a casa, goza de buena salud, además, siguen con su vida y sus proyectos.

Comprobamos así que la fe es un punto importante en el proceso de curación de las enfermedades. Sus efectos van más allá del desarrollo del optimismo y la esperanza frente al desafío. La fe puede influir incluso en la cantidad de medicamentos utilizados en un tratamiento.

La Organización Mundial de la Salud (OMS) definió “salud” como un estado de completo bienestar físico, mental y social. Es decir, la definición va mucho más allá de la ausencia de enfermedades. En esta afirmación de la OMS, el aspecto de la fe no fue incluido. Por más que sea desvalorizada en el medio académico o médico, investigaciones científicas han confirmado la importancia de la fe en el proceso de la curación. Cuando se tiene fe, hay esperanza en el tratamiento, en la cirugía y en todo lo que implica el restablecimiento de la salud, pero, por encima de todo, hay confianza en el poder de Dios para dar la curación cuando todo parece sin salida.

Una de las investigaciones que relacionan la fe y la curación es la del médico Randolph Byrd, un renombrado cardiólogo de Estados Unidos que estudió atentamente la relación entre la oración y la curación. El investigador tomó el caso de 400 pacientes que habían sido sometidos recientemente a una cirugía cardíaca de puente de safena. Él los dividió en dos grupos: el de los que recibirían oración durante la recuperación

y el de aquellos que no recibirían oración. Ninguno de los dos grupos sabía si había o no alguien orando por ellos.

El Dr. Byrd entregó a un grupo de dedicados cristianos los nombres de los pacientes que debían recibir oraciones. ¡Y los resultados fueron notables! El grupo que constantemente recibía oraciones se restableció más rápidamente, necesitó menos medicamentos y tuvo menos complicaciones en el proceso de curación. El otro grupo que no tuvo una intercesión espiritual sistemática, tuvo un resultado muy diferente. Necesitó más consultas, retornó a los médicos, desarrolló más infecciones y, en consecuencia, se usaron más medicamentos para tratarlo. Fue posible concluir que la oración para los enfermos promovió un resultado notable. Orar y tener fe forma parte del proceso de curación de personas enfermas. Tanto la oración por el enfermo como la que este realiza por sí mismo forman parte del proceso de curación.

El caso de San Pablo nos ofrece uno de los mejores testimonios de cómo el servicio religioso ofrecido por la Iglesia y la fe en el proceso de curación se convierten en un factor importante en el establecimiento del poblado y su posterior evolución.

#### **VII.4.2 Antecedentes**

Por el año 1930, la necesidad de concentrar los enfermos de lepra condujo a un lugar situado en la ribera derecha del río Amazonas, a 208 millas de Iquitos, que fue elegido para servir como lugar de internamiento, dándole el nombre de San Pablo.

En el inicio, el servicio religioso fue restringido al pasaje ocasional de los agustinos. En 1943, el Nuncio Apostólico, Mons. Centro se interesó por asignar un capellán a los enfermos que se hacían cada vez más numerosos. El capellán fue el R. P. Agustín Gottardi, de la Orden de San Camilo de Lima. Posteriormente, en 1948, el R. P. Leoncio Panneton, antiguo misionero en el Japón, se encargó de la capellanía.

El aumento de la población de enfermos hacía necesario y urgente el apoyo de religiosas. En 1945, monseñor Dámaso Laberge, prefecto apostólico de la Misión San José del Amazonas en el Perú, recurre a una comunidad canadiense, la congregación de las Hermanas Hospitalarias de San José (Vallée-Lourdes, N. B.), quienes llegaron con buena disposición a San Pablo el 15 de septiembre de 1948, después de haber firmado un contrato con el gobierno por un período de diez años. Las hermanas encuentran

un pueblo con 350 personas con lepra viviendo en un estado de pobreza y aislamiento. Las hermanas lograron cambiar completamente el aspecto del leprosorio que, en 1957, contaba con 712 enfermos.

En 1955, se habían declarado sanos a quince enfermos. En septiembre de 1958, el contrato fue renovado y las religiosas se hicieron cargo de la administración por un nuevo período de cinco años. Actualmente, las hermanas siguen acompañando a los enfermos con un sensible espíritu humano y cristiano, que pudimos constatar en la visita realizada en agosto del 2014 (Foto 45)



**Foto 45.** Religiosa hospitalaria de San José.

*Foto: Z. Novoa, 2014.*

### **VII.4.3 El espacio sanatorio y el espacio construido por la Fe**

El hospital con sus salas de reposo y el área ambientada para el personal médico y administrativo constituía el espacio sanatorio, donde se ofrecía atención a los enfermos del “Mal de Hansen” o lepra (más de 500, en 1960). Las viviendas precarias y dispersas de enfermos menos graves y sus familiares ponían en evidencia el espacio que se construía por la fe.

La delegación del “Plan Perú” enviada por el diario El Comercio, en abril de 1960, daba cuenta de que los pacientes de mayor gravedad, mutilados por el mal, se ubicaban en las salas de reposo, unos cuartos pequeños contruidos con materiales del lugar (madera y cañas), donde recibían, en camillas, el control médico elemental, como se muestra en la Foto 46.



**Foto 46.** Enfermos del “Mal de Hansen” – hospital San Pablo

*Fuente: El Comercio, 1960 (Foto GEC – Archivo Histórico)*

Asimismo, en un área próxima al hospital, otros pacientes, menos graves o con mutilaciones que aún les permitían movilizarse por sí mismos, vivían en casas muy pequeñas y dispersas construidas por ellos mismos y sus familiares sanos en zonas cedidas por las autoridades, como se registra en las Fotos 47 y 48. De este modo, se empezaba a perfilar el espacio construido por la fe.



**Foto 47.** El Espacio construido por la fe - **Foto 48.** Pueblo conformado por familiares de pacientes

*Fuente: El Comercio, 1960. (Foto GEC – Archivo Histórico)*

Los estigmatizados como leprosos recibían alimentos donados o enviados desde Lima, pero siempre faltaba para alguien. Por eso, cultivaban en pequeñas chacras sus alimentos, cazaban cuando podían o pescaban regularmente en el río. En esos años, no contaban con agua ni desagüe, lo que empeoraba su situación en tiempos de lluvia. Esos pacientes curtidos por el dolor junto a sus familiares mantuvieron siempre la fe y esperanza de su curación.

Con los años, el mítico leprosorio y el mismo pueblo de San Pablo fueron mejorando. En 1993, el pueblo se convirtió en distrito con el nombre de San Pablo del Amazonas. Para esa fecha, ya contaba con alrededor de tres mil habitantes.

Para 2019, el distrito de San Pablo superaba los diez mil habitantes, pese a la fuerte migración de los jóvenes —sin ningún rastro de la enfermedad— hacia la ciudad de Iquitos, a otras regiones del país y, principalmente, a Lima. Es un pueblo grande, con artesanos y gente dedicada a la agricultura, y ya no solo con pacientes en su leprosorio (Foto 48).



**Foto 49.** Poblado de San Pablo

*Foto: Z. Novoa, 2014.*

#### **VII.4.4 El modelo urbano**

El San Pablo actual es una ciudad menor, capital del distrito, ubicada en una terraza media-alta de la margen derecha del río Amazonas. La plaza principal con la iglesia y municipalidad es el centro del poblado y constituye una estructura clave para la red de calles. La plaza actúa como el núcleo de la vida social.

Las viviendas del poblado combinan el estilo de hábitat tradicional amazónico (en la periferia) con otro modificado a partir de la introducción de nuevos materiales (en el centro de la ciudad); mayormente estas viviendas tienen una planta con techo de dos aguas, adaptado al clima tropical de la región.

El modelo mantiene la linealidad de su fase inicial (caminos y prados) y empieza a mostrar cierta polarización y fragmentación (paseos, barrios centrales y marginales, parques, malecón-puerto) producto de una segunda fase de urbanización caracterizado por el aumento de la migración. A su función de residencia se suma la administrativa y de servicios (educación, salud y otros), y la de apoyo a la actividad agraria interna y de exportación de recursos naturales, a través de su embarcadero fluvial.



**Fig. 17.** San Pablo. Modelo lineal ribereño - fragmentado

*Fuente: Google Earth, 2025*

## VII.5 El hagiotopónimo del departamento de Madre de Dios

Como se ha indicado, el proceso de ocupación y consolidación del territorio ha sido diferente en el país, con distintos momentos y ritmos según cada una de las regiones. A ese proceso, en la región amazónica también le ha correspondido la construcción del territorio simbólico dentro del que se encuentran los hechos religiosos.

En capítulos anteriores hemos señalado que las prácticas sociales de los grupos humanos, entre ellas las religiosas, construyen el espacio desde los primeros poblados organizados, a través de sus sitios sagrados e imágenes, los cuales dan cuenta de los procesos que los han originado. Sus íconos, a su vez, generan modelos espaciales y paisajes específicos en los diferentes lugares. También hemos señalado que el concepto de territorio implica un ejercicio social de apropiación y dominio que se origina, en primera instancia, mediante la construcción de una representación que se traduce en la elaboración de un lenguaje (cuya expresión más gráfica es la asignación de nombres) sobre dicho territorio.

Este es el caso de los departamentos de Loreto y Madre de Dios, espacios administrativos construidos a lo largo de un proceso político y económico de consolidación del territorio nacional, y también de un largo ejercicio de carácter simbólico, cultural, de otorgar significados al

territorio primero, y luego al producto espacial al que se le designa con el nombre de Loreto y Madre de Dios.

Nombrar el lugar consiste en generar una toponimia que habla en ocasiones de las propiedades del sitio; nombrar los lugares, decía Claval (1995), es impregnar de cultura y poder el espacio. La toponimia da cuenta de conquistas, colonizaciones, misiones, cambios de lenguas, valorización de la tierra y etapas sucesivas del desarrollo cultural. En la toponimia peruana existen numerosos pueblos y lugares que tienen nombres religiosos.

En cuanto a la hagi-toponimia, es la parte de la toponimia que estudia los topónimos relacionados con los nombres de santos y, por extensión, con la santidad, lo sagrado y, en última instancia, con voces derivadas de la religión.

El hagi-topónimo Madre de Dios designa y simboliza el esfuerzo misionero de cerca de dos siglos, en especial de los dominicos con su extraordinaria labor educativa, sanitaria, de promoción agropecuaria y organización comunal en favor de las comunidades nativas asentadas en los territorios del Manu, Inambari, Amarumayo (Madre de Dios), Tambopata, Manuripe, Tahuamanu.

### **VII.5.1 Antecedentes**

Las investigaciones históricas sobre las evidencias culturales en el territorio del actual departamento de Madre de Dios, para determinar el paso del hombre antiguo por esta región aún son escasas. Se sabe según diarios, escritos o simplemente versiones que desde épocas del Imperio Incaico se realizaron numerosas expediciones con el fin de conquistar, explorar, evangelizar y, en otros casos, pensando llegar a un país de riquezas fabulosas, llamado Paititi, sobre el cual circulaban muchas leyendas.

Fueron los misioneros, quienes exploraron la selva llevando la evangelización, los forjadores de la integración de la Amazonía al Virreinato y a la República peruana. Fueron ellos quienes describieron la geografía y estudiaron las lenguas y costumbres de los pueblos amazónicos.

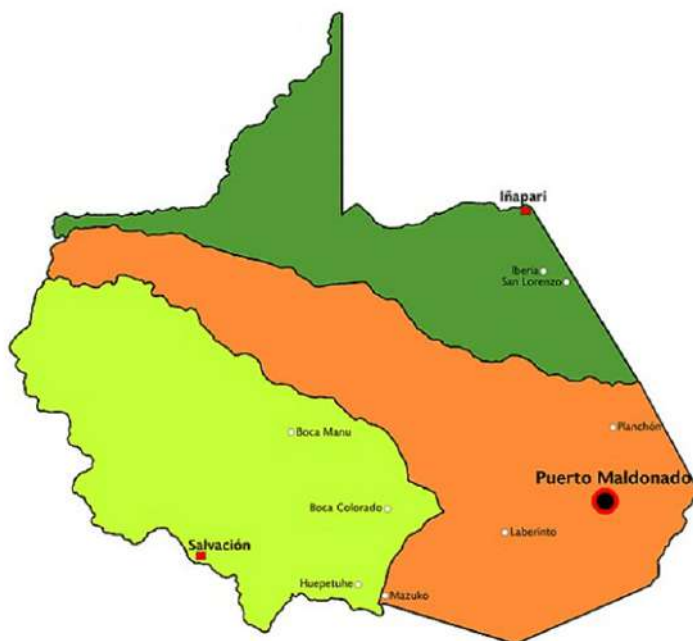
El nombre de Madre de Dios, según el padre Aza, comenzó a generalizarse entre 1825 y 1848, debido a que según una leyenda que

figura en los archivos de Paucartambo; en una de las riberas del río fue encontrada una imagen de la Virgen.

### VII.5.2 Religión y organización administrativa del territorio

La primera iglesia se construyó en 1842, y el primer bautismo anotado en el registro de Madre de Dios fue el 6 de febrero de 1842. Una nueva iglesia se inauguró el 10 de septiembre de 1871, cuyo edificio fue un ejemplo excepcional de la arquitectura renacentista italiana.

La Ley N.º 1782, promulgada el 26 de diciembre de 1912, creó el departamento de Madre de Dios asignando como capital a Puerto Maldonado. Asimismo, cabe resaltar que en mayo de 1994 el Congreso de la República declaró a Madre de Dios como “Capital de la Biodiversidad del Perú” título que ha originado un movimiento favorable en su población por la conservación de los atributos naturales de su tierra.



Madre de Dios se creó como departamento el 26 de diciembre de 1912, durante el gobierno del presidente Guillermo Billinghurst. La Ley 1782 creó oficialmente el llamado “Departamento Fluvial de Madre de Dios”, señalando por capital a Puerto Maldonado.

**Fig. 18.** Departamento de Madre de Dios.

Desde el punto de vista jerárquico de la Iglesia Católica, el departamento de Madre de Dios forma parte del Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado.

### **VII.5.3 El Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado**

De acuerdo con la Conferencia Episcopal Peruana (CEP), en el país hay un total de 46 jurisdicciones eclesiolásticas divididas en 7 arquidiócesis, 21 diócesis, 10 prelaturas y 8 vicariatos apostólicos.

Los vicariatos son jurisdicciones eclesiolásticas especiales, lideradas por un obispo (vicario apostólico), que tienen como objetivo la evangelización en zonas rurales o con poblaciones indígenas. En estos lugares, la Iglesia Católica no tiene un obispo diocesano. Actualmente, en Perú existen ocho vicariatos apostólicos: Iquitos, Requena, Pucallpa, Puerto Maldonado, San Ramón, San José del Amazonas, Jaén y Yurimaguas.

El Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado, en Madre de Dios, tiene la Catedral de San Francisco de Asís en Puerto Maldonado como sede. Según información que brinda el portal Querida Amazonía de REPAM sobre los antecedentes históricos relacionados con la jurisdicción y administración del Vicariato de Puerto Maldonado, se señala:

En 1900 el Papa León XIII aprueba la creación de 3 prefecturas en la Amazonía, entre ellas, la "Prefectura Apostólica de Santo Domingo del Urubamba" encomendado a la orden de Dominicos teniendo como responsable de las misiones al P. Ramón Zubieta. Luego, en 1906 la Santa Sede confía a los dominicos de la Provincia dominicana de España las misiones de la Prefectura Apostólica enviando 6 primeros misioneros, entre ellos P. Pío Aza. Cuando el Estado Peruano crea en 1912 el "Departamento de Madre de Dios", el papa, Pío X, eleva la Prefectura a "Vicariato Apostólico". En 1913, el Papa Pío X le cambia el nombre a "Vicariato Apostólico del Urubamba y Madre de Dios" y en 1949 recibió el nombre actual: Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado (Querida Amazonía-REPAM).

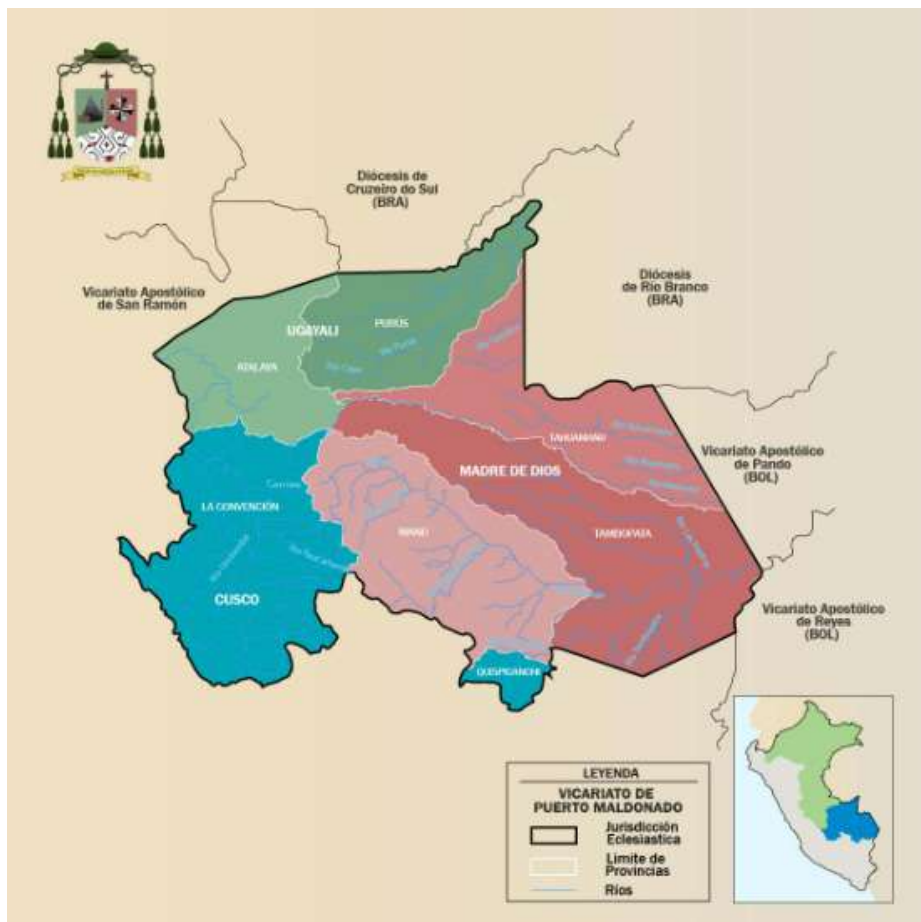
El 15 de diciembre de 2004, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos confirmó a María Santísima Madre de Dios como patrona principal del Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado (Foto 50).



**Foto 50.** Catedral Nuestra Señora del Rosario – Puerto Maldonado

*(Fuente: Radio Madre de Dios)*

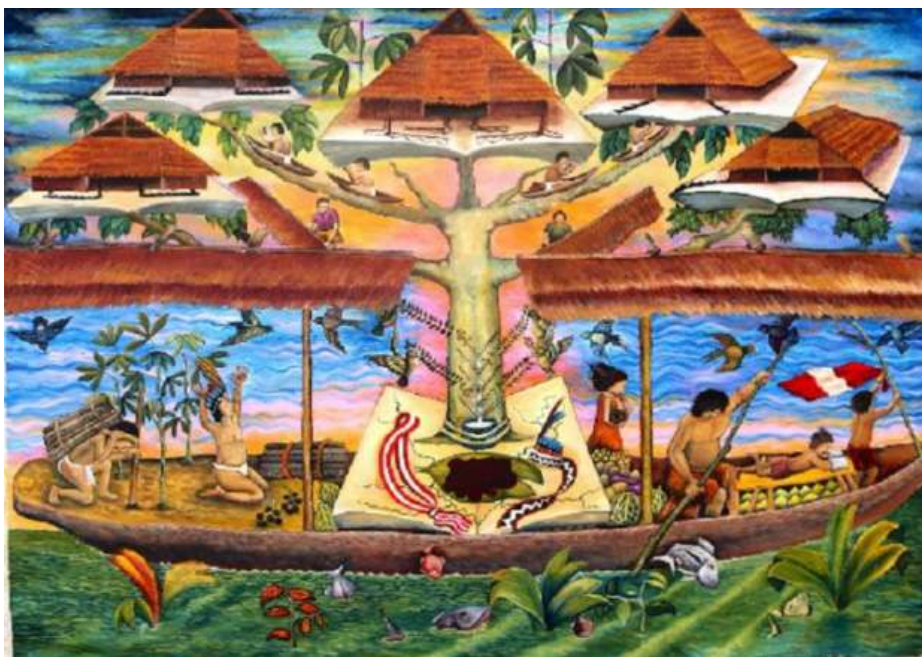
El Vicariato Apostólico ha impulsado la pastoral y el compromiso con las diversas poblaciones, comunidades nativas, ribereños y pueblos jóvenes que se han ido formando en las ciudades. En el 2018 la visita del Papa Francisco a Puerto Maldonado ha dinamizado el compromiso de los misioneros y habitantes motivados por el sínodo amazónico y los nuevos caminos hacia una iglesia amazónica y la ecología integral (Querida Amazonía-REPAM).



**Fig. 19.** Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado



## VIII. LA ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO Y LA SOSTENIBILIDAD CON ENFOQUE ÉTICO RELIGIOSO



“Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre y lo dejó en el jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase” (Génesis 2,15). Tal es la tarea principal que recibimos los creyentes, según el libro del Génesis, al inicio de nuestra andadura sobre este mundo: labrar y cuidar. Una tarea que, sin embargo, señala Tatay, hemos descuidado, tal y como revelan los múltiples signos del uso abusivo de la creación, nuestra casa común (Tatay, 2018: XXIII).

En la actualidad, hay una aceptación generalizada de que los descubrimientos científicos del siglo XX han posibilitado un desarrollo tecnológico sin precedentes en la historia de la humanidad, mejorando los niveles y la calidad de vida de millones de personas. También es

cierto que estos avances nos han permitido tomar conciencia de la larga historia, la profunda interconexión y la gran fragilidad de la vida en el planeta. Sin embargo, el creciente poder de la ciencia y la tecnología parece haberse excedido. Esto se evidencia en las profundas, aceleradas e irreversibles transformaciones de los ecosistemas terrestres en las últimas décadas.

Las cambiantes cuestiones ambientales configuran un complejo entramado de problemáticas sociales y ecológicas, que adquieren matices diferentes según la época y el lugar. Cuando recorremos la historia de la Amazonía en GEO Amazonía, se describen con cierto detalle los debates que promovieron la emergencia de la conciencia ambiental por la deforestación, contaminación, degradación del suelo, extinción biológica, minería ilegal, agotamiento de recursos naturales, cambio climático, epidemias. Además, impulsaron respuestas en la búsqueda de la sostenibilidad, identificando los principales actores que vienen elaborando el discurso ecológico contemporáneo desde el último tercio del siglo XX hasta nuestros días.

En este foro por la sostenibilidad se dan cita científicos, filósofos, antropólogos, sociólogos, historiadores, geógrafos, organizaciones ecologistas, federaciones nativas, periodistas, organismos internacionales y ONG. También participan las organizaciones religiosas quienes desempeñan un importante rol en la emergencia y modulación del discurso medioambiental.

Si bien es cierto que las religiones no fueron las primeras en dar la voz de alarma ante los crecientes retos ecológicos del siglo XX, ni quienes ofrecieron las primeras respuestas articuladas a los mismos. Sin embargo, sí desempeñaron un papel clave en la configuración del ethos medioambiental contemporáneo que merece una primera aproximación analítica.

La promulgación de la Carta encíclica *Laudato si'* el año 2015 por el Papa Francisco ha significado el relanzamiento de la cuestión ambiental en el ámbito católico y ha catalizado

un renovado interés por la contribución de las religiones en el ágora interdisciplinar de la sostenibilidad. A ella, se sumaría Querida Amazonía, la exhortación del papa para una iglesia con rostro amazónico.

### VIII.1 *Laudato si'*: Ecología Integral en la Amazonía

En junio del 2015, fue presentada *Laudato si'*, la encíclica del Papa Francisco sobre el cuidado de la creación, el cuidado de nuestra casa común. En este documento de la doctrina social de la Iglesia, se hace un llamado a cultivar y custodiar con responsabilidad la creación, con especial atención en los más pobres que son los que más sufren las consecuencias de los daños ambientales (Recuadro 9). La encíclica ha contado con la contribución de las Conferencias Episcopales de los cinco continentes, las que alcanzaron sus aportes y propuestas en un espíritu de colegialidad en el documento (Novoa, 2015:102).

*Laudato si'*, se inspira en la invocación de San Francisco de Asís en el “Cántico de las creaturas”, y recuerda que la tierra, nuestra casa común “es también como una hermana con la que compartimos la existencia, y como una madre bella que nos acoge entre sus brazos”.

El Papa Francisco reconoce que “se advierte una creciente sensibilidad con respecto al ambiente y al cuidado de la naturaleza y crece una sincera y dolorosa preocupación por lo que está ocurriendo en nuestro planeta”, lo que permite una mirada de esperanza que atraviesa toda la encíclica y envía a todos un mensaje claro y esperanzado: “La humanidad tiene aún la capacidad de colaborar para construir nuestra casa común”, fomentando la cultura del encuentro y la solidaridad.

#### Recuadro 9. *Laudato si'*: Ecología Integral

	<p><b><i>Laudato si'</i>: Ecología Integral</b></p> <p>El núcleo de la propuesta de la encíclica es una ecología integral como nuevo paradigma de justicia, una ecología que “incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea” (15). De hecho, no podemos “entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida” (139). Esto vale para todo lo que vivimos en distintos campos: en la economía y en la política, en las distintas culturas, en especial las más amenazadas, e incluso en todos los momentos de nuestra vida cotidiana.</p>
---	---

Fuente: *Laudato si'*, 2015

### VIII.1.1 Querida Amazonía, la exhortación del Papa para una Iglesia con rostro amazónico.

Se publicó la Exhortación postsinodal sobre la Amazonia. Este documento traza nuevos caminos de evangelización y cuidado del ambiente y de los pobres. El Papa Francisco desea un nuevo impulso misionero y alienta el papel de los laicos en las comunidades eclesiales. Como bien señala Alessandro Gisotti, por medio del camino sinodal, iniciado significativamente en 2018 en Puerto Maldonado, “puerta” de la selva amazónica, el Papa Francisco ha dado voz a pueblos que habían sido silenciados y ha recordado, con una expresión bella presente en la Exhortación, que el destino de la Amazonia debe preocuparnos a todos, porque esta tierra “*es también nuestra*”. (Gisotti, 2020) (Foto 51).



**Foto 51.** Imposición del Tawás a Francisco, símbolo de reconocimiento de hermandad entre el papa y los pueblos originarios de la Amazonía.

Foto: Vida Nueva, 2020

“La querida Amazonia se muestra ante el mundo con todo su esplendor, su drama, su misterio”. Así comienza la *Exhortación apostólica postsinodal, querida Amazonia*. El pontífice, en los primeros puntos (2-4), explica “el sentido de esta exhortación” llena de referencias a documentos de las Conferencias Episcopales de los países amazónicos, pero también a poemas de autores relacionados con la Amazonia. Enfatiza que desea “expresar las resonancias” que el Sínodo ha provocado en él. Precisa que no pretende sustituir ni repetir el Documento Final que nos invita a leer “íntegramente”, esperando que toda la Iglesia se deje “enriquecer e interpelar” por él y que la Iglesia de la Amazonía se comprometa “en su aplicación”. El Papa Francisco comparte sus “Sueños para la

Amazonia” (5-7), cuyo destino debe preocupar a todos, porque esta tierra también es “nuestra”. Formula “cuatro grandes sueños”: que la Amazonía “luche por los derechos de los más pobres”, “preserve la riqueza cultural”, “custodie celosamente la abrumadora hermosura natural” y que las comunidades cristianas sean “capaces de entregarse y encarnarse en la Amazonía”.

#### - **El Sueño social: Que la Iglesia esté al lado de los oprimidos.**

El primer capítulo de Querida Amazonia se centra en el “sueño social” (8). Destaca que “un verdadero planteo ecológico” es también un “planteo social” y, si bien aprecia el “buen vivir” de los indígenas, advierte contra el “conservacionismo” que solo se preocupa por el medio ambiente. En tonos vibrantes, habla de “injusticia y crimen” (9-14). Recuerda que ya se ha denunciado “la devastación ambiental de la Amazonía”. Los pueblos originarios, advierte, sufren el “sometimiento” tanto de los poderes locales como de los externos. Para el papa, las operaciones económicas que alimentan la devastación, los asesinatos, la corrupción, merecen el nombre de “injusticia y crimen”.

Que los pobres sean escuchados sobre el futuro de la Amazonía: Bajo esta premisa se hace el llamado a la Iglesia (19) pidiéndole que escuche a los pueblos amazónicos “para poder ejercer con transparencia su rol profético”. Para el Papa Francisco son necesarias “redes de solidaridad y desarrollo”, por ello, llama al compromiso de todos, incluyendo a los líderes políticos. A partir de aquí, el papa se detiene en el tema del “sentido comunitario” (20-22). Recuerda que para los pueblos amazónicos las relaciones humanas “están impregnadas por la naturaleza circundante”. La última parte del primer capítulo está dedicada al “diálogo social” (26) para considerar a la Amazonía como un lugar de diálogo social, especialmente entre los distintos pueblos originarios.

#### - **El sueño cultural: cuidar el poliedro amazónico**

El segundo capítulo está dedicado al “sueño cultural”. Francisco inmediatamente deja claro que “promover la Amazonía” no significa “colonizarla culturalmente” (28). Nos recuerda que en la Amazonía existen muchos pueblos y nacionalidades, y también pueblos indígenas en aislamiento voluntario (29), a quienes no debemos entender como salvajes o “incivilizados”, ya que ellos gestaron culturas diferentes. Por

ello, utiliza la frase “universo pluricultural” para que entendamos que cada pueblo en la Amazonía tiene su identidad cultural y una riqueza única (31). Para el Papa Francisco es urgente “cuidar las raíces” (33-35). Citando el *Laudato si'*, subraya que la “visión consumista del ser humano” tiende a “homogeneizar las culturas” y esto repercute especialmente en los jóvenes. A ellos, el papa les pide “hacerse cargo de las raíces”, que “recuperen la memoria dañada”.

No a un indigenismo cerrado, sino a un encuentro intercultural: La exhortación se centra en el “encuentro intercultural” (36-38). Incluso las “culturas supuestamente más evolucionadas”, observa, pueden aprender de los pueblos que “desarrollaron un tesoro cultural estando enlazadas con la naturaleza”. La diversidad, por lo tanto, no es “una frontera”, sino “un puente”. La última parte de este capítulo está dedicada al tema de las “culturas amenazadas, pueblos en riesgo” (39-40). En cualquier proyecto para la Amazonía, nos recomienda “incorporar la perspectiva de los derechos de los pueblos”. Estos, añade, difícilmente podrán “quedar indemnes” si el entorno en el que nacieron y se desarrollaron “se daña”.

#### - **El sueño ecológico: Unir el cuidado del ambiente y el de las personas**

El tercer capítulo, “Un sueño ecológico”, es el que se relaciona más inmediatamente con la encíclica *Laudato si'*. En la introducción (41-42) se destaca que en la Amazonía existe una estrecha relación entre el ser humano y la naturaleza. El cuidado de nuestros hermanos, como el Señor nos cuida, reitera: “es la primera ecología que necesitamos”. El cuidado del medio ambiente y el cuidado de los pobres son “inseparables”. El Papa Francisco, entonces, vuelca su atención al “sueño hecho de agua” (43-46). Cita a Pablo Neruda y a otros poetas locales sobre la fuerza y la belleza del río Amazonas. Con sus poemas, escribe, “nos ayudan a liberarnos del paradigma tecnocrático y consumista que destroza la naturaleza”.

Escuchar el grito del Amazonas, que el desarrollo sea sostenible: para el Papa Francisco, es urgente escuchar “el grito de la Amazonía” (47-52). Recuerda que el equilibrio planetario depende de su salud. Hay, escribe, fuertes intereses no solo locales, sino también internacionales. La solución, por lo tanto, no es la “internacionalización” de la Amazonía, sino que debe crecer “la responsabilidad de los gobiernos nacionales”.

El desarrollo sostenible, continúa, requiere que los habitantes estén siempre informados sobre los proyectos que les conciernen y espera la creación de “un sistema normativo” con “límites infranqueables”. Así, invita a la “profecía de la contemplación” (53-57). Escuchando a los pueblos originarios, subraya, podemos amar a la Amazonia “y no solo utilizarla”; podemos encontrar en ella “un lugar teológico, un espacio donde Dios mismo se muestra y convoca a sus hijos”. La última parte de este capítulo se centra en la “educación y los hábitos ecológicos” (58-60). Francisco señala que la ecología no es una cuestión técnica, sino que siempre incluye “un aspecto educativo”.

#### - **El sueño eclesial: Desarrollar una Iglesia con rostro amazónico**

El último capítulo, el más contundente, está dedicado directamente a los pastores y fieles católicos y se centra en el “sueño eclesial”. El papa invita a “desarrollar una Iglesia con rostro amazónico” a través de un “gran anuncio misionero” (61), un “anuncio indispensable en la Amazonía” (62-65). Para el papa no basta con llevar un “mensaje social”. Estos pueblos tienen “derecho al anuncio del Evangelio”, de lo contrario “cada estructura eclesial se convertirá” en una ONG. Una parte sustancial se dedica entonces a la inculturación. Retomando la *Gaudium et Spes*, habla de la “inculturación” (66-69) como un proceso que lleva “a la plenitud a la luz del Evangelio” lo bueno que existe en las culturas amazónicas.

Una renovada inculturación del Evangelio en la Amazonía: El papa mira más profundamente, señalando los “camino de inculturación en la Amazonía” (70-74). Los valores presentes en las comunidades originarias, escribe, deben ser “recogidos en la evangelización”. Y en los dos párrafos siguientes se centra en la “inculturación social y espiritual” (75-76). El papa señala que, dada la pobreza de tantos habitantes de la Amazonía, la inculturación debe tener un “perfume marcadamente social”. Al mismo tiempo, sin embargo, la dimensión social debe integrarse con la dimensión “espiritual”.

Sacramentos accesibles a todos, especialmente a los pobres: La exhortación indica entonces los “puntos de partida para una santidad amazónica” (77-80) que no deben copiar “modelos de otros lugares”. Destaca que “es posible recoger de alguna manera un símbolo indígena sin calificarlo necesariamente de idolatría”. Se puede valorar, añade, un

mito “cargado de sentido espiritual” sin considerarlo obligatoriamente “un error pagano”. Lo mismo se aplica a algunas fiestas religiosas que, aunque requieren un “proceso de purificación”, “contienen un significado sagrado”.

Otro pasaje significativo de *Querida Amazonía* trata sobre la inculturación de la liturgia (81-84). El pontífice constata que el Concilio Vaticano II había pedido un esfuerzo para reconocer la “inculturación de la liturgia en los pueblos indígenas”. También recuerda, en una nota al texto, que en el sínodo “surgió la propuesta de elaborar un rito amazónico”. Los sacramentos, exhorta, “deben ser accesibles, sobre todo para los pobres”. La Iglesia, enfatiza, recordando a *Amoris laetitia*, que no puede convertirse en una “aduana”.

Que los obispos latinoamericanos envíen misioneros a la Amazonía: Vinculado a esto está el tema de “la inculturación de la ministerialidad” (85-90) al que la Iglesia debe dar una respuesta “valiente”. Para el papa, debe garantizarse “una mayor frecuencia de la celebración de la Eucaristía”. A este respecto, reitera, es importante “determinar qué es lo más específico del sacerdote”. La respuesta, se lee, está en el sacramento del orden que habilita solo al sacerdote para presidir la Eucaristía. ¿Cómo, entonces, “asegurar ese ministerio sacerdotal” en áreas remotas? El papa Francisco exhorta a todos los obispos, especialmente a los latinoamericanos, “a ser más generosos”, orientando a aquellos que “muestran vocación misionera” a optar por la Amazonia y los invita a revisar la formación de los sacerdotes.

Favorecer un protagonismo de los laicos en la comunidad: Después de los sacramentos, *Querida Amazonía* se detiene en las “comunidades repletas de vida” (91-98) en las que los laicos deben asumir “responsabilidades importantes”. Para el papa, de hecho, no se trata “solo de facilitar una mayor presencia de ministros ordenados”, un objetivo “limitado” si no se suscita “nueva vida en las comunidades”. Por lo tanto, se necesitan nuevos “servicios laicales”. Solo a través de un “contundente protagonismo de los laicos”, reitera, la Iglesia podrá responder a los “desafíos de la Amazonía”. Para el pontífice, las personas consagradas ocupan también un lugar especial, al tiempo que recuerda el papel de las comunidades de base, que han defendido los derechos sociales, y alienta en particular la actividad de la REPAM y de los “equipos misioneros itinerantes”.

Nuevos espacios para las mujeres, pero sin “clericalizaciones”: El papa dedica un espacio propio a la fuerza y al don de las mujeres (99-103).

Reconoce que en la Amazonía algunas comunidades se han mantenido solo “gracias a la presencia de mujeres fuertes y generosas”. Sin embargo, advierte que no se debe reducir “la Iglesia a estructuras funcionales”. Si este fuera el caso, de hecho, solo se les daría un papel si tuvieran acceso al Orden Sagrado. Para el papa, la clericalización de la mujer debe ser rechazada, aceptando en cambio la contribución según el modo femenino que prolonga “la fuerza y la ternura de María”. Él alienta el surgimiento de nuevos servicios femeninos, que —con el reconocimiento público de los obispos— incidan en las decisiones de las comunidades

Que los cristianos luchen unidos para defender a los pobres de la Amazonía: Para el papa, es necesario “ampliar horizontes más allá de los conflictos” (104-105) y dejarnos desafiar por la Amazonía para “superar perspectivas limitadas” que “se quedan clausuradas en aspectos parciales”. El capítulo IV termina con el tema de la “**convivencia ecuménica e interreligiosa**” (106-110). El papa invita a los creyentes a “encontrar espacios para conversar y para actuar juntos por el bien común”. “¿Cómo no luchar juntos? —pregunta Francisco— ¿Cómo no orar juntos y trabajar codo con codo para defender a los pobres de la Amazonía?”

Confiemos la Amazonía y sus pueblos a María: el Papa Francisco concluye *Querida Amazonía* con una oración a la Madre de la Amazonía (111). “Madre, mira a los pobres de la Amazonía”, recita un pasaje de su oración, “porque su hogar está siendo destruido por intereses mezquinos (...). Toca la sensibilidad de los poderosos, porque, aunque sentimos que ya es tarde nos llamas a salvar lo que todavía vive”.

## **VIII.2 El carácter sagrado de la naturaleza: el diálogo interreligioso y el intercambio cultural en la Amazonía**

En esta parte final de nuestra inquietud por aproximarnos a la sacralidad de la naturaleza y a los espacios de la fe en la Amazonía peruana, constatamos que la reverencia que sentimos por el mundo natural o la forma socio-religiosa en que organizamos el espacio no es solo una

vía para la gestión del territorio, sino también una oportunidad para el diálogo interreligioso y el intercambio cultural. El cuidado de nuestra casa común ofrece una plataforma para que diversas tradiciones religiosas converjan en la celebración y la responsabilidad compartida también en la Amazonía.

En capítulos anteriores, hemos dado cuenta del reconocimiento al valor intrínseco y la dignidad de la naturaleza en las distintas culturas, y hemos comprobado cómo tales valores son practicados también por las sociedades religiosas que habitan nuestra Amazonía, sentando así las bases del respeto mutuo, la comprensión y la colaboración. Este *ethos* compartido, señala Tatay, puede iluminar principios éticos comunes — gestión, solidaridad, respeto por la vida— que trascienden las divisiones ideológicas y políticas, fomentando un sentido de comunidad unida por una causa común (Tatay, 2024: 4).

En esta coyuntura caracterizada por la polarización y el conflicto, el significado de la naturaleza amazónica emerge como una fuerza unificadora, exigiéndonos mirar más allá de nuestras diferencias y juntar nuestras manos y voluntades en la vital tarea de proteger y conservar la Amazonía. Juntos podemos conservar ecosistemas vitales, proteger especies amenazadas, defender a los pueblos vulnerables, enfrentar el cambio climático. Movilizando coaliciones interconfesionales e interculturales, extenderemos nuestro impacto colectivo, aprovechando la fuerza de nuestra diversidad para defender la causa de la sostenibilidad.

Asimismo, la dimensión espiritual de la protección del medio ambiente ofrece una motivación profunda que trasciende las meras consideraciones económicas o utilitarias. En una región como la Amazonía, donde la mayoría de sus habitantes se identifica con una tradición religiosa, los imperativos espirituales pueden impulsar a las comunidades a adoptar prácticas sostenibles y promover políticas que protejan nuestra Amazonía.

### **VIII.2.1 Espacios sagrados ecuménicos e interreligiosos**

Hemos dado cuenta de la sacralización de la naturaleza por la religiosidad nativa, y de la construcción de espacios de la fe por las sociedades religiosas. Necesitamos seguir identificando sitios sagrados y construyendo otros espacios de la fe. Lo religioso aparece como un

acontecimiento con gran importancia en el proceso de ocupación de la Amazonía, mostrando una dimensión existencial difícilmente reducible a la de factor funcional. Como sostiene Pérez Prieto, la religión no es solo un esfuerzo de comunicación personal con el Misterio, sino también un sostén en situaciones críticas, un capital simbólico y un generador cultural, particularmente como fuente de redes sociales para configurar modos de inserción e integración social, cultural y cívica (Pérez, 2011: 95). Debemos ensayar, aplicar y replicar fórmulas novedosas que permitan un mayor aprecio a la diversidad religiosa amazónica.

Necesitamos de los espacios sagrados marcados por la particular identidad de las distintas religiones en la Amazonía, necesitamos espacios ecuménicos e interconfesionales, tanto cristianos como también interreligiosos, que tengan algunos fundamentos de los espacios religiosos confesionales. Estos son necesarios por la realidad interreligiosa que convive en la Amazonía. En las ciudades, en los centros públicos de tránsito para diversas religiones y culturas (aeropuertos, hospitales, capillas universitarias, y otros), pero también en los espacios rurales y lugares interreligiosos de meditación, centros de espiritualidad y otros.

En los espacios multirreligiosos o interreligiosos, se propone un elemento fundamental a tomar en cuenta: dar cabida a la iconografía, tradición y textos sagrados de las distintas religiones que se contemplan. Somos optimistas en que se encontrarán las perspectivas que más se adecuen a la diversidad religiosa de la Amazonía.

Al respecto, conviene destacar la existencia de iniciativas recientes como las del Centro de Espiritualidad Tunaants, el movimiento ecológico *Laudato si'*, entre otros.

El Centro de Espiritualidad Tunaants: Los centros jesuitas de espiritualidad tienen como misión la promoción de la espiritualidad ignaciana entre laicos y personas consagradas. Favorecen la formación espiritual de los colaboradores de las obras jesuitas, pero están abiertos a toda persona que desee iniciarse o formarse en la espiritualidad ignaciana y en la fe cristiana. Para ello, los centros organizan durante el año talleres, cursos y sobre todo tandas de Ejercicios Espirituales en varias modalidades. En la Amazonía, en Santa María de Nieva, provincia de Condorcanqui, departamento de Amazonas, se encuentra el Centro de Espiritualidad Tunaants (Recuadro 10, Foto 51).

### Recuadro 10. Centro de Espiritualidad Tunaans



**Foto 52. Centro Tunaans**  
Tunaants, un lugar “donde poder humanizarnos y encontrarnos, al margen de nuestras diferencias”.

Un espacio para el diálogo intercultural y de encuentro con la naturaleza y con Dios

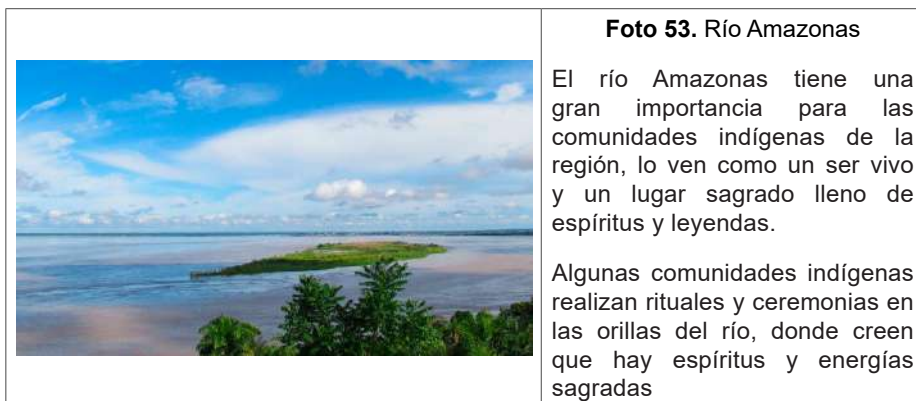
*Foto: REPAM, 2023*

Tunaants es una casa de espiritualidad, impulsada por misioneros de la Compañía de Jesús en el corazón de la selva amazónica peruana, abierta a personas e instituciones interesadas en cuidar la casa de todos, es decir, nuestro planeta. Sobre todo, es un espacio para encontrarse con el Padre de todos.

La propuesta del Papa Francisco a cuidar la casa común —la Amazonía— va de la mano con muchos mitos del pueblo Awajún-Wampis que nos invitan a ser conscientes de que este mundo nos ha sido dado, que este mundo es un regalo, que nos precede y, por lo tanto, hay que cuidarlo.

Tunaants es un espacio para el diálogo de fe entre la cosmovisión awajún y el cristianismo, es un espacio que busca propiciar un sincero diálogo de fe desde la cosmovisión awajún-wampís, a través de sus mitos, leyendas y costumbres, y el cristianismo con el mito de la creación. A ello se suma la creciente preocupación por el cuidado de la creación, cada vez más violentada y explotada; así como por la conservación de especies en extinción. “Desde Tunaants queremos contribuir a la reflexión y ayudar en una pedagogía que aterrice en el cotidiano vivir de la gente” (Actualidad, 2021).

Otros lugares considerados sagrados en la cosmovisión indígena como el Pongo Mainique (matsiguengas), el río Amazonas (kukamas), La Laguna Yarinacocha (shipibos-conibos), el Árbol de la Lupuna (shipibos), el Cerro de la Sal (ashaninkas y yanesha), el Rostro de Harakbut (amarakaeri), el Centro Ecológico Naturista Amazónico Mayantayacu (ashaninkas), entre otros, pueden dar lugar a nuevos centros de espiritualidad interreligiosa (Recuadro 11, Foto 53, Recuadro 12, Foto 54).

**Recuadro 11. Río Amazonas***Foto: Novoa, Z, 2018***Recuadro 12. Árbol de la Lupuna***Foto: Novoa, Z, 2022*

Al final de estas reflexiones sobre la organización espacial sostenible de la Amazonía con enfoque ético-religioso, es oportuno proponer un cambio en el paradigma de los valores bioculturales, es decir, la axiología de la naturaleza en la cultura. Esto porque, como se ha mostrado, la cosmovisión indígena y los sistemas doctrinales de las sociedades religiosas, de una u otra manera, están vinculados con la naturaleza, donde se ubican acontecimientos relevantes de la memoria cultural. Son lugares concretos construidos social y culturalmente durante siglos y milenios. Como señala Varese, para la territorialidad indígena, son lugares que tienen nombres y memorias, paisajes milenarios de diálogo relacionales, de codesarrollo de todos los organismos animales y

vegetales, de todas las aguas, rocas, vientos y estrellas, y de todos los entes simbólicos tangibles e intangibles que otorgan orden o provocan desequilibrio en la vida o en la muerte (Varese, 2018: 16).

En tal sentido, debemos reconocer que la Amazonía es una porción de la Tierra y de ese Universo mayor con el que cada individuo y sociedad religiosa tiene que aprender a vivir. La comunicación entre las diversas comunidades o sociedades religiosas es una necesidad que requiere reciprocidad entre iguales y diversos, un sistema ético basado en principios de reciprocidad simétrica, no solamente a nivel de coexistencia intelectual y epistémica, sino también en otros dominios (económico y político) y, sobre todo, en un código ético de conducta humana concebida como una expresión de la totalidad integrada de la vida orgánica de la Amazonía y de la vida toda del cosmos.

El movimiento ecológico *Laudato si'*, con sus retiros espirituales, es un profundo encuentro con Cristo y la Casa Común, en el que los jóvenes amazónicos del Vicariato Apostólico de Pucallpa, viven días de reflexión, oración y compromiso durante un período de retiro, reafirmando su llamado a construir un mundo más justo y sostenible desde la perspectiva de la ecología integral y la encíclica *Laudato Si'* (Foto.55).



**Foto 55.** Movimiento ecológico *Laudato Si'* – Pucallpa

*Fuente: REPAM, 2023*

Muchas personas se benefician simplemente de vivir y trabajar en la tierra, o bien derivan su identidad cultural o espiritual de su lugar dentro del entorno. Estar en contacto directo con la tierra puede traer beneficios tanto mentales como físicos; también puede reforzar quiénes somos y dónde estamos, dándonos un sentido de identidad y pertenencia. Para las comunidades y sociedades con fuertes conexiones espirituales con la tierra, las prácticas de gestión sostenible son a menudo una parte integral de sus tradiciones, como en los bosques con Shihuahuaco, en Tambopata y los bosques de la Lupuna en Ucayali.



## **IX. CONCLUSIONES**

El trabajo ha permitido, en primer lugar, una aproximación al conocimiento de los vínculos entre la geografía y religión; en segundo lugar, la comprensión de los principales rasgos de la cosmovisión y religiosidad de las comunidades nativas, además de las características históricas y doctrinales de tres iglesias que tienen presencia y acción en la Amazonía; en tercer lugar, ha permitido comprender la influencia de las creencias y fe religiosa en la construcción y organización del espacio amazónico; para ello, se desarrolla y propone una aproximación a una teoría de la organización espacial que sirva para comprender la influencia de los factores socioculturales (religiosos) en la apropiación y organización espacial de los lugares de estudio; en cuarto lugar, con el apoyo del método geográfico, se identifican y describen las estructuras espaciales que son resultado de las prácticas religiosas, cuyos modelos de organización espacial son representados a través de coremas y, en quinto lugar, se presentan otros casos de organización del espacio, el espacio sanatorio de San Pablo y el hagiotopónimo de Madre de Dios.

De manera complementaria, se presentan algunos comentarios relacionados con los factores socioculturales (religiosos), las estructuras espaciales y sus componentes; los modelos de organización y la utilidad de su representación coremática:

### **IX.1 La naturaleza sagrada**

La exploración del mundo amazónico nos ha conducido a unirnos por un profundo aprecio por la naturaleza, una fuerza que trasciende las fronteras geográficas, las diferencias culturales y las diversas formas en que entendemos nuestra existencia. La naturaleza en general, y la amazónica en particular, en su belleza y complejidad ilimitada, expresa un lenguaje universal en cada uno de nosotros acercándonos a la esencia misma de la vida.

En el corazón de la tradición indígena amazónica encontramos el poderoso concepto de interconexión: el reconocimiento de que no

somos observadores aislados del mundo natural, sino parte integral de una vasta red de vida. Esta red es también una fuente de significado, un cuadro en el que se graba la historia de la existencia. Desde el principio indígena que concibe la naturaleza como sagrada hasta la visión sacramental cristiana de la creación, estas perspectivas nos ofrecen un cristal a través del cual podemos percibir nuestra profunda inserción en la naturaleza y nuestra profunda conexión con entidades humanas y no humanas.

## **IX.2 La cosmovisión amazónica**

La cosmovisión indígena es intrínsecamente holística: no hay separación entre los seres humanos y la naturaleza, entre la identidad personal y la tierra, y hay un interés creciente en integrar esta visión con el pensamiento científico convencional. Las propias ciencias de la tierra no se alejan del pensamiento holístico. La relación entre los individuos y los lugares está influenciada inevitablemente por la cultura y la experiencia. Como lo señala la UNCCD, “la tierra es un libro que se puede leer de diferentes maneras y con diferentes traducciones. La comprensión e integración de esos diferentes libros en un sistema híbrido de conocimiento debe ser, sin duda, un requisito previo fundamental para construir los diversos puentes necesarios para el desarrollo sostenible” (UNCCD, 2017: 27).

## **IX.3 La organización del espacio comunal**

Las comunidades nativas de la Amazonía están construidas por conjuntos de familias que se asientan en terrazas bajas o medias de los cursos medios y bajos de los afluentes y de los ríos principales, donde las misiones y el Estado les brindan servicios de educación y de salud. La ocupación del territorio y la organización del espacio comunal se inspira en la cosmovisión y cultura, a las que incorporan aspectos vinculados a las políticas de Estado y las de su relación con las iglesias, la sociedad y el mercado. Como resultado de todo ello surge el modelo lineal ribereño de organización espacial.

#### **IX.4 La procedencia u origen (extranjero y nacional) de migrantes, actores del “Pionerismo Religioso”**

Los casos estudiados tienen como actores clave a inmigrantes extranjeros (colonia católica de Pozuzo y colonia menonita de Masisea) e inmigrantes nacionales (colonia israelita o Arca Pacahuara); ellos participan de un proceso que denominamos “pionerismo” por el cual un grupo humano (nacional o extranjero) promovido o aceptado por el Estado peruano, se instala en una tierra nueva (la Amazonía) para su beneficio personal, del grupo y del país (Novoa, 1996).

#### **IX.5 Las estructuras agroreligiosas: geografías culturales**

Los inmigrantes constituyen grupos humanos pertenecientes a diferentes iglesias religiosas. Estos grupos al instalarse y ocupar tierras nuevas en la Amazonía, participan de los denominados “frentes pioneros” en los que ponen en práctica sus conocimientos y técnicas; así como sus creencias y principios religiosos, además, crean estructuras agrarias (agro-religiosas), caracterizadas por cierto modelo de organización del espacio cultivado, del que resulta un tipo de hábitat, cierta forma de parcelas y un particular sistema de cultivo.

#### **IX.6 El Hábitat y Los centros poblados de las colonias religiosas**

En las anteriores y actuales zonas de colonización o de “pionerismo religioso”, los inmigrantes se instalan en el territorio, dentro de los límites otorgados a cada colectivo religioso, primero a lo largo del camino o río y después paralelamente a la vía, en profundidad. Sin embargo, para atenuar los inconvenientes que impone este hábitat aislado, la colonia suele reservar dentro de su concesión un área para el centro poblado; así se forma un pequeño caserío, con viviendas al borde del camino o carretera, donde los colonos construyen una que hace las veces de tienda y lugar de reunión; esta casa tiene asociada un área para cultivos de subsistencia. El centro poblado cuenta con un área para la iglesia y, por lo menos con una “tienda o bodega”, también un lugar para una escuela y campo deportivo.

Este reagrupamiento responde a varias necesidades: el culto, la creencia o la fe religiosa; el acceso a servicios: escuela, dispensario, si existe, tienda para los artículos de primera necesidad; el acceso al camino o

carretera, que por sí mismo significa lazo con el exterior, comunicación con centros más importantes, comercialización de los productos, etc.; la necesidad natural de reunión y de distracción, como el deporte, que resulta más evidente en el caso de poblaciones desarraigadas.

Todas estas colonias religiosas son de tamaño reducido (entre 1,000 y 2000 habitantes). Todas ellas, en su origen, fueron caseríos. Con la construcción de la carretera y la llegada posterior de colonos, los centros poblados se establecieron preferentemente en la proximidad de las zonas de actividad donde ya existían algunos servicios básicos, bodegas, restaurantes, gasolineras, servicios públicos, etc.

### **IX.7 Los espacios sagrados de la religiosidad indígena y de las iglesias católicas y protestantes**

Todo espacio es sagrado porque el mundo es la casa de Dios. Cuando Dios quiere comunicarse, puede hacerlo en cualquier lugar, y cualquiera es válido para comunicarse con Él. Existen lugares donde es más fácil entrar en contacto con el Misterio; lugares naturales especialmente sagrados por el valor que le da la comunidad y la tradición indígena.

Las iglesias católica, protestante e israelita, con rasgos comunes del cristianismo, muestran ciertas diferencias. La Iglesia Católica necesita de un templo con un presbiterio que tenga un altar para la Eucaristía. Los conservadores israelitas necesitan del "Campo Real" (lugar para orar con tranquilidad y tener más espacio para los fieles, pero separado del pueblo), donde realizan las ceremonias y rituales. La iglesia protestante (Menonita), en cambio, solo necesita el lugar de la Palabra (para la lectura y la predicación), la Biblioteca-Escuela y el lugar del coro.

### **IX.8 Acerca de Los modelos de organización espacial**

El análisis que hacemos de los factores socioculturales (religiosos) que influyen en la organización espacial de la actividad humana nos permite esbozar algunas conclusiones generales. La primera de ellas se relaciona con que la actividad humana no se distribuye uniformemente en el espacio. Otra conclusión es que, como resultado de la influencia de ciertos factores, surgirá un modelo caracterizado por ciertos rasgos de poblamiento y de áreas en que se desarrollan actividades humanas (agrícolas y otras) que utilizan el espacio. También podemos concluir

señalando que los factores sociológicos (o socioculturales) son de primera importancia en la construcción de estructuras espaciales (agro-religiosas). Sin embargo, tales conclusiones generales tienen un valor limitado desde el punto de vista explicativo, pues pueden ser corroboradas en cualquier estudio o prueba empírica. Por lo tanto, avanzamos hacia conclusiones específicas suponiendo algo más acerca de la fuerza relativa de los factores (entre ellos el religioso) y la naturaleza de su intervención (estructuras agrorreligiosas). El conjunto de esas especificaciones y la hipótesis derivada acerca de la estructura de la organización espacial puede considerarse como un modelo de tal o cual organización espacial.

Los modelos son formulados y representados a través de simplificaciones (coremas) que, de seguro, omiten otros factores que podrían ser incluidos. Por ello, no se debe esperar que las conclusiones derivadas de los modelos incorporen todos los detalles de las estructuras reales. Sin embargo, los modelos resultan valiosos al permitirnos obtener conclusiones relativamente específicas, y por contribuir a un mejor entendimiento de las interacciones complejas, además de brindar un marco de referencia para el control y la planificación (George, 1985).

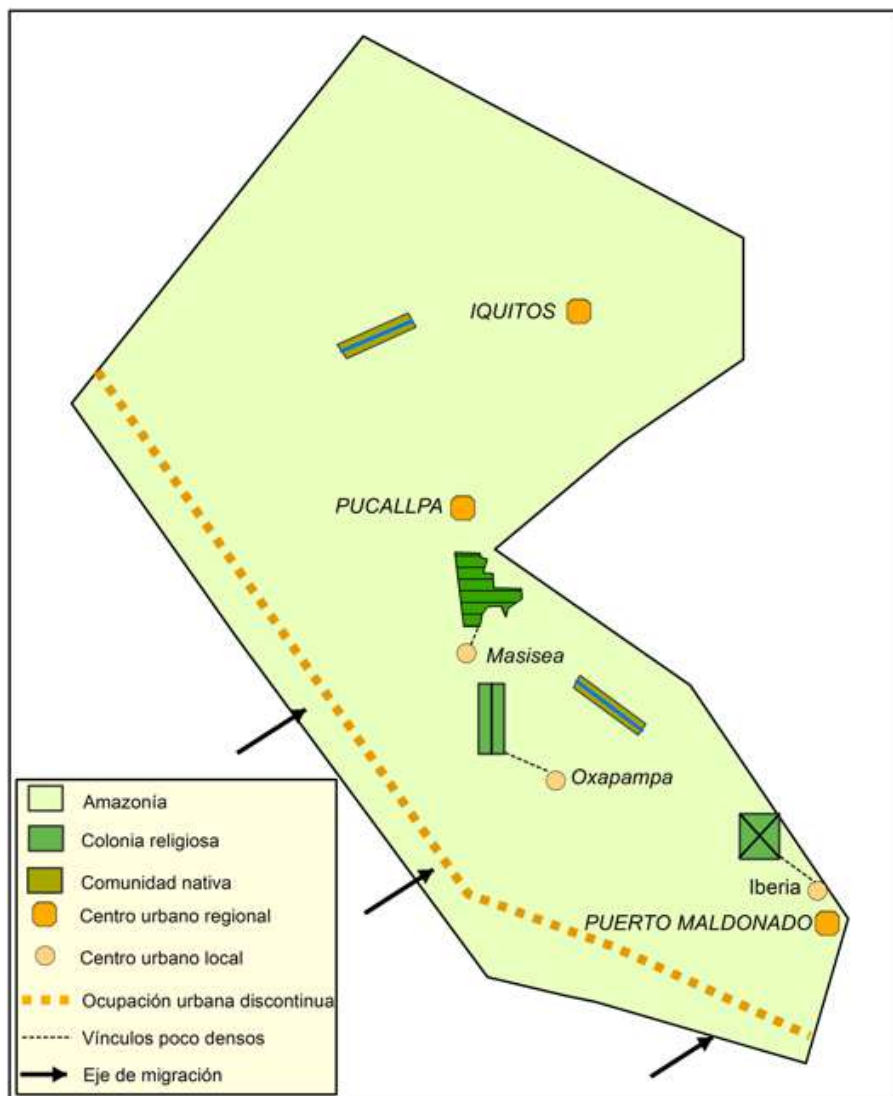
### **IX.9 Los Coremas o esquemas para entender la organización del espacio**

- Descripción de la esquematización propuesta.

Cada una de las estructuras espaciales (agro-religiosas) presentadas se han definido en un momento y lugar particular. Aquí hemos propuesto una esquematización de tres grupos religiosos (católicos, menonitas e israelitas). Para el caso de la colonia católica del Pozuzo se propone una esquematización en dos momentos: en el primer esquema (Mapa Pozuzo 1874) se muestra el momento en el cual se definen cuatro de las siete estructuras cuya vigencia ha podido ser comprobada durante el desarrollo de este estudio. En el segundo esquema, se muestra cómo a las estructuras heredadas del pasado (siglo XIX) se superponen aquellas que surgen debido a los procesos que se dan en los siglos XX y XXI.

- El esquema síntesis o final

El esquema final representa el resultado global, a nivel del conjunto de la Amazonía, de los procesos de estructuración espacial socio-religiosa que graficamos a través de coremas. El esquema final es una representación adaptada a los objetivos del estudio.



**Fig. 21.** Esquema síntesis de modelos socio-religiosos de organización espacial

- Utilidad del esquema síntesis (final)

Gracias al esquema final se puede leer la pluralidad religiosa o la diversidad religiosa en la Amazonía y la distribución territorial de las iglesias; observando cómo la religiosidad de las comunidades nativas y las tres iglesias (católica, menonita e israelita) y sus procesos definen modelos diferenciados de organización del espacio en la Amazonía peruana. En particular, se puede responder la pregunta ¿cómo ocupan el territorio y organizan el espacio las sociedades o colectivos adscritos a determinada religión?

9.10 Reconocer los factores socioculturales en la construcción y organización del espacio es hacer conciencia de la relación estrecha que existe entre el ser humano, individual o colectivo, y los lugares que habitan, transforman y dotan de sentidos. Es también, una revaloración de los vínculos entre geografía y religión, de lo espacial y lo cultural-religioso.

9.11 En la organización del espacio y el desarrollo sostenible de la Amazonía, la religiosidad nativa y las organizaciones religiosas desempeñan un importante rol, incorporando el enfoque ético religioso. La encíclica *Laudato Si'* y la exhortación Querida Amazonía del Papa Francisco animan el interés y contribución de las religiones por la sostenibilidad. Los espacios sagrados ecuménicos e interreligiosos pueden ser parte de las estrategias novedosas que permitan adoptar prácticas sostenibles y políticas que protejan la Amazonía.

La religión ha sido una fuerza poderosa en la historia de la humanidad, moldeando culturas, gobernando sociedades e inspirando obras maestras de arte y arquitectura. Desde las primeras civilizaciones hasta el entorno moderno, la religión ha tenido un impacto profundo en la vida humana, tanto en el ámbito individual como en el colectivo. Si bien la religión ha sido una fuente de conflicto y violencia, también ha sido una fuente de inspiración, paz y esperanza. La comprensión de la importancia de la religión en la historia es esencial para entender la complejidad de la cultura humana y para construir un futuro más pacífico y tolerante.

Finalmente, podemos decir que el futuro de la religión en la Amazonía no parece ser incierto. La religión sigue siendo una fuerza importante en la sociedad amazónica, adaptándose a los desafíos del entorno moderno. Malraux decía que “el siglo XXI será religioso o no será”. Es probable que la religión en la Amazonía continúe evolucionando y adaptándose

a las cambiantes necesidades y creencias de las comunidades nativas y de las sociedades religiosas que se incorporen.

Parafraseando a Zubiri (2017) diría: La historia, y la geografía de las religiones en la Amazonía son la palpitación real y efectiva de la divinidad. Son una presencia propia de la divinidad, pero una presencia dinámica, real y efectiva en el seno del espíritu humano de los diferentes colectivos amazónicos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBRUZZESE, S., (1999). Catholicisme et territoire: pour une entrée en matière. Archives des Sciences Sociales des Religions, 107, (1), 5-19.

ACTUALIDAD (2021): Tunaans: un espacio para el diálogo de fe entre la cosmovisión Awajun y el cristianismo. Información actualizada de Querida Amazonía. (13-08-2021)

AIDSESEP, FORMABIAP, FUNDACIÓN TELEFÓNICA (2000) El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas. Lima: AIDSESEP, FORMABIAP, Fundación Telefónica.

ANSELMO, R. (2020): El Frepap y el origen de sus colonias en la selva Amazónica. Servindi 29 de enero de 2020, Lima, Perú. <https://www.servindi.org/actualidadnoticias/29/01/2020/el-frepap-y-el-origen-de-sus-colonias-en-la-selva-amazonica>.

ARAÚJO DOS SANTOS, A. (2021). Espiritualidad indígena de la Amazonía. La Civiltà Cattolica. Recuperado de <https://www.laciviltacattolica.es/2021/07/16/espiritualidad-indigena-de-la-amazonia/>

ARMAS A, Fernando, FONSECA J, ABURTO C, RAGAS, J (2008): Políticas Divinas: Religión, Diversidad y Política en el Perú contemporáneo. Instituto Riva Agüero. Lima.

BACA DE LAS CASAS, Jorge (2014) Kené: diseño del pueblo Shipibo-Konibo. Consulta: 17 de junio de 2014. <https://barinbababo.wordpress.com/kene/>

BAER Gerhar (1994): Cosmología y Chamanismo. Quito

BANCO DE CREDITO DEL PERÚ (2015): La Amazonía – Silabas del agua, el hombre y la naturaleza. Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima.

BATALLA, Carlos (2023): El Increible viaje a un hospital de leprosos al interior de la selva peruana. El Comercio.Fotos. Lima.

BELAUNDE, Luisa E. (2012) "Diseños materiales e inmateriales: la patrimonialización del kené Shipibo-Konibo y de la ayahuasca en el Perú". *Mundo Amazónico* número 3, pp. 123-146.

BENEDICTO XVI (2011): Audiencia General. Plaza de San Pedro. Santa Sede. Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20110511.pdf](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110511.pdf)

BREHAUT, Iván (2023): Menonitas: el grupo que convierte la fe religiosa en deforestación en la Amazonía del Perú. En *Convoca.pe*

BRUNET, R. & O. Dollfus (1990): *Mondes nouveaux. Géographie universelle*. París: Hachette.

BRUNET, R., R. FERRAS & H. THERY (1993). *Les mots de La géographie: Dictionnaire critique*. Montpellier: Reclus.

BRUNET, R. (2001): *Le déchiffrement du Monde. Théorie et pratique de la géographie*. París: Belin.

CASTILLO, Kathia (2021): *Pueblos Indígenas Amazónicos y su relación con los ríos. Los potenciales impactos culturales de la Hidrovía Amazónica*. DAR – ORPIO, Lima.

CLAVAL Paul (1995). *La géographie culturelle*, Nathan editions. París.

CLAVAL, Paul (2002): *El Enfoque cultural y las concepciones geográficas del espacio*. Boletín de la AGE N° 34. Madrid.

CLAVAL, Paul (2020): *El Mundo por descifrar – La perspectiva geográfica*. Instituto de Geografía, Centro de Investigación en Geografía Ambiental, Universidad Nacional Autónoma de México.

COHEN, A. P. (1995). *The symbolic construction of community*. London: Routledge. (Trabajo original publicado en 1985).

Congreso Constituyente Democrático. (2018). *Constitución Política del Perú (1993)*. Lima: Congreso de la República.

CORAGGIO, J.L (1989): *Sobre la espacialidad social y el concepto de región*. En: *International Institute for Environmental Development – América Latina (IIEDL). La cuestión regional en América Latina* (pp. 67–105). Ediciones CIUDAD. Quito, Ecuador

DE LA TORRE L, Arturo (2007): El Paraíso escondido. El proceso de colonización del oriente peruano por los “israelitas del Nuevo Pacto”. Una Introducción. In *Orbis Incognitivus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo*. Universidad de Huelva.

DE LA TORRE L, Arturo (2004): *Movimientos Milenaristas y cultos de crisis en el Perú. Análisis histórico y etnológico*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. Lima.

DE LA TORRE, Rene, GUTIERREZ, Z, Cristina (2007): *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; El Colegio de Jalisco; El Colegio de la Frontera Norte; El Colegio de Michoacán; Universidad de Quintana Roo; Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación; Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México.

DOLLFUS, O. (1988). Geografía de algunos mitos y creencias. Espacios simbólicos y realidades geográficas de los Machiguenga del Alto Urubamba. *Amazonía Peruana*, (16), 07-40.

EL COMERCIO (1960): Foto GEC – Archivo Histórico. Plan Perú (abril 1960). Lima

EL COMERCIO (2000): *Gran Historia del Perú*. Empresa Editora El Comercio. Lima.

EL COMERCIO (2022): Un recorrido por las Colonias Menonitas de Ucayali y Loreto. *Revista SOMOS* (mayo 2022) – El Comercio. Lima.

ELIADE, Mircea (s. f.): *O sagrado e o profano, a essencia das religioes.. Traducción de Rogério Fernandez*. Livros do Brasil. Lisboa.

ESPINOZA, Oscar (2018): La Relación de la Iglesia Católica y las Iglesias evangelicas con las organizaciones indígenas en la Amazonía peruana: la experiencia del pueblo achuar. BIFEА – Bulletin de l’Institut Francais d’études andines. <http://journals.openedition.org/bifea/10226>

FRANCISCO (2013). *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*. Roma: Librería Editrice Vaticana.

FERNANDES, D. y RAMÍREZ, L. (2019). Mi casa pequeña, mi corazón grande. Política territorial y cosmológica del pueblo Kukama. *Rev.*

Mundo Amazónico, Vol. 10, núm. 1, pp. 157-184. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.73980>

FERNÁNDEZ, L. (2020). Los Matsigenka: sostenimiento y cambio desde la colonización hasta la actualidad. En M. Chavarría, K. Rummenhöller, & T. Moore, Madre de Dios. Refugio de pueblos originarios (pp. 314-337). Lima: USAID.

GARCÍA GOMEZ-Heras, José M (2014): La Religión en el Mundo Actual. La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura. ISSN: 2386-2491. España

GARCIA GUTIERREZ. J. M (2015): Teología Espiritual. Epistemología e interdisciplinariedad. Salamanca, Sigueme.

GARCÍA HIERRO, Pedro (1995). Territorios indígenas y la nueva legislación agraria en el Perú. Lima: IWGIA / Racimos de Ungurahui.

GARCÍA HIERRO, Pedro (2002). Territorios Indígenas: Tocando a las puertas del Derecho; Revista de Indias, Vol. LXI (223). Madrid.

GEERTZ, Clifford (1973): The Interpretation of Cultures © by Basic Books, Inc., Nueva York,

GEERTZ, Clifford (2003): La Interpretación de las Culturas. Serie Antropología. GEDISA. Barcelona, España.

GEORGE, Pierre (1985): La Acción del Hombre y el Medio Geográfico. Ediciones Península. Barcelona

GIL Philo (2007): Geografía de la religión: reconstrucciones teóricas bajo el idealismo crítico. En: Kozel, S.; Silva, J. C.; Gil Filho, S. F. (eds.). De la percepción y la cognición a la representación: reconstrucciones teóricas de la geografía cultural y humanista. São Paulo: Terceira Imagem; Curitiba.

GISOTTI, Alessandro (2020): Querida Amazonía, la Exhortación del Papa para una Iglesia con rostro amazónico. Vatican News.

GONZALES H, Carmen (2017): El Misterio de Dios en el Perú: Nuevas geografías sagradas, diásporas religiosas y conexiones transatlánticas en la congregación israelita. Instituto de Ciencias Sociales – Universidad de Lisboa.

GOULARD, Jean Pierre (2012): Metamorfosis ritual: la identidad religiosa

en la Amazonía. *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 48 (2), julio-diciembre.

HERNÁNDEZ, Harol (s. f.). La religión en la sociedad peruana contemporánea. <https://www.desco.org.pe>

HENKEL, R. (2005): *Geography of Religion: Rediscovering a Subdiscipline*. *Hrvatski Geografski Glasnik*, 67/1, 2005, pp.5-25.

HERVIEU-LEGER, Danielle (2002): *Space and Religion: new approaches to religious spatiality in medernity*. *International Journal of Urban and Regional Research*, 26 (1), 99-105.

Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA) (2010). *Mapa Etnolingüístico del Perú*. INDEPA

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) (2018): *Perú: Perfil Sociodemográfico, Informe Nacional. Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*. Lima

ITURRIOZ, José Luis (2011): *Geografía Sagrada o simbólica*. ONOMASTICA, Biblioteca Técnica de Política Lingüística. DOI: 10.2436/15.8040.01.163

JUAN PABLO II. (1997 [1992]). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Roma: Librería Editrice Vaticana.

KLAIBER, Jeffrey (1988): *La Iglesia en el Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. Lima.

KOOP, Adalberto (2015): *Las Colonias Menonitas en Bolivia: antecedentes, asentamientos y propuestas para un diálogo*. Terra. La Paz, Bolivia.

LAURA C, Wilfredo (2016): *Pozuzo – Historia y su gente*. Esergraf Ediciones. Oxapampa.

LE BOURLEGAT, C., Souza, L. A., & Silva, M. S. (2004). *Geografia, Religião e Cultura: A sacralização do mundo e a construção simbólica do espaço*. Campo Grande: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

LOWIE, Robert (1946), "Historia de la etnología". Fondo de Cultura Económica. México

MARCHI, E (2005): *Lo sagrado y la religiosidad: experiencias y reciprocidades*. *Historia: Preguntas y Debates – El espacio de lo*

sagrado en el siglo XXI. Curitiba: Editora UFPR, año 22, n. 43, julio/dic. pág. 33-53.

MARZAL, Manuel (1996): Un siglo de la Investigación de la Religión en el Perú. *Anthropologica*, 14(14),7-28. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima

<https://doi.org/10.18800/anthropologica.199601.001>

MARZAL, Manuel M (1983): La transformación religiosa peruana. Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Lima.

MASSEY, D. (2012 [1999]). La filosofía y la política de la espacialidad. En Doreen Massey. Un sentido global del lugar, A. Albet & N. Benach, trads., pp. 156-181. Barcelona: Icaria Editorial.

MAZUREK, Hubert (2006): Espacio y territorio. Instrumentos Metodológicos de Investigación Social. Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia (U-PIEB)- IRD. La Paz.

MENESES, Lucía (2009). Las contradicciones de la identidad de la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal. *Revista Colombiana de Sociología*, 32(2).

MENESES L, Lucía (2016): Tras la Tierra prometida en la Amazonía: La Asociación Evangélica Israelita del Nuevo Pacto Universal. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Vol.XLIX, Núm. 89. Universidad del Cauca, Colombia.

MDP (2016): Plan de Desarrollo Urbano de Pozuzo 2015-2019. Pozuzo.

Ministerio de Cultura del Perú. (2021). Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios – BDPI. <https://bdpi.cultura.gob.pe/>

MIRANDA, Luis (2022): Un recorrido por las colonias menonitas en Ucayali y Loreto y sus impactos en esas regiones. Crónica en *Revista Somos – El Comercio*. (05-05-22).

MORENO Gabriela (2023): Evidencia del surgimiento de la religión en la Amazonía peruana. Federación de Periodistas del Perú. Lima.

MORIN, Edgar y KERN, Anne-Brigitte (2005): *Tierra-Patria*. Editorial Kairos, 2da Edición. Barcelona.

MORIN, Françoise (1998) “Los shipibo-conibo”. En: SANTOS GRANERO, Fernando y Frederica BARCLAY (editores). *Guía etnográfica de la Alta*

Amazonía. Volumen III. Lima: IFEA, Smithsonian Tropical Research Institute, Abya Yala, pp. 275-438.

MUNN, Nancy D. (1986). *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea)*.: Cambridge University Press.

NOVOA G, Zaniel (1996): *La Frontera Zona: frentes y franjas pioneras*. Material de Enseñanza. Geografía y Medio Ambiente – PUCP. Lima.

NOVOA G, Zaniel (2024): *Espacio y Fe en la Amazonía – sociedades religiosas y modelos de organización espacial*. En *Espacio y Desarrollo* N° 41, 2024, pp. 7-56 (e-ISSN 2311-5734) <https://doi.org/10.18800/espacioydesarrollo.2024.001> - CIGA-PUCP. Lima.

OLÓRTEGUI Sáenz, J. C. (2016). *La naturaleza en la cosmovisión de los pueblos originarios de la Amazonía peruana*. Cátedra Mariátegui, Año V (28). Recuperado de [https://www.catedramariategui.com/antiores/2016/5\\_Naturaleza\\_y\\_cosmovisi%C3%B3n.pdf](https://www.catedramariategui.com/antiores/2016/5_Naturaleza_y_cosmovisi%C3%B3n.pdf)

OSSIO, J. (1990): *Violencia estructural en el Perú*. Lima: Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz.

OSSIO, J. (2014): *El Tahuantinsuyo bíblico: Ezequiel Ataucusi Gamonal y el mesianismo de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

OSPINA R, Guillermo (2005): *El Espacio como construcción socio cultural*. Editorial ICESI, Universidad del Cauca, Colombia.

OTCA & PNUMA. (2009). *Geo Amazonia: Medio ambiente y desarrollo en la Amazonia*. Brasília: Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA) y Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA).

PABLO VI. (1975): *Exhortación apostólica Evangelii nuntiandi*. Roma: Librería Editrice Vaticana.

PEREIRA, Clevisson J (2013): *Geografia Da Religiao: Um Olhar Panorâmico*. RA´EGA27, o Espaço Geográfico em Análisi. Departamento de Geografia, Curitiba.

PÉREZ GUADALUPE, José L (1991): *Las Sectas en el Perú*. Conferencia Episcopal Peruana. Lima.

PÉREZ P, Vitorino (2011): Espacios Sagrados en el cristianismo y otras religiones – el necesario espacio sagrado interreligioso. Actas del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea 2-II. [/https://doi.org/10.17979/aarc.2011.2.2.5059](https://doi.org/10.17979/aarc.2011.2.2.5059).

PINEDO, D. (2015). Cosmovisión y Religiosidad en Sociedades Amazónicas en un Contexto Histórico. Los psicoactivos como fuente de la espiritualidad y la cosmovisión indígena. <http://amazonia-indigenas.blogspot.com/>

PNUMA v OTCA (2009): Geo Amazonía - Perspectivas del Medio Ambiente en la Amazonía.

RAEZ LUNA, Ernesto (2013): Servicios Ecosistémicos y Desarrollo Rural Sostenible. Ponencia de Balance. SEPIA XV, Chachapoyas.

RAIMONDI, Antonio (1965): El Perú. Tomo I – Parte Preliminar. Edición Facsimilar publicada con el alto patrocinio moral e intelectual de la Universidad Nacional de Ingeniería. Editores Técnicos Asociados S.A. – Editorial Litográfica La Confianza S.A. Lima.

RAVE A. Maria Julia (1999). Raíces culturales de la arquitectura en Colombia arquitectura Prehispanica en la ciudad de Medellín. Universidad Politécnica de Madrid Escuela Técnica superior de arquitectura. Tesis Doctoral Madrid – España

REGAN, Jaime, SJ (2011): Hacia la Tierra sin Mal – la religión del pueblo en la Amazonía. 3ra. Edición. CETA – CAAAP. Lima

RENARD-CASEVITZ & DOLLFUS (1988). Geografía de algunos mitos y creencias. Espacios simbólicos y realidades geográficas de los Machiguenga del Alto Urubamba. Amazonía Peruana, 16, pp. 07-40.

RENDRA-CASEVITZ y DOLLFUS, O (1988): Geografía de algunos mitos y creencias – espacios simbólicos y realidades geográficas de los Machiguengas del Alto Urubamba. CAAAP – Amazonía peruana. Tomo VIII N° 16.

REPAM (2018): Amazonía: nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral. Documento preparatorio del Sínodo de los Obispos para la Asamblea Especial sobre la Región Panamazónica. Bollettino – Sala Stampa Della Santa Sede.

ROCA, A, Fernando (2015): Los pueblos del agua, relaciones hombre-naturaleza. Tradiciones orales de algunos pueblos indígenas amazónicos

y sus vínculos con los sistemas hídricos. En, Gestión Integrada de Fronteras en América Latina. Sociedad Geográfica de Lima.

ROMERO P, Ezequiel E (2020): La Religión en los Censos Peruanos: El Estado, la Medición y la Diversidad Religiosa 1862 – 2017. Tesis: Sociología. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

ROSENGREN, D. (2004). Los matsigenka. En F. S. Granero, & F. Barclay, Guía Etnográfica de la Alta Amazonía (Vol. IV, págs. 1-158). Lima: Smithsonian Tropical Research Institute, IFEA.

SACKS, Jonathan (2012a): Los Límites del Laicismo. En Judaísmo y Modernidad. Fundación para el Análisis y Estudio Sociales -FAES.

SACKS, Jonathan (2012b): Una Sociedad no puede pervivir sin religión. En Cuadernos de Pensamiento Político. ACEPRENSA. Madrid.

SACKS, Jonathan (2021): La Gran Alianza – Dios, Ciencia y la Búsqueda de sentido. Edición Kindle. México.

SANTAYANA, George (2020): Introducción a la vida de la razón. LIMBO N° 40, 2020. ISSN 0210-1602.

SANTAYANA, George (2014): Reason in Religion. Critical Edition. The MIT Press, Cambridge.

SANTOS, Milton (1995): Metamorfosis del espacio habitado. Oikos-Tau, Barcelona

SCOTT, Kenneth D (1989): Reflexiones sobre los israelitas peruanos. Revista Teológica Limense. XXIII. N° 265-276.

SCOTT, Kenneth D (1988): Privileged Perú – The Israelites of the New Universal Covenant. Tesis de Doctorado. University of Aberdeen. Aberdeen.

SIERRA (2021). Menonitas en Perú: la historia oculta de la entrega de bosques en Masisea. Mongabay. <https://es.mongabay.com/2021/04/menonitas-peru-historia-entregabosques-masisea/>

SUNAT. (2017). Asociación Colonia Menonita Cristiana Agropecuaria Masisea. Lima: Registro Empresarial.

TATAY, Jaime (2018): Ecología Integral - La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) - 2015 (LS). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.

TATAY, Jaime (2024): El Carácter sagrado de la naturaleza como puente entre culturas y religiones. *Fronteras CTR – Revista de Ciencia, Tecnología y Religión*. U.P. Comillas.

UNCCD (2017): *Perspectiva Global de la Tierra*. Primera Edición. UNCCD. Alemania.

VARESE, Stefano (2018): Los fundamentos éticos de las cosmologías indígenas. *Amerique Latine Histoire et Momeoire*. Les Cahiers ALHIM. DOI: <https://doi.org/10.400/alim.6899>

VASQUEZ, E. (2009): La inmigración alemana y austriaca al Perú en el siglo XIX. *Investigaciones Sociales* 13 (22): 85-100.

VATICANO (s. f.): *El Catecismo de la Iglesia*. [https://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp](https://www.vatican.va/archive/catechism_sp)

VILLAREJO, Avencio (2002): “Así es la Selva”. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía – CETA. Quinta Edición. Iquitos.

ZAPATA, Jair (2007): *Espacio y Territorio Sagrado – Lógica del ordenamiento territorial indígena*. Confederación Indígena Tairona, Colombia.

ZUBIRI, Xaviel (2017): *Sobre la Religión*. Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri. Madrid.

.





**Sociedad Geográfica  
de Lima**

ISBN: 978-612-4344-33-6



9 786124 344336