

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA
ESCUELA DE GRADUADOS

Pluralismo legal en la provincia de Datem del Marañón: entre el discurso
étnico y la práctica política.

Alumna: Marcela Torres Wong
Asesor de Tesis: Gerardo Damonte

Tesis para optar por el grado de Magister en Antropología

Febrero, 2011

ÍNDICE

Introducción	1
CAPITULO 1	
1. Los pueblos indígenas de la provincia amazónica de Datem del Marañón	12
1.1. Ubicación y características	12
1.2. La creación de la provincia	13
1.3. La presencia estatal en la provincia	15
1.3.1. El rol de la Iglesia católica en la provincia	18
1.3.2. La presencia de la sociedad civil en la provincia	19
2. Las organizaciones políticas indígenas de la Amazonía peruana	20
2.1. Características de la organización amazónica	20
2.2. La CORPI en San Lorenzo	24
3. Estrategias, logros y metas del Movimiento indígena en Datem del Marañón	24
3.1. La Autonomía provincial	24
3.2. La ocupación indígena de cargos públicos en la provincia	25
3.3. Las relaciones entre la Municipalidad de San Lorenzo y CORPI	28
4. La captura del Estado en Datem del Marañón	34
4.1. Entre el discurso étnico y la práctica política	34
4.2. La identidad indígena como herramienta política de CORPI	43
5. La Representatividad de CORPI	49
5.1. Las relaciones entre CORPI y las Federaciones indígenas	49
5.2. Construcción de la representación: Los talleres y congresos realizados por CORPI	50

CAPITULO 2

1. La comunidad Awajún de Atahualpa	55
1.1. Ubicación y características	55
1.2. Historia de la Comunidad	58
1.3. La federación indígena FENARA	61
1.4. Autoridades dentro de la Comunidad	62
2. Atahualpa y los procesos globalizadores	63
2.1. La circulación del conocimiento global	63
2.2. Actores globales y locales	64
2.2.1. El contacto con una ONG española	64
2.2.2. La visita de los periodistas extranjeros	65
2.2.3. Los profesores indígenas bilingües	67
2.2.4. La influencia de los Achuar	70
3. El lugar de la identidad awajún dentro de Atahualpa	73
4. El proyecto de desarrollo de FENARA	76
5. El rol de la CORPI en Atahualpa	79

CAPITULO 3

1. El Sistema de Justicia de Atahualpa	82
1.1. El nombramiento del Juez de Paz	82
1.2. Los motivos de la Comunidad de Atahualpa	84
1.3. El proceso de codificación de normas indígenas	91
1.4. Percepciones locales sobre el Juez de Paz y el cambio en el Sistema de Justicia Comunal	93
1.5. Cambios en el sistema de Justicia tradicional	94
2. Nuevos sujetos capaces de conceder derechos	104
3. Relaciones entre Atahualpa, la autoridad estatal y la CORPI	107
Conclusiones	110
Anexos	112
Bibliografía	149

AGRADECIMIENTO

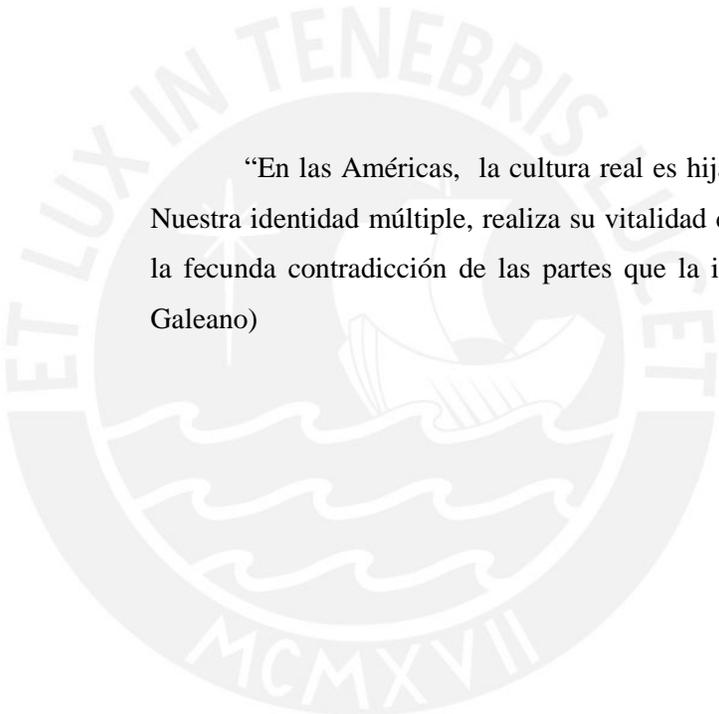
Este trabajo no hubiera sido posible sin la colaboración de los dirigentes awajún de la Federación Indígena del Río Apaga quienes me brindaron su confianza permitiéndome ingresar a sus comunidades, convivir con sus habitantes, conocer su lucha y hacerla mía. A ellos les debo la oportunidad de haberle encontrado un sentido real al derecho con la convicción de que este solamente es legítimo si puede ponerse al servicio de una causa justa.

Quiero agradecer además a las hermanas de la Compañía Misionera del Sagrado Corazón quienes generosamente me acogieron en su hogar sin conocerme y me enseñaron que la bondad y la vocación de servicio son capaces de superar las diferencias más grandes, agradezco su cariño, sus consejos y su oportuna intermediación para la realización de mi investigación.

Finalmente agradezco a todos los profesores que guiaron mi desempeño en el mundo de la Antropología los últimos tres años de mi vida. Agradezco en especial a Armando Guevara Gil por su inteligencia, su paciencia y su manera sutil y brillante de introducirme en el campo de la investigación, a Oscar Espinosa por compartir con gran sencillez su asombroso conocimiento de la Amazonía indígena y a Gerardo Damonte por ser un extraordinario antropólogo, buen amigo y uno de los mejores profesores que he conocido.



A mis padres Javier y Marita, por su infinita comprensión; y a mis amigos, por serlo.



“En las Américas, la cultura real es hija de varias madres. Nuestra identidad múltiple, realiza su vitalidad creadora a partir de la fecunda contradicción de las partes que la integran”. (Eduardo Galeano)

Introducción

En el presente estudio buscamos explorar la manera en la que se relacionan en la actualidad los pueblos indígenas con la institucionalidad estatal e internacional a partir del caso de los pueblos nativos de una provincia de la Amazonía peruana en su búsqueda por la anhelada autodeterminación territorial y el derecho a participar en las decisiones políticas que les afectan. En esta lucha los pueblos amazónicos han adoptado un rol activo en la tarea de que los derechos que han venido siendo reconocidos progresivamente a nivel internacional no sean meramente declarativos sino que tengan una vigencia efectiva en la realidad de sus territorios justamente porque perciben que son indispensables para transformar la institucionalidad oficial a su favor. Así, buscamos demostrar que los pueblos indígenas de la selva peruana no solo no reconocen pasivamente las limitaciones de dichas normas, sino que vienen llevando a cabo una serie de acciones colectivas que están dirigidas a superar su insuficiencia.

En la presente investigación buscamos identificar las características que las actuales estrategias políticas indígenas han adquirido en los últimos años y los vínculos que mantienen con las instituciones del Estado así como con la solidaridad de los aliados internacionales del movimiento amazónico. El objetivo general de la investigación consiste en explicar las formas en que se relacionan los pueblos indígenas de la Amazonía peruana, desde su organización política y desde sus bases, con los elementos de la legalidad occidental, teniendo en cuenta el contexto jurídico internacional de derechos indígenas y la importancia que para muchos sectores de la sociedad civil internacional ha venido adquiriendo la Amazonía desde hace ya varias décadas.

Hemos situado nuestro estudio en los pueblos indígenas de la provincia loretana de Datem del Marañón ubicada en la selva norte del Perú que se han distinguido por mantener un marcado discurso territorial en contra de los intereses extractivistas del Estado peruano. El movimiento indígena en esta zona se organiza a través de una Coordinadora Regional denominada CORPI, que agrupa a los diferentes grupos étnicos de la provincia y que a su vez pertenece a la organización política nacional conocida como AIDSESP.

En una definición amplia del movimiento indígena podríamos decir que es el conjunto de organizaciones nacionales o internacionales que participan de manera directa o indirecta en los procesos de intercambio político y negociación acerca de los asuntos que les conciernen y por tanto en la elaboración y circulación del discurso en que estos han sido formalizados y objetivados, en lo nacional y lo internacional (Zúñiga 2000: 61)¹. En el caso concreto de los grupos étnicos de la Amazonía peruana y como lo ha puesto en evidencia la amplia literatura sobre el tema, *los pueblos indígenas amazónicos han sufrido una historia similar de invasión y colonización de sus territorios y de dominación de sus culturas por parte de poderes coloniales europeos y sus descendientes* (Chirif 1991: 20), debido al interés que siempre ha existido sobre los recursos amazónicos en virtud de los proyectos modernizadores liberales implantados en el Perú desde la época de la República. Por esta razón el territorio amazónico ha sido un espacio de disputa entre los pueblos indígenas que lo ocupan desde tiempos ancestrales y el Estado peruano en su permanente promoción de distintas formas de colonización de la selva, por el poder de decidir sobre él.

¹ No existe una única definición de movimiento social pero para efectos de la presente investigación ubicamos el caso de los pueblos indígenas de la Amazonía dentro de aquellos movimientos sustentados en la identidad étnica y la defensa del derecho a la diferencia cultural que caracteriza los movimientos sociales latinoamericanos surgidos a partir de la década de los ochentas.

Para los pueblos originarios de la Amazonía, el control de sus territorios ha representado la única manera en que han podido garantizar su continuidad cultural y sobre el cual deberán desarrollar sus proyectos políticos. Para el Estado, por su parte, ha representado la posibilidad de obtener mayores recursos económicos que colaboren a incrementar el bienestar nacional de acuerdo al modelo de desarrollo capitalista. Esta disputa representa la contraposición de dos visiones acerca del territorio, la tierra y los recursos y ha sido motivo de interesantes respuestas por parte de los pueblos de la Amazonía para proteger sus formas de vida así como para procurarse un mayor bienestar. Frente al avance de la colonización, surge la primera forma de resistencia indígena y en ella podemos rastrear los inicios del movimiento amazónico actual. De este modo, la necesidad de mantener el control sobre sus territorios determinó que se establecieran formas organizativas cada vez más complejas de protección y defensa del territorio cuyos frutos podemos ver actualmente en varios niveles de actuación. Este despliegue organizativo iniciado ya hace más de cuarenta años sustentó sus demandas territoriales en la diferencia étnica y la incompatibilidad entre la vida indígena y los sistemas de vida capitalistas, esta situación permitió ubicar el discurso amazónico en espacios sociales internacionales de los cuales se ha valido para fortalecerse, reclamar y conseguir progresivamente el reconocimiento de sus derechos.

Teniendo en cuenta lo anterior es necesario ubicar la situación de los pueblos indígenas amazónicos en el marco general de los Estados modernos de América Latina que se caracterizan por albergar en sus territorios una importante diversidad de grupos étnicos originarios. Una de las mayores consecuencias que entraña esta diversidad ha sido que los Estados no hayan logrado afirmarse frente a todos los sectores de la población que pretenden gobernar ya que dentro de sus territorios coexisten sociedades diversas con sistemas de organización propios que se superponen con el orden legal estatal. Estos sistemas, como es evidente, cuentan con una serie de normas o regulaciones que

muchas veces se enfrentan con la legalidad dominante, sin embargo también es evidente que la superposición de estos espacios, nunca aislado ni puros, ha implicado necesariamente la influencia de unos sobre otros así como la transformación de los mismos. Dentro de este escenario, el concepto de pluralismo jurídico nació para responder a una situación real que desdibuja el mito del Estado como centralizador del derecho y que pone en evidencia que existen sujetos distintos capaces de producir otras formas de legalidad dentro de un mismo territorio.

Sin embargo a la vez que un hecho, el pluralismo jurídico ha sido planteado como una propuesta no solo para comprender, sino para replantear la forma de organizar normativamente una sociedad plural: *“el pluralismo legal es el concepto clave en una visión moderna del derecho. No se trata del pluralismo legal de la antropología legal tradicional, en la que distintos órdenes legales son concebidos como entidades separadas que coexisten en un mismo espacio político, sino se trata de concebir esos diferentes espacios legales superpuestos, interpenetrándose y confundidos tanto en nuestras mentes como en nuestras acciones”* (Santos 1987, 297-298)²

Tal como lo ha puesto en evidencia Armando Guevara recogiendo los aportes de John Griffiths, Sally Falk Moore y Boaventura de Sousa Santos, la pluralidad no equivale a igualdad y no basta con decir que los diferentes sistemas legales se articulan y se interrelacionan entre sí bajo el postulado de que no existen espacios autónomos sino que además el autor señala que la coexistencia de diferentes órdenes legales es precisamente producto de relaciones asimétricas de poder (Guevara 2009:49).

² Citado por Armando Guevara Gil en *Diversidad y Complejidad Legal. Aproximaciones a la Antropología e Historia del Derecho*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2009. Pág. 43.

Consideramos que si bien esta afirmación podría parecer evidente, muchas veces ha sido obviada y dejada de lado por los abogados y los antropólogos que han estudiado sistemas legales no occidentales y que se han enfocando en la rigurosa descripción de las diferencias y particularidades de cada sistema sin tener en cuenta lo que debería ser el eje de todas estas investigaciones, esto es, que dichos ordenes legales tendrían que ser conceptualizados en términos de respuestas contra-hegemónicas más que como sistemas diferentes conectados entre sí. Por esta razón entendemos la importancia de que las actuales luchas entre los pueblos indígenas latinoamericanos y los gobiernos de los Estados por el derecho a la autodeterminación sean analizadas a la luz de la nueva propuesta que representa la noción contemporánea del pluralismo jurídico que consiste tal como manifiesta Guevara Gil en *prestar atención a las relaciones de poder y al enmarañamiento de las múltiples legalidades dentro de un espacio geopolítico dado* (Guevara 2009:49).

En el escenario internacional, de Sousa Santos habla de una exacerbación del pluralismo legal por la globalización de la producción y de las nuevas formas de tecnologías de la comunicación, sin embargo dicho autor también hace hincapié en la incapacidad de los estudios socio-legales de registrar las crecientes formas de respuestas frente a la expansión de las instituciones neoliberales que se manifiestan a través de la formulación de los marcos legales alternativos posibilitada por las organizaciones internacionales que defienden los derechos de la población alrededor del mundo más ampliamente identificadas como las Organizaciones no gubernamentales. Al autor le preocupa que la crítica de la teoría legal de los académicos más importantes inspirada en los trabajos que van desde Marx y Bourdieu hasta Foucault acertadamente hayan contribuido a mostrar a las leyes como mecanismos para mantener situaciones de dominación pero que por otro lado no sean capaces de identificar con suficiente precisión las características de las respuestas también legales, construidas desde los propios espacios subordinados (De Sousa Santos 2005:6). En este trabajo asumimos como

indispensable la noción de Bourdieu acerca de la función que ha cumplido el derecho en las sociedades modernas y por tanto concordamos con dicho autor cuando señala que el derecho es el poder simbólico por excelencia a través del cual los gobiernos han logrado construir e imponer su visión del mundo sobre los pueblos dominados: *“El poder simbólico como poder de constituir el dato a través del enunciado, de hacer ver y creer, de confirmar o transformar la visión del mundo y, mediante eso, la acción sobre el mundo, por consiguiente el mundo, poder cuasimágico que permite obtener el equivalente de lo que se obtiene por la fuerza (física o económica), gracias al efecto específico de la movilización, no se ejerce más que si es reconocido, es decir desconocido como arbitrario”* (Bourdieu 2000: 98). El autor le atribuye al derecho la capacidad de invisibilizar las relaciones de dominación así como los intereses políticos y económicos de quienes detentan el poder normativo oficial y por tanto constituye un mecanismo formal eficaz para reproducir las desigualdades y las injusticias dentro de una sociedad. *“El derecho, desde esta perspectiva, no constituye sino el resultado de las luchas que se desarrollan entre agentes especializados, en competencia por el monopolio del capital jurídico, esto es, en concurrencia por el derecho a decir qué es lo que dice el derecho. En realidad no se trata sino de una más de las fantasías sociales, que rodeadas de prestigio y misterio, esconden, bajo estrategias de universalización, las relaciones de dominación que traducen en formas jurídicas”* (García Inda 2000: 39).

Sin embargo también consideramos que esta capacidad de crear un estado de las cosas por parte de quienes “dicen el derecho” también puede funcionar a la inversa cuando existen las condiciones para ello. Por eso Boaventura de Sousa encuentra indispensable reconocer las formas en que esta función casi natural que han cumplido los sistemas jurídicos también puede ser apropiada y utilizada por “los otros” para subvertir estados de dominación, es decir que la legalidad o lo jurídico

también puede servir a los intereses de los pueblos que tradicionalmente han sufrido la imposición del poder normativo de los gobiernos.

La situación que el autor pone en evidencia ofrece un marco teórico adecuado para entender las dinámicas actuales no solo de resistencia sino de una incursión efectiva, en el caso concreto de los pueblos indígenas de América Latina, dentro de las estructuras políticas hegemónicas de los Estados nación. La evolución jurídica de los derechos de los pueblos indígenas denominada por Santos la diáspora jurídica internacional, encabezada por el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas no solo constituyen un aporte jurídico de gran valor en materia de reconocimiento de los derechos políticos y culturales de los pueblos originarios sino que han creado condiciones normativas importantes dentro de los escenarios nacionales para que los pueblos indígenas puedan utilizar la legalidad a su favor, es decir, les han dado la posibilidad de que ellos también puedan hacer derecho.

Esta evolución ha sido producto de la presión ejercida por los pueblos indígenas y la voluntad propia del Estado pero también *“de los ámbitos nacionales e internacionales en los que la cuestión indígena, la promoción de las culturas tradicionales, el respeto a los derechos de los pueblos nativos, la preocupación ecológica y la defensa de la biodiversidad, entre otros factores, adquieren una fuerza y visibilidad inesperadas”* (Gros 2003:108). Sin embargo, también son innegables los evidentes límites funcionales que tienen y que se encuentran en los derechos internos de los Estados, la soberanía estatal y la supremacía que para los gobiernos de cada país tiene la búsqueda del bienestar nacional sobre los derechos de los grupos minoritarios. Ello ha determinado que los pueblos indígenas, frente a los beneficios y limitaciones de las normas que los afectan, generen diferentes respuestas destinadas a proteger y hacer efectivos sus derechos. Tal como señala Ken

Coates: *“la política internacional y las leyes no han sido capaces de impedir la ocupación de los territorios indígenas por parte de las empresas mineras, petroleras, hidroeléctricas y en general la presencia de los proyectos desarrollistas implementados por los Estados, lo que ha llevado a los pueblos indígenas a buscar otras maneras de asegurar el apoyo de su causa. Como es conocido, los indígenas se han valido de las alianzas con las organizaciones y la prensa internacional que les han permitido expandir sus protestas, que les ha enseñado a los pueblos a exponer su caso frente a los medios de comunicación utilizar el debate público para ejercer presión sobre los gobernantes regionales y nacionales”* (Coates 2004: 258). Esta situación, lejos de originar que los grupos indígenas acepten los límites o insuficiencia de las leyes internacionales de protección de sus derechos, ha desencadenado una búsqueda permanente de estrategias que utilizan la legalidad para conseguir sus objetivos y es en este punto donde retomando el aporte de de Sousa Santos, centraremos el análisis de nuestro caso.

La historia de los logros y fines de la organización política indígena en la provincia de Datem del Marañón es común al resto de regiones amazónica y se inició a principios de los setentas con la creación de la figura jurídica de las comunidades nativas y el reconocimiento legal de la propiedad de las tierras por partes de los grupos indígenas amazónicos. Sin embargo, en el caso de Datem del Marañón, esta relación histórica entre el movimiento indígena y las leyes ha ido evolucionando y enriqueciéndose a raíz de diferentes factores locales y globales que dejan ver nítidamente los alcances que el pluralismo jurídico ha sido capaz de alcanzar a raíz del fortalecimiento del discurso étnico amazónico y el lenguaje de derechos culturales manejados por el propio Estado como consecuencia del reconocimiento internacional de los derechos indígenas.

Tanto la modernización de la organización política indígena de la provincia de Datem del Marañón como la subsistencia de su diversidad étnica y cultural representada a través de los territorios étnicos, han determinado que la presente investigación sea planteada a través de dos niveles de análisis. En primer lugar, a partir de la hibridación discursiva de los objetivos, estrategias y logros de la CORPI en la capital de la provincia y las relaciones que los dirigentes indígenas provinciales han entablado con la legalidad estatal e internacional con el fin de acceder a cuotas de poder político y mayor visibilidad dentro del escenario político oficial. En un segundo nivel hemos considerado el caso de la Comunidad Awajún de Atahualpa perteneciente a la Federación Indígena denominada FENARA ubicada en uno de los distritos de Datem del Marañón. En este nivel analizamos el proceso de cambios que viene ocurriendo en el Sistema de Justicia awajún y el diálogo entablado por los indígenas con valores jurídicos occidentales con el fin de mejorar su sistema de vida y a la vez fortalecer su poder territorial. El caso de Atahualpa demuestra no solo que los sistemas de justicia indígenas nunca han sido espacios cerrados o aislados de otros sistemas sociales y normativos sino por el contrario que siempre han sido sistemas híbridos, pero además que el pluralismo que los ha caracterizado ha adquirido nuevas dimensiones a raíz de las fuerzas globalizadoras de la información.

A través de esta doble mirada buscamos identificar los espacios sociales, representados por diferentes agentes e instituciones, desde los cuales se construyen las estrategias indígenas dentro la organización política y en los propios territorios comunales, hacia qué escenarios políticos están dirigidas estas estrategias y finalmente cuál es la relación que guardan con el discurso étnico de la Amazonía indígena. En ambos niveles podemos apreciar la manera en que se vive el pluralismo jurídico en un escenario más grande como la provincia pero también como se replica, aunque con características propias, dentro de los territorios comunales. Las estrategias políticas adoptadas por

los pueblos amazónicos del Datem nos permiten advertir que es inútil tratar de establecer cuáles de estas acciones son legales de acuerdo al sistema jurídico nacional y qué acciones no lo son ya que lo más importante es comprender que muchas de ellas se funden generando nuevas formas de legalidad. Esta nueva legalidad, a su vez, responde a una manera propia de hacer política que finalmente termina transformando las instituciones del Estado.

En el primer capítulo, describimos los logros políticos de los pueblos indígenas de la provincia de Datem del Marañón a través de la actuación de la CORPI y de la Alcaldía provincial. En esta parte buscamos establecer la relación que existe entre el discurso étnico amazónico y las principales características de la práctica política actual de los dirigentes indígenas provinciales que moviéndose dentro de la legalidad del Estado han logrado acceder a cargos públicos y participar en los mecanismos institucionales de gobierno para la consecución de sus fines dentro de la provincia. En esta parte exploramos también los mecanismos a través de los cuales la CORPI ha conseguido proyectar sus objetivos y estrategias hacia las bases del movimiento amazónico compuestas por las federaciones y las comunidades indígenas, posibilitando con ello que dentro de los territorios de las comunidades se implementen procesos autónomos que, aunque con características propias, están estrechamente vinculados a los que CORPI y AIDSESEP realizan en el escenario provincial y nacional.

En el segundo capítulo situamos el análisis en la Comunidad awajún de Atahualpa, comunidad central de la Federación indígena FENARA, que representa una de las cerca de veinte federaciones indígenas que existen en Datem del Marañón. Esta comunidad es una muestra importante de las dinámicas políticas que vienen desarrollándose a nivel de las bases del movimiento en la provincia. Así, partiendo de describir las relaciones actuales entre FENARA y la CORPI, pasamos a describir

las características de los líderes locales de la Comunidad, identificando a los actores internos y externos que ejercen influencia en el territorio awajún, con la finalidad de establecer los diferentes espacios sociales desde los que se construye la agenda política de la Federación e identificar las razones que fundamentan las actuales características de su noción de desarrollo y por las cuales la interculturalidad informa las acciones de los indígenas de Atahualpa constituyendo a la vez un medio y un fin para los dirigentes locales.

Con el fin de evidenciar las actuales características de los procesos políticos que vive FENARA derivadas del contacto casi siempre intencionado de los awajún con otros sistemas políticos, sociales y económicos más grandes que confluyen en el territorio comunal descritos en el segundo capítulo, en el tercer capítulo analizamos el Sistema de Justicia de Atahualpa que actualmente se encuentra atravesando un proceso de cambios dentro de su estructura y funcionamiento. En este capítulo la justicia awajún se muestra como un espacio de negociación entre valores culturales indígenas y valores jurídicos occidentales que son percibidos como deseables por los awajún no solo para lograr un mayor nivel de bienestar para la población sino además para fortalecerse como grupo étnico dentro de sus territorios y representarse hacia el exterior como legítimos gobernantes de sus tierras. Finalmente en este último capítulo buscamos demostrar que las acciones de los awajún de FENARA son una proyección, si bien contestada y con características propias, de los mecanismos que CORPI utiliza en la provincia para introducir las reivindicaciones indígenas en el escenario estatal y que son percibidas como legítimas por las comunidades indígenas de Datem del Marañón.

CAPITULO 1

1. Los pueblos indígenas de Datem del Marañón

1.1. Ubicación y características

Existen al menos siete grupos étnicos distintos que habitan la provincia de Datem del Marañón entre los cuales podemos nombrar a los awajún, achuar, huampis, shiwilo, shapra, kandoshi, shawi y kichuas. Estos pueblos se caracterizan por haber preservado muchas de sus costumbres ancestrales entre las cuales destacan el uso de las lenguas nativas, sus formas de relacionarse con el medio ambiente amazónico y una larga tradición de defensa de sus territorios. Datem del Marañón es una de las siete provincias que conforman el departamento de Loreto que a su vez reúne la mayor diversidad de grupos étnicos del país, albergando cerca del 26% de la población total de las comunidades indígenas de toda la Amazonía peruana. La provincia limita al norte con el Ecuador, al este con la provincia de Loreto y la provincia de Alto Amazonas, al sur con la Región San Martín y al oeste con la Región Amazonas.

Datem del Marañón posee una extensión territorial de 42 592.66 km² y una población aproximada de 54 839 habitantes con una densidad de 1.2 h/km². La población se encuentra distribuida entre los seis distritos que componen la provincia que son: Barranca Cahuapanas, Manseriche, Andoas, Pastaza y Morona. Exceptuando la capital que es la ciudad de San Lorenzo ubicada en el Distrito de Barranca, el resto de distritos se encuentran habitados en su mayoría por comunidades indígenas por lo que cerca del 80% de la población total de Datem del Marañón pertenece a alguna de las siete etnias antes mencionadas. La población de la provincia por distritos, se encuentra distribuida de la siguiente manera:

Censo 2007- INEI

Provincia	Distrito	Población total	Hombres	Mujeres	% Población Rural
DATEM DEL MARAÑÓN	BARRANCA	12.085	6.241	5.844	47%
DATEM DEL MARAÑÓN	CAHUAPANAS	7.334	3.655	3.679	90%
DATEM DEL MARAÑÓN	MANSERICHE	7.773	4.065	3.708	72%
DATEM DEL MARAÑÓN	MORONA	6.658	3.478	3.180	82%
DATEM DEL MARAÑÓN	PASTAZA	6.148	3.174	2.974	84%
DATEM DEL MARAÑÓN	ANDOAS	9.448	4.841	4.607	86%

1.2. La creación de Datem del Marañón

La provincia como tal tiene una existencia muy reciente, fue creada durante el gobierno de Alejandro Toledo en el año 2005. Antes de esto, los distritos que ahora componen Datem del Marañón eran parte de la provincia de Alto Amazonas. Sin embargo, en diciembre del año 2004 los pueblos indígenas de los distritos de Barranca, Morona, Manseriche y Pastaza promovieron una huelga indefinida exigiendo al gobierno la creación de la nueva provincia. Esta medida tuvo el propósito de conseguir más recursos económicos para esta subregión debido a que sus habitantes sentían que se encontraban marginados y excluidos de los recursos económicos destinados para toda esa zona. Finalmente, en agosto del año 2005 se concedieron los reclamos de los habitantes y el gobierno promulgó la Ley que estableció la creación de la provincia de Datem del Marañón y del Distrito de Andoas, elevó el Centro Poblado de Saramiriza a la condición de Villa y determinó que el Centro Poblado San Lorenzo se elevara a la categoría de la ciudad capital.

1.3. La presencia estatal en la provincia

En la ciudad de San Lorenzo, por ser la capital, se encuentra la sede de la Municipalidad provincial a través de la cual se canalizan los principales recursos del Estado. También existe una oficina que representa al Gobierno Regional de Loreto y que tiene la función de supervisar y canalizar las propuestas de Datem del Marañón hacia la ciudad de Iquitos, sin embargo según señalan los propios empleados de dicha oficina, existe poca comunicación entre la Municipalidad y el Gobierno Regional debido a que según señalan las autoridades y los habitantes de San Lorenzo, no sienten ningún tipo de respaldo por parte del actual Presidente de la Región Iván Vásquez para el desarrollo de la provincia. Esta oficina además se encarga de supervisar los proyectos de desarrollo que se realizan en Datem del Marañón como producto del Convenio entre el Estado peruano y la Cooperación Internacional referidos básicamente al tema de salud en las comunidades indígenas, sin embargo esta función sí se lleva a cabo de manera fluida y es ejecutada a través del programa denominado PROFONAMPE.

Existe una oficina del Ministerio de Agricultura que se encarga de certificar la posesión de las tierras de toda la subregión. Tiene entre sus funciones verificar que se cumplan los requisitos legales que exige COFOPRI (entidad encargada de otorgar los títulos de propiedad en el país) para titular los predios. Además, se ocupa de la estadística agropecuaria y agrícola de la zona.

La provincia cuenta con una pequeña oficina del Poder Judicial en la que se encuentra ubicada la Fiscalía, un Juzgado de Paz Letrado y un Juzgado Provincial Mixto. La Juez Mixta proviene de la ciudad de Chiclayo y se encarga de conocer asuntos penales, civiles y laborales. Sin embargo, a la fecha los procesos penales son lo más numerosos, existen pocos casos civiles y ninguno laboral. La seguridad ciudadana se encuentra a cargo de la Comisaría de San Lorenzo que cuenta con siete

agentes policiales para toda la provincia, incluido el Comisario. Estos policías solo trabajan en la capital y no existe ningún agente de seguridad estatal en ninguno de los demás distritos, exceptuando el caso del Distrito de Andoas que cuenta con varios agentes de seguridad y además tiene una sede de la DINOES cuyas siglas corresponden a la División Nacional de Operaciones Especiales y la finalidad de esta institución es restablecer el orden y la paz social en el país³. Esto se debe a que en este distrito se encuentra la Estación 5 de Petroperú, que ha sido siempre el objeto de presión utilizado por los pueblos indígenas cuando han surgido conflictos con los intereses estatales.

La oficina de la UGEL cuyas siglas responden a la Unidad de Gestión Educativa Local se encarga de supervisar la gestión de la enseñanza así como de la administración de la plana docente en toda la provincia. Durante la gestión de su ex director Juan Pedro Peña Huiñapi, y debido a su alto compromiso con la educación intercultural, se contrataron por primera vez en la historia de San Lorenzo, especialistas indígenas para mejorar el sistema educativo en los distritos por lo que varios dirigentes indígenas importantes pudieron acceder a la gestión de las políticas educativas desde la dirección y ya no solo como profesores bilingües contratados. Por esta razón el nombramiento de Mercedes Cachique a raíz de una disposición del Gobierno Regional de Loreto en reemplazo de Juan Pedro Peña suscitó desde finales de 2009 y comienzos de este año una huelga general de los profesores indígenas y también mestizos, quienes señalaban que la nueva directora habría sido nombrada únicamente porque pertenecía al partido políticos de Fuerza Loretana del Presidente de la Región Iván Vásquez.

³ Portal oficial de la DINOES. En: <http://www.pnp.gob.pe/direcciones/diroes/dinoes.html>.

San Lorenzo cuenta con un colegio estatal de educación primaria y secundaria y dos Institutos de formación de educación superior. Uno de ellos es el Instituto Superior Pedagógico Reverendo Padre Cayetano Ardanza dirigido por el Vicariato de Yurimaguas que ha formado a la inmensa mayoría de profesores de la provincia. El otro es el Instituto Tecnológico de San Lorenzo que anteriormente, también ofrecía la carrera de educación pero fue clausurada por el Estado en el año 2007 debido al bajo rendimiento de los postulantes, en la actualidad este Instituto mantiene únicamente la carrera de enfermería.

En cuanto a Salud, en la capital hay un hospital que cuenta con siete médicos repartidos en toda la provincia, se encuentra pobremente equipado, por lo que es muy común que las personas tengan que trasladarse hasta la ciudad de Yurimaguas para ser atendidos. Esta situación se torna mucho más difícil para la población indígena que cuenta con pocos recursos económicos, y con muchos esfuerzos logran desplazarse desde sus comunidades hasta San Lorenzo por lo que tienen que conformarse con los medicamentos que hay a disposición. Dentro de las comunidades indígenas más grandes existen postas médicas pero no siempre cuentan con un médico ni con medicamentos suficientes. Una embarcación del Ministerio de Salud visita las comunidades cada tres meses repartiendo medicina muy básica como alcohol, violeta de genciana, jeringas descartables, entre otros.

Existe un local de la RENIEC que básicamente se encarga de que todos los habitantes de Datem del Marañón puedan acceder al Documento Nacional de Identidad y demás trámites referidos al estado civil de la población, y finalmente desde hace cuatro años existe una pequeña oficina del Banco de la Nación que es la única entidad bancaria presente en la provincia.

1.3.1. El rol de la Iglesia Católica

La presencia de la iglesia católica es muy marcada sobre todo en el tema de educación. Las hermanas de la Compañía Misionera del Sagrado Corazón trabajan en la zona desde 1965, año en que llegaron por primera vez a San Lorenzo. Desde su llegada han recorrido las comunidades indígenas de toda la región, evangelizando a la población pero también llevando medicinas y educación a sus habitantes. Mediante un convenio entre el Vicariato de Yurimaguas y el Estado peruano, las misioneras implementaron desde el año 1977 un internado cuya finalidad ha sido reforzar la educación, brindando alimentación y hospedaje a los niños indígenas que con esta ayuda logran trasladarse desde sus comunidades hasta la ciudad para educarse.

Por este motivo, muchos de los actuales dirigentes amazónicos han sido formados por estas religiosas quienes cuentan con bastante legitimidad entre la población tanto indígena como mestiza, y son percibidas como aliadas activas del movimiento amazónico. La educación que actualmente imparten en el Internado tiene como eje central la defensa, preservación y revaloración de la cultura indígena amazónica, promueven el uso de las lenguas nativas así como de las costumbres y creencias de los pueblos indígenas. En la actualidad, la mayoría de estas misioneras sobrepasan los setenta años de edad, y debido a que ya no pueden desplazarse a las comunidades como lo hicieron en su juventud, apoyan la vida religiosa de la ciudad. Aunque con mucho esfuerzo han logrado mantener el Internado a lo largo de estos años, el futuro de esta institución es incierto.

En la parroquia de San Lorenzo habitan seis sacerdotes pertenecientes a la congregación de los salesianos y, además de organizar la vida religiosa de la capital, trabajan directamente con la población indígena no solo evangelizándola sino también colaborando y protegiendo el medio ambiente amazónico. El primer sacerdote que llegó a San Lorenzo hace más de cuarenta años es el

misionero de origen italiano Luis Bola quien inició el trabajo con la población indígena y hasta la fecha vive con ellos dentro de una comunidad del grupo étnico de los achuar. En la actualidad, existen sacerdotes jóvenes que continúan con esta labor, viven dentro de las comunidades para desarrollar sus labores religiosas y trabajan en el desarrollo y protección de los derechos indígenas. Como es evidente, esta congregación también reivindica activamente los derechos territoriales de los pueblos originarios.

Tanto las hermanas misioneras del Sagrado Corazón como los sacerdotes salesianos y algunas otras congregaciones importantes aunque menos representativas como los sacerdotes pasionistas y las hermanas Lauritas pertenecen al Vicariato de Yurimaguas encabezado por el Obispo español José Luis Astigarraga quien a pesar de su condición de religioso y de su edad fue investigado por el gobierno de Alan García con relación a delitos como ocupación de carreteras y toma de infraestructura pública a causa de los sucesos de Bagua. (Ver Anexo 1)

1.3.2 La presencia de la sociedad civil en la provincia

La sociedad civil esta presente a través de algunas organizaciones no gubernamentales dentro de las cuales podemos encontrar dos grupos. Por un lado están aquellas que elaboran y diseñan proyectos de desarrollo conjuntamente con las organizaciones nacionales, es decir coordinan sus actividades directamente con AIDSEP en Lima y las ejecuten junto con la CORPI en el caso de San Lorenzo. Entre estas instituciones podemos nombrar a Racimos de Ungurahui, Terra Nouva, WWF, Amazon Watch, SHINAI, Solsticio, Ren Trans Front y DAR; estos proyectos por lo general cuentan con un financiamiento considerable de dinero y pueden abarcar proyectos de reforestación, de producción agrícola, de salud, educación así como de capacitación de las federaciones en temas de organización política y ordenamiento del territorio.

Por otro lado están aquellas instituciones que trabajan directamente con las comunidades indígenas, principalmente con los pueblos achuar y awajún, como son Levante en Marcha y el VIS. Ambas son ONG's extranjeras que seleccionan a las comunidades que consideran que por sus características se ajustan a los modelos de vida que buscan preservar y proteger; sobre esa base implementan proyectos de salud, educación y producción a menor escala. Estos proyectos consisten en construcción de postas médicas, capacitación de personas en el cultivo de algunos productos que puedan ser exportados al extranjero, formación de profesionales indígenas, etc.

Todas estas instituciones tienen un discurso común que gira en torno a la preservación del medio ambiente amazónico y la protección de los derechos de los pueblos indígenas, sin embargo, por parte de las instituciones pertenecientes al último grupo, existe mucha desconfianza hacia las organizaciones tanto regionales como nacionales y prefieren coordinar los proyectos directamente con las propias comunidades que deciden apoyar para asegurarse que reciban efectivamente los recursos.

2. Las Organizaciones Políticas Indígenas en la Amazonía peruana

2.1. Características de la Organización

Dentro de la organización indígena amazónica peruana se pueden identificar hasta tres niveles. En un primer nivel tenemos a las comunidades nativas que como es conocido se agruparon bajo esta forma jurídica creada por el Estado, con el fin de acceder a los títulos de propiedad de sus tierras posibilitado por la Ley de Comunidades nativas de 1974, así como a las escuelas y a los escasos servicios básicos dispuestos para la población indígena.

En un segundo nivel se encuentran las Federaciones indígenas que generalmente agrupan un conjunto de comunidades vinculadas étnica y geográficamente. En un tercer nivel están las organizaciones nacionales, de las cuales, la Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana, más conocida como AIDSESEP, es la más representativa y agrupa el mayor porcentaje de población amazónica. Con un menor porcentaje de representación se encuentra la Confederación de Nacionalidades Amazónicas conocida como CONAP que cuenta con menos prestigio por su inclinación a ceder frente a los intereses estatales y su disposición a negociar con las empresas extractivas. Algunos autores consideran que existe un cuarto nivel de organización representado por la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica denominada bajo las siglas de COICA que tiene carácter subcontinental e integra los nueve países sudamericanos que comparten la cuenca amazónica como son Colombia, Perú, Brasil, Bolivia, Ecuador, Venezuela, Surinam, Guyana y la Guyana Francesa. Sin embargo, en el caso de los pueblos indígenas peruanos la existencia de un conjunto de organizaciones nacionales, regionales y locales que responden a una estructura organizativa, con determinadas jerarquías políticas⁴, puede identificarse con alguna claridad solo a nivel nacional, aunque ciertamente el discurso movilizador y las propuesta de desarrollo alternativos sí han adquirido dimensiones internacionales.

La organización política del movimiento indígena peruano fue evolucionando haciéndose más compleja a partir del contexto sociopolítico de inicios de los setenta que fue altamente favorable para el fortalecimiento de los pueblos indígenas⁵. En el escenario nacional, el gobierno militar de Velasco Alvarado abrió la posibilidad de que los indígenas de la Amazonía pudieran acceder a la propiedad de sus tierras fomentando además la organización política de los pueblos. Tanto es así,

⁴ Definición acuñada por Ismael la Vega sobre la articulación de un movimiento social. En: Perú. ¿Podemos hablar de un movimiento indígena amazónico? Ideas para un debate. Página Oficial de SERVINDI. En: <http://www.servindi.org/actualidad/23107>.

⁵ Historia de AIDSESEP. En: <http://www.aidesep.org.pe/>

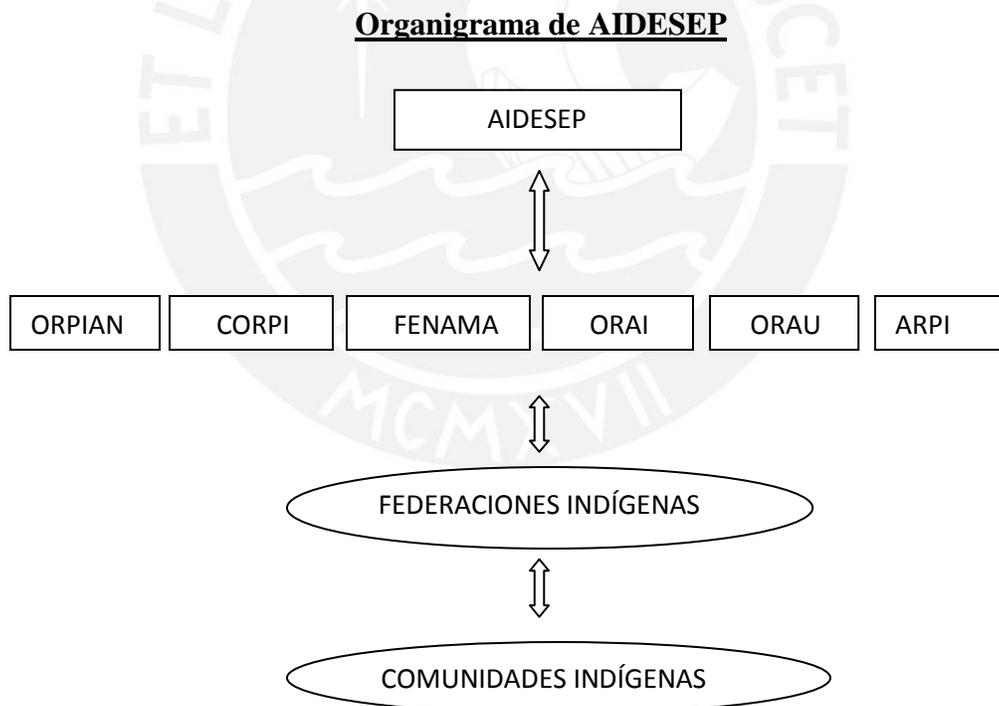
que a partir del año 1969, por iniciativa de los propios organismos estatales, se dio inicio al primer congreso nativo de la selva peruana que ahora constituye una práctica frecuente y central en la labor de capacitación y fortalecimiento del movimiento (Chirif 1974: 28).

En el escenario internacional, la gestión de la etnicidad por parte de los Estados fue poco a poco institucionalizándose, llegando a adquirir validez universal a través de las declaraciones de la Organización de Naciones Unidas. En 1982 el Consejo Económico y Social de Naciones Unidas creó el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas para que examine los acontecimientos relativos a la promoción y protección de sus derechos, que finalmente ha sido reflejado en el Convenio 169 de la OIT y en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas. Dicho convenio representa para Favre *“la consagración internacional de la política indigenista y le confiere un alcance universal. Así, esta política se caracterizó por una acción sistemática emprendida por el Estado a través de un aparato administrativo especializado, cuya finalidad es introducir un cambio controlado y planificado en el seno de la población indígena cuyo objeto es absolver las disparidades culturales, sociales y económicas entre los indios y la población no indígena”* (Favre 2007:120).

Como parte de estos procesos a nivel nacional e internacional, los pueblos indígenas de la Amazonía peruana avanzaron en sus procesos de desarrollo organizacional. En un primer momento las organizaciones eran locales o comunales, luego surge la tendencia a agruparse de manera regional o de cuencas. El pueblo Asháninka, con su central de Comunidades Nativas de la Selva Central denominada CECONSEC; el pueblo Shipibo, con sus federación de Comunidades Nativas de Ucayali denominada FECONAU y el pueblo Awajun, con su Consejo Aguaruna y Huambisa conocida como CAH conformaron en 1979 la Coordinadora de Comunidades Nativas de la Selva Peruana (COCONASEP), que al año siguiente, se convirtió en el actual AIDESEP. Esta

Asociación nace como una respuesta a la necesidad de una forma más compleja de organización surgida de la Ley de Comunidades Nativas que promulgó el gobierno de Velasco y es a su vez producto de diez años de experiencias del trabajo a nivel de bases⁶.

AIDSESEP tiene su sede administrativa en la ciudad de Lima y agrupa aproximadamente a sesenta federaciones y organizaciones territoriales, que representan a mil trescientas cincuenta comunidades donde viven trescientos cincuenta mil hombres y mujeres indígenas, agrupados en dieciséis familias lingüísticas. Dicha organización cuenta con seis organismos descentralizados ubicadas en el norte centro y sur del país que a su vez agrupan a las diferentes federaciones indígenas de las regiones donde se ubican que constituyen las bases de la organización. Una representación simple de la organización sería la siguiente:



⁶PUBLICACIONES AIDSESEP. Por qué y cómo se constituye AIDSESEP. La Historia de la Organización Indígena. En: <http://www.aidsep.org.pe/editor/documentos/5.pdf>.

2.2. La CORPI en San Lorenzo

En la ciudad de San Lorenzo se encuentra la sede de la Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas de la Región San Lorenzo - CORPI, que fue la primera oficina descentralizada de AIDSESEP. Se constituyó formalmente con ese nombre en 1996 pero ya funcionaba desde 1985 como oficina regional de AIDSESEP- San Lorenzo (Chirif 2007: 193). Actualmente convoca a más de veinte federaciones indígenas de la provincia de Datem del Marañón. La CORPI está presidida por Mamerto Maicua, profesor y dirigente indígena del grupo étnico awajún, originario de la comunidad de Soledad, que sustituyó a Marcial Mudarra debido a que este tuvo que abandonar el cargo por diversas acusaciones que el gobierno de Alan García hizo en su contra el año pasado a causa de los sucesos de violencia originados en la ciudad de Bagua. El actual presidente de AIDSESEP, Segundo Pizango, quien retomó el cargo luego de retornar de su asilo político en Nicaragua debido a la persecución política iniciada en su contra por la violencia de mes de junio del año pasado, en sus inicios fue dirigente de CORPI en San Lorenzo.

3. Estrategias, fines y logros del movimiento indígena en Datem del Marañón

3.1. La Autonomía provincial

Hasta antes de la creación de la provincia San Lorenzo era un distrito más de Alto Amazonas y dependía administrativamente de su capital que es la ciudad de Yurimaguas, por tanto no contaba con recursos propios y se encontraba en una situación de marginación y abandono por parte de las autoridades provinciales. Alto Amazonas fue creada en 1866 y Yurimaguas, por la importancia comercial que adquirió a raíz del descubrimiento del jebe, se convirtió en su capital en el año 1890. En este contexto se conformaron algunas localidades como bases para el aprovisionamiento y

almacenamiento de productos en el camino a Iquitos entre las cuales se encontraba San Lorenzo (García Hierro 2000: 14).

Dentro de los distritos que ahora conforman la provincia de Datem del Marañón, la lucha por la autonomía para administrar los servicios de salud y educación siempre se confrontó con las pretensiones de Yurimaguas quien, a pesar de los avances y logros de las autoridades de San Lorenzo, mantenía los centros de decisión administrativa y el control de los recursos del Estado. Por este motivo la pretensión de constituirse como provincia con capital en San Lorenzo fue siempre parte del discurso político local (García Hierro 2000: 15).

Esta lucha por lograr la autonomía de Alto Amazonas originó que en diciembre del año 2004 los habitantes de la subregión San Lorenzo tomaran la Estación 5 de Petroperú en Saramiriza cerrando el bombeo de petróleo crudo a las refinerías ubicadas en el norte del país. Como consecuencia de ello, se produjeron hechos de violencia, hubo enfrentamientos con la policía nacional, e inclusive un estudiante perdió la vida en esta oportunidad. Al año siguiente, el gobierno de Toledo creó la provincia de Datem del Marañón, situación que constituyó la primera gran victoria dentro de la política local y que además fue percibida como un triunfo casi inmediato para los habitantes. Esta gran oportunidad conseguida sobre la base de movilizaciones y presiones políticas al gobierno de Toledo fue el cimiento que abrió la puerta para el ingreso oficial de la política indígena en un escenario provincial.

3.2. La ocupación indígena de cargos públicos en la provincia de Datem del Marañón

El Alcalde de la provincia hasta enero del 2011 fue Emir Masegkai Jempe un indígena awajún originario de la comunidad de Kaupan ubicada en el distrito de Cahuapanas. Emir ha sido desde

muy joven un dirigente importante dentro del movimiento y ha ido posicionándose en el escenario político de Datem del Marañón, primero como Alcalde de su distrito durante tres periodos consecutivos y desde el año 2007 como Alcalde de Datem del Marañón. Esto ha permitido que pueda extender las estrategias tanto de su comunidad de origen como de su federación étnica hacia el espacio político provincial. Así, incluso varios meses después de los sucesos de junio del 2009 ocurridos en la ciudad de Bagua, los murales oficiales del local Municipal de San Lorenzo estaban repletos de artículos en contra de las medidas del gobierno de Alan García que han afectado y afectan la región amazónica, además de una serie de denuncias en contra de muchos de los actuales funcionarios del Estado. Asimismo, también había muchos artículos de periódicos locales que promueven los valores indígenas en defensa de su territorio ancestral y el cuidado de la naturaleza. Se podían encontrar también muchos artículos y boletines informativos que daban a conocer los logros del movimiento y las vinculaciones con pueblos amazónicos de otros países (Ver anexo 10). Esto nos muestra que los objetivos de la Municipalidad, a través de Emir, se encontraban completamente alineados con los del movimiento amazónico.

Como Alcalde, Emir se ha caracterizado por su buena disposición a atender a la población. Ha sido muy común que los indígenas se desplacen desde sus comunidades hasta la capital para reunirse con él y exponerle sus casos con la finalidad de obtener alguna solución, pero también los mestizos acudían a su oficina a buscar todo tipo de apoyo. Hasta el final de su periodo como Alcalde, durante todo el día se podían encontrar en la Municipalidad largas colas de personas, indígenas y mestizos, que esperaban ser atendidas por Emir quien se toma el tiempo de recibir a cada una de ellas en su oficina. Es así como logramos obtener varias entrevistas con el Alcalde quien nos manifestaba que los pueblos indígenas de la selva han sido objeto de discriminación y marginación por parte del Estado peruano y que los objetivos del movimiento están dirigidos a acabar con esta situación que él considera que ha mejorado desde su ocupación de la Alcaldía.

Según señala, el hecho de que él haya sido elegido Alcalde de la provincia: “*siendo un indígena awajún casado con una mujer awajún*” ha contribuido a disminuir el racismo y la discriminación que existía antes contra los pueblos indígenas. Dentro de su discurso como autoridad provincial Emir manifestó siempre la necesidad de una visión global y compartida de la Amazonía que pueda integrar lo positivo de varias culturas, no solo de las indígenas. En las entrevistas el Alcalde awajún se mostraba muy optimista respecto al futuro y consideraba que cualquier líder indígena, sin importar la etnia a la que pertenezca, que ocupe el cargo de Alcalde, continuaría con su trabajo desde la Municipalidad.

Algunas de las características atribuidas a Emir por parte de los habitantes de San Lorenzo son su honestidad y su alto grado de compromiso con los fines del movimiento amazónico. Sin embargo, la población mestiza considera que muchos de los recursos de la Municipalidad han sido destinados a proveer de comida, terrenos, combustible y demás beneficios a la población indígena y que no se han realizado las obras de infraestructura necesarias en la ciudad. De igual modo, muchos perciben que el grupo de trabajo de Emir no es confiable sino que por el contrario son personas poco preparadas para desempeñar labores municipales. Por esta razón, las personas en San Lorenzo perciben que Emir ganó las elecciones por los votos de las comunidades indígenas de los distritos pero no por el voto de los habitantes mestizos de la capital, no obstante, son conscientes que en tanto la población indígena es mayoritaria es bastante probable que el gobierno provincial siempre deberá por lo menos ser compartido con representantes indígenas. La percepción general del común de los pobladores hacia Emir es que es un hombre honrado y generoso, y que es muy común que él de su propio salario haya colaborado con las necesidades individuales de los pobladores, aunque la aprobación de su gestión en los últimos años haya disminuido debido a los malos asesores que las personas perciben que él tiene a su lado.

Como detallaremos en el siguiente punto, la ocupación de la Alcaldía ha representado para los pueblos indígenas la posibilidad de transformar el funcionamiento de la Municipalidad y, utilizando las estructuras estatales, han logrado orientar sus acciones a la consecución de muchos de los objetivos políticos de los indígenas. Emir no ha moderado el discurso reivindicativo que mantuvo en su época de dirigente indígena y que lo llevó al cargo de Alcalde sino que, por el contrario, lo ha convertido en el discurso oficial de Datem del Marañón, es decir lo ha incorporado exitosamente a la Municipalidad y en gran medida ha acostumbrado a los mestizos de la provincia a ese discurso.

3.3 Las relaciones entre la Municipalidad de San Lorenzo y la CORPI

La ocupación del cargo de Alcalde por parte de Emir ha permitido que la Municipalidad provincial colabore abiertamente y de manera válida con los recursos económicos necesarios para realizar, entre otros eventos, los congresos amazónicos que ocupan un lugar central en el establecimiento y coordinación de la agenda política indígena. Así, los ingresos de la Municipalidad a través del Alcalde han podido destinarse para financiar los gastos de organización, combustible y alojamiento de los asistentes, entre otros. De las conversaciones sostenidas con Emir pudimos conocer que entre los objetivos conjuntos de la organización política del movimiento indígena y la Municipalidad se encuentra la preparación de la candidatura de líderes indígenas para ocupar un puesto en el Congreso de la República con la finalidad de lograr una participación institucional de los indígenas en la formación de las leyes que afecten la Amazonía.

Un segundo objetivo compartido consiste en realizar el ordenamiento territorial de la provincia. Así, el Alcalde aprovechando lo dispuesto por la Ley Orgánica de Municipalidades promulgada durante el gobierno de Alejandro Toledo, emitió una Ordenanza Municipal mediante la cual se establece

expresamente que les corresponde a los pueblos indígenas que habitan Datem del Marañón realizar el ordenamiento y zonificación territorial (Ver Anexo 2). Esta norma emitida por la Municipalidad, de acuerdo al sistema legal oficial, tiene rango de ley y es de obligatorio cumplimiento dentro de la jurisdicción municipal. Para ello la CORPI y la Municipalidad vienen capacitando a los dirigentes de las comunidades con la finalidad de realizar desde la misma provincia del Datem, el ordenamiento del territorio, sin ninguna injerencia del gobierno central ni los Ministerios de la República. Por este motivo, en el mes de octubre del año pasado se estableció todo un cronograma de talleres que ha conllevado a la capacitación de los dirigentes indígenas por parte de especialistas pertenecientes a las ONG's aliadas del movimiento (Ver anexo 3). Este segundo objetivo ha sido considerado de una importancia trascendental en la lucha de los pueblos amazónicos de la provincia, la página web del Centro de Políticas Pública⁷ publicó el 07 de octubre del año 2010: *“La decisión municipal ha sido calificada como histórica por diversos sectores debido a que de esta manera se garantiza la propiedad del territorio de las comunidades indígenas, tantas veces amenazada por las transnacionales que explotan petróleo. La norma establece que en la provincia se reconoce la existencia de los pueblos indígenas Achuar, Awajún o Aguaruna, Cocama – Cocamilla, Chayahuita o Chawi, Shibilo, Shapra, Kandozi, Quechua, Wampis o Huambisa, así como su derecho de carácter ancestral sobre sus territorios titulados y aquellos que poseionan. Asimismo, indica que los trabajos de ejecución de los planes o documentos de gestión estarán a cargo de la organización u organizaciones representativas de cada pueblo indígena, quienes en coordinación con las comunidades y anexos respectivos determinaran los procedimientos necesarios para cumplir con tales objetivos”*

⁷ Centro de Políticas Públicas. En: <http://www.politicaspUBLICAS.net/panel/>

“La mencionada ordenanza recoge y reconoce el sentir y la visión de nuestros pueblos originarios y está basada en la Constitución Política, que en el numeral 19 del artículo 2° reconoce a toda persona su derecho a la identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación” sostuvo Lucas Irar Miik, regidor de Datém del Marañon y líder del pueblo Achuar.

“Ello implica que el Estado reconozca que no puede aplicar un solo enfoque o procedimiento legal o administrativo a todos los pueblos integrantes de la nación peruana, sino que por el contrario en razón de las distinciones culturales, y las que se determinan por otras situaciones como la geográfica deberán implementarse los procedimientos o mecanismos adecuados. Nosotros desde hace más de diez años venimos trabajando este tema, queremos asegurar nuestra existencia en nuestros territorios, nunca hemos pedido nada a nadie y ahora que los instrumentos legales nos permite lo hacemos” señaló el dirigente achuar.

Por su parte el regidor Baltasar Shajian, líder indígena Awajún, indicó *“Si esto es lo que nuestro pueblo nos pide, nosotros lo concedemos dentro de los términos e instrumentos legales nacionales e internacionales, creemos que hacemos lo correcto y el beneficio será para nuestros hijos”* Al respecto el Alcalde Emir señaló: *“Estamos defendiendo nuestro destino. Somos pueblos originarios que estamos decidiendo nuestro destino. Acabamos de emitir una ordenanza municipal donde reconocemos la existencias de los pueblos indígenas y la titularidad sobre sus territorios”*

También el abogado español y defensor consagrado de los derechos de los pueblos indígenas amazónicos Pedro García Hierro señaló: *“Se trata efectivamente de una decisión trascendental,*

creativa y legítima. En el actual contexto en el que la Declaración de Naciones Unidas lanza el reto de implementar, en la práctica, la libre determinación reconocida a los pueblos indígenas, iniciativas como esta pueden inspirar caminos. Resta ahora desarrollar ordenanzas y otras normativas que implementen, en este nivel local, las disposiciones de los acuerdos y tratados asumidos por el Perú (como Nación) y que ya han ubicado los derechos indígenas bajo la protección definitiva del derecho internacional de los derechos humanos. Hoy, cuando el gobierno peruano camina en dirección contraria a lo que se comprometió el Perú en referencia a este tema, resulta tranquilizador que otras autoridades más cercanas, conocedoras y sensibles a la problemática hagan un esfuerzo democrático por construir un país para la convivencia intercultural y para la inclusión y no para el enfrentamiento. Que cunda el ejemplo. Felicitaciones al señor Alcalde de Datem, Felicitaciones a los pueblos Awajum Wampis, Kukam-Kukamiria, Shawi, Shiwilo, Achuar, Quichua, Shapra y Kandozi. Felicitaciones a todos los vecinos de Datem del Marañón, la Provincia más joven del Perú que hoy es además, una de las más esperanzadoras”.

A nivel de las comunidades esta ordenanza ha implicado que ellas participen en el proceso y finalmente tengan un poder de decisión importante en la organización del territorio que habitan, es decir, que les consulten acerca de las decisiones que se adopten en relación con este procedimiento. Para esto, desde la Municipalidad se vienen implementando mecanismos de consulta y consenso para poder organizar el territorio de la provincia que se encuentra ocupado en su mayor parte por los pueblos indígenas.

Finalmente, un tercer objetivo planteado por el Alcalde ha consistido en que la Municipalidad haya iniciado las gestiones requeridas a nivel internacional para que la provincia de Datem del Marañón

pueda proveer de servicios ambientales al mundo, con miras a participar en el mecanismo de los Bonos de Carbono que la Comunidad Internacional implementó a raíz del Protocolo de Kyoto, el cual obliga a los países desarrollados a que reduzcan la emisión de sus Gases Efecto Invernadero (GEI)⁸. De este modo la Municipalidad de Datem del Marañón ha logrado obtener para la provincia una certificación ambiental que constituye un reconocimiento que el Ministerio del Ambiente otorga a las municipalidades que voluntariamente priorizan una gestión ambiental orientada a la ecoeficiencia y al desarrollo sostenible. Esta Certificación es parte del programa de Gestión Ambiental Local para el Desarrollo Sostenible apoyado por USAID.⁹

Como es ampliamente conocido y aceptado, el núcleo del discurso amazónico proyectado por las bases y reproducido a nivel nacional por AIDSESP consiste en la proclamación de la Amazonía indígena como un espacio cultural alternativo y distinto al occidental. Al respecto la literatura sobre los movimientos sociales sustentados en la identidad señala: *“Por ello, los movimientos multiculturalistas,¹⁰ al igual que el resto de los nuevos movimientos sociales, conceden a la cultura una nueva función como recurso emancipador” (Habermas, 2002). “En lo fundamental no se trata de recompensas a conceder por el Estado de bienestar, sino de la defensa y restitución de formas de vida que peligran o de la realización de formas de vida reformadas. En resumen, los nuevos*

⁸ Para cumplir con sus obligaciones de reducción de emisiones, los países desarrollados pueden financiar proyectos de captura o abatimiento de los GEI en otras naciones (principalmente en vías de desarrollo), acreditando tales disminuciones como si fuesen propias. Esto abarata significativamente los costos de cumplimiento de las obligaciones ambientales.

⁹ Portal Oficial del Ministerio de Ambiente. En: <http://www.minam.gob.pe>

¹⁰ El multiculturalismo constituye un paradigma del cual se han alimentado los movimientos sociales sustentados en la identidad cultural sin embargo ello no implica que haya sido exitoso en su implementación y en este punto las recientes declaraciones de la presidenta de la Alemania son un ejemplo del fracaso de las políticas multiculturalistas. Ello se debe a que la diversidad cultural requiere muchas veces negociaciones y concesiones por parte de los grupos heterogéneos y esta realidad ha demandado un nuevo paradigma que responda mejor a estas necesidades como es el caso de la interculturalidad.

conflictos son desencadenados no por problemas de distribución, sino por cuestiones de la gramática de las formas de vida” (Habermas, 1989:392)¹¹

El universalismo, como una manera específica de concebir derechos y obligaciones, es producto de una particular tradición occidental, por lo que los nuevos movimientos sociales tienen que tomar una postura anti-universalista para exigir el reconocimiento de derechos particulares de grupos minoritarios (Kymlicka 1996, 2000).¹² Así, el discurso amazónico se alimenta de la postura anti-universalista para desplegar su plataforma de reivindicaciones, por eso es natural que la agenda del movimiento amazónico sea muy amplia y, discursivamente, tenga destinos distintos al escenario estatal nacional. Considerando entonces que la diferencia cultural y la etnicidad son la bandera de la resistencia indígena en la Amazonía, es comprensible que el eje central de los reclamos indígenas desconozca en gran medida la autoridad del Estado sobre la Amazonía y promueva el respeto a una forma distinta de vivir y de relacionarse con el territorio.

Sin embargo, nos centraremos en los tres objetivos descritos con el fin de analizar la aparente contradicción entre estas acciones destinadas a la incorporación de las demandas indígenas dentro del aparato estatal utilizando los procedimientos legales establecidos para ello y el discurso étnico para lograr con ello una aproximación más clara hacia los objetivos políticos de los pueblos indígenas.

¹¹ Citado por Gunther Dietz en: El Paradigma de la diversidad cultural: tesis para el debate educativo. En <http://www.egrupos.net>. Pág. 7.

¹² Citado por Gunther Dietz en: El Paradigma de la diversidad cultural: tesis para el debate educativo. En <http://www.egrupos.net>. Pág. 13.

4. La Captura del Estado en Datem del Marañón

4.1. Entre el discurso étnico y la práctica política

La subsistencia de las lenguas indígenas y de muchos de los patrones culturales de vida que son consecuencia de su forma tradicional de relacionarse con la naturaleza han determinado un marco especial en la auto definición de la identidad indígena amazónica y han hecho posible que las estrategias discursivas de las organizaciones políticas del movimiento indígena amazónico se hayan formado sobre las bases de la etnicidad (Chase Smith 1998: 15)¹³. Por este motivo el argumento histórico que fundamenta sus pretensiones siempre ha sido la ancestralidad de la cultura indígena y su ocupación armoniosa del territorio amazónico.

Los pueblos indígenas de Datem del Marañón se han distinguido por preservar muchas de sus prácticas culturales y han logrado mantener muchas de las características que los diferencian de otros pueblos. Esta situación ha generado que un número importante de instituciones internacionales encuentren en esta región un lugar idóneo para implementar sus proyectos de desarrollo alternativo o sostenible, destinados a proteger la Amazonía y la vida de los pueblos indígenas.

Sin embargo, junto con estos objetivos que se insertan dentro de un marco general que se sustenta en la incompatibilidad de la Amazonia indígena con el mundo occidental, la CORPI también tiene objetivos políticos concretos dentro del aparato estatal que en un primer momento podrían ser entendidos sino como asimilacionistas cuando menos con vocación de integración a las estructuras políticas dominantes.

¹³ Citado por Michael Brown en "Facing the state, facing de world: Amazonia´s Native leaders and the new politics of identity". En: L'Homme -- N°126-128 (Avr.-Dec. 1993).

En la provincia podemos observar claramente que la proclamación de la autonomía indígena es paralela a la búsqueda de la absorción de pretensiones políticas por parte del Estado, es decir, que los dirigentes indígenas no solo conocen bien cómo utilizar los mecanismos institucionales sino que han perfeccionando la forma de desempeñarse dentro del Estado. La incursión de lo indígena en la política oficial provincial de Datem del Marañón ha permitido que podamos apreciar claramente la hibridación discursiva que según Bruce Albert es una condición estructural del movimiento indígena: *“cuyas construcciones etnopolíticas beben ampliamente tanto de las fuentes de la retórica indigenista oficial (jurídica y administrativa) como del imaginario político (culturalista, comunitario y ecologista) de los diferentes componentes de la solidaridad internacional”* (Albert 2004: 227).

En esta línea, es necesario tener presente que los factores históricos que dieron origen a las dirigencias nacionales amazónicas están determinados específicamente por la confrontación con el Estado y por el intercambio cultural forzoso con muchas instituciones estatales como las escuelas, los hospitales, las fuerzas armadas y la Iglesia. Por ello, como bien ha señalado la literatura al respecto, la emergencia de la etnicidad tribal obedece a factores más complejos que la simple marginalización del Estado ya que las organizaciones políticas tribales son en gran medida producto de los Estados, las misiones, la educación bilingüe y las luchas por las tierras (Brown 1993:316). No solamente ello sino también el contacto con las propias instituciones extranjeras que apoyaron el surgimiento del movimiento y cuyas formas de organización y objetivos influyeron en la forma de la actual organización política indígena. Todos estos factores explican que muchas de las formas organizativas de los pueblos amazónicos en sus inicios se hayan realizado mirando siempre instituciones de origen occidental.

No es una novedad que las dirigencias indígenas de la Amazonía utilicen mecanismos estatales para defender sus derechos, por el contrario las primeras figuras legales que utilizaron para protegerlos, fueron la propiedad de las tierras y la forma legal de comunidades nativas. De este modo, todos los pueblos indígenas de la selva, incluidos los pueblos de la joven provincia de Datem del Marañón ya desde inicios de los setentas se agruparon en comunidades y lograron titular sus tierras. Sin embargo, consideramos que en este primer momento se generaron dos efectos. En primer lugar, la estructura estatal incorporó la figura de propiedad a favor de las comunidades nativas que a su vez se hicieron visibles como titulares de un derecho occidental reconocido por el ordenamiento jurídico. Como la posesión y el uso ya lo tenían de facto, con los títulos tuvieron además la posibilidad de excluir legalmente del uso de las mismas a los terceros que quisieran acceder a ellas; situación que en ese entonces representó un importante logro del movimiento amazónico. Pero además, consideramos que un segundo efecto es que cuando el Estado canaliza las demandas de un sector movilizadado de la sociedad a través del aparato legal, con arreglo a mecanismos establecidos dentro del ordenamiento jurídico, en este caso a través de la figura jurídica de la propiedad, por una parte cede derechos pero a la vez conserva para sí la capacidad de construir significados dentro de la esfera política.

Así, la titulación de tierras promovida por el gobierno militar otorgó derechos de propiedad y reconoció como propietarios a sujetos que tradicionalmente no tenían la posibilidad de serlo, sin embargo afirmó a la vez el poder político del Estado sobre todo el territorio peruano y excluyó la posibilidad de generar proyectos territoriales alternativos o paralelos al proyecto nacional dentro del imaginario político oficial. Sobre la titulación de las tierras comunales uno de los dirigentes de la Comunidad awajún de Atahualpa señala que: *“La política occidental nos dominó un poco, había que titularse, antes era diferente, para nosotros no hay título porque nosotros somos los que dominamos los que cuidamos nuestro territorio, nuestro medio ambiente”*

Sin embargo, la reciente creación legal de Datem del Marañón durante el gobierno de Alejandro Toledo, ha permitido que los dirigentes indígenas desde la Alcaldía de la provincia y al amparo de la evolución jurídica internacional de los derechos los pueblos indígenas, continúen haciendo uso de la institucionalidad estatal, pero esta vez con la posibilidad real de transformarla a su favor. El gobierno de la provincia, en manos de los indígenas, ha determinado que ya no se tengan que adaptar a las figuras occidentales como tuvieron que hacerlo con el derecho de propiedad sobre sus tierras en la década de los 80, sino que puedan dotar de contenido propio a las normas estatales como sucede en el caso de la ordenanza municipal sobre el ordenamiento territorial de la provincia. Consideramos que si bien la propiedad de las tierras fue un paso muy importante en el reconocimiento de derechos indígenas, en el caso concreto del Datem, ha sido la creación de la provincia la que ha representado una verdadera posibilidad para el autogobierno y la autodeterminación porque ha hecho posible que los indígenas puedan por lo menos plantearse la posibilidad de construir un proyecto político indígena dentro de la oficialidad.

Tanto los elementos históricos presentes en la formación del movimiento como los posteriores éxitos en su contacto con la legalidad estatal han determinado, por una parte que los pueblos indígenas reivindiquen su diferencia cultural y promuevan la creación y protección de espacios de vida alternativos, rechazando los modelos de desarrollo capitalistas como desde siempre se ha sostenido en el discurso amazónico, y por otra, que también se muevan dentro de la institucionalidad y pretendan acceder a las estructuras estatales como se puede apreciar en los tres objetivos de la CORPI descritos previamente.

Esta denominada hibridación discursiva se manifiesta a través de dos tipos de acciones colectivas que podemos clasificar como estrategias y tácticas: *“Strategies and tactics are two different ways of knowing, of practicing life and organizing the social space. Strategies seek to discipline and*

manage people and institutions, whereas tactics constitute a sort of antidiscipline, an art of making that proceeds by manipulating imposed knowledge and symbols at propitious moments. Tactics are weapons of the weak, they introduce certain pay into the system of power” (Escobar 1992:74)¹⁴. En este orden de ideas, las movilizaciones ilegales, las tomas de carreteras o infraestructura, así como los llamados a la solidaridad internacional para impedir que se aplique la normativa estatal, traspasan el principio de legalidad sobre el que se fundan las bases de la autoridad de los Estados modernos y constituyen tácticas. Por tanto cuando se encuentran en una posición concreta de subordinación o de debilidad frente a la legalidad estatal, las tácticas son los recursos por excelencia que encuentran los pueblos indígenas para cuestionar la soberanía estatal sobre sus territorios.

Sin embargo, los tres objetivos de CORPI que hemos descrito en este capítulo deben ser considerados como estrategias en la medida en que, ya posicionados en el escenario provincial y con una cuota de poder político importante, los dirigentes del Datem están en capacidad de actuar exitosamente dentro de la lógica normativa estatal. En este orden de ideas, consideramos que este doble juego entre la marginalidad y la institucionalidad es lo que ha posibilitado muchos de los logros del movimiento amazónico en Datem del Marañón ubicando a la identidad cultural indígena en el centro de la vida política de la provincia.

Como señala Hale citando a Bhabha y de Lauretis: *The strongest argument for the "creative renewal" potential of identity politics resides in the intrinsic value of decentralized and multifaceted political activity, a rejuvenation of the political engendered by transformations in the very meaning*

¹⁴ “Las estrategias y las tácticas son dos maneras de conocer, producir y organizar el espacio social. Las estrategias buscan adaptarse, apropiarse y manejar a las personas y a las instituciones mientras que las tácticas constituyen una especie de anti disciplina, la habilidad de manipular las instituciones dominantes en el momento preciso. Las tácticas son las herramientas de los débiles, ellas introducen un cierto pago dentro del sistema de poder”

of "doing politics." This involves not only expanding and diversifying what counts as political (...) but also innovation in the realm of strategy and tactic. The term "subversion" sheds its former meaning of "conspiring against the system" and refers instead to the art of working at the interstices, finding the inevitable cracks and contradictions in the oppressor's identity, discourse, or institutional practice, and using them to the subaltern's advantage. Even the "fragmentation of identity" and the "alienation of the self" that often come with living on the margins can be reinterpreted in this light: No longer symptoms of oppression, they can become key resources in moving toward a "third space" of "multidimensional political subjectivity" beyond the Manichean contra position of oppressor and oppressed (Bhabha 1990, de Lauretis 1990).¹⁵

El caso de los pueblos indígenas de Datem del Marañón y su uso selectivo de ambos mecanismos es una muestra clara de la innovación en el campo de las estrategias y las tácticas de las que habla el autor y nos permite por lo menos intuir que aún los discursos étnicos que se arraigan sobre realidades culturales tan vivas como la realidad indígena de la provincia, una vez que avanzan en el logro de sus pretensiones a través de la adquisición de cuotas reales de poder, buscarán materializarse al menos en alguna medida, a través del orden político estatal no solo buscando que este reconozca su existencia y validez sino participando desde dentro, formando parte de él.

¹⁵ *"El argumento más fuerte que le atribuye su potencial creativo y renovador a las políticas de identidad reside en el valor intrínseco de la actividad política multifacética y descentralizada, una transformación del propio significado de "hacer política". Esto involucra no solo expandir y diversificar lo que es considerado como político sino además una innovación en el campo de las estrategias y las tácticas. El término "subversión" deja su significado referido a una conspiración contra el sistema y se refiere en cambio al arte de trabajar en los intersticios, encontrando las contradicciones en la identidad del opresor, en el discurso oficial o la practica institucional y usándolas a favor del subalterno. Incluso la fragmentación de la identidad y la alienación de la identidad que ocurre frecuentemente cuando se vive en los márgenes pueden ser reinterpretadas en este sentido: Nunca más los síntomas de opresión, ellos pueden convertirse en recursos claves para alcanzar un "tercer espacio", de sujetos políticos multidimensionales, más allá de la posición maniquea del opresor en contra del oprimido."*

El caso de la guerra por el agua en la ciudad de Cochabamba en Bolivia nos da algunas luces sobre este punto, ya que mientras el discurso del movimiento indígena boliviano reclamaba una Nación indígena distinta a la boliviana, paralelamente en Cochabamba las movilizaciones tenían como objetivo una participación directa en la formación de la nueva ley del agua. *“The Coordinadora has acted to create an alternative significance of citizenship in Bolivia around explicit collective cultural heritage. In this sense both the water war and Bolivia’s recent indigenous movement reject a potentially formal participation within the structures of the nation-state. However while the indigenous movement have insisted upon an indigenous nation as distinct from the bolivian nation, the water war firmly claims popular citizenships as Bolivians and criticizing the way the democracy is run”* (Albro 2005: 252).¹⁶

Por eso cuando Arturo Escobar escribe acerca de los mecanismos de actuación de los nuevos movimientos sociales surgidos en América Latina, señala que: *“This conception is far cry from older models of political practices that focused the visible, macro aspects of protest and on empirically observable results such as in the classical model, the capture of the state”* (Escobar 1992: 70).¹⁷ O cuando tomando como ejemplo el movimiento Zapatista se dice que: *“Or does it constitute a radical break with that very tradition, offering a new model for "doing politics," a movement bent more on transforming civil society than on traditional political goals like "nation*

¹⁶ *“La Coordinadora ha actuado para crear un significado alternativo de ciudadanía en Bolivia que gira en torno de la herencia cultural. En este sentido tanto la Guerra por el Agua como el reciente movimiento indígena en Bolivia rechazan una potencia participación formal dentro de las estructuras del Estado- Nación. Sin embargo mientras el movimiento indígena ha insistido en la idea de una nación indígena distinta de la nación boliviana, la guerra por el agua clama firmemente por la participación popular como ciudadanos bolivianos y critica la manera en que funciona la democracia en el país.”*

¹⁷ *“Esta noción está muy lejana de los viejos modelos de la práctica política que se enfocaban en el modelo clásico de la captura del estado”*

building" and "taking power?"¹⁸, consideramos que ciertamente los discursos étnicos esquivan la autoridad del Estado y trascienden la toma del poder político como objetivo principal, pero también es cierto que esos discursos se enfrentan a estructuras de poder construidas por el propio Estado, que aunque buscan ser invisibilizadas, en la inmensa mayoría de los casos existen; el verdadero reto para los movimientos étnicos consiste en transformar estas estructuras y dotarlas de legitimidad.

Consideramos que el caso de la provincia de Datem del Marañón y la manera en la que los pueblos indígenas han logrado ganar el poder político deja ver una forma emergente de hacer política en el escenario nacional, aunque con los evidentes límites que el tamaño de la provincia y el número de la población imponen. Como ha concluido Ramón Pajuelos, la capacidad de los movimientos indígenas para producir representaciones alternativas sobre la nación ha sido el ingrediente más importante dentro del escenario dominado por la crisis de la representación de los partidos políticos y el fracaso de las medidas económicas neoliberales, pero también el desarrollo de una batalla silenciosa y estratégica: la reinención de las comunidades imaginadas que constituyen la nación (Pajuelos 2007:25).

Datem del Marañón a pesar de ser una provincia muy reciente dentro del departamento de Loreto, demuestra que la anhelada reinención de la idea de nación y de Estado, es posible cuando la captura del mismo se realiza a través de un conjunto de acciones políticas insertadas en un discurso representativo. El discurso étnico es importante no solo porque ha constituido un espacio para que un grupo de personas que comparten una historia, asuma una identidad común sino además porque a través de él se ha logrado el reconocimiento internacional del derecho humano a ser culturalmente

¹⁸ . *“O constituye acaso una ruptura con la misma tradición y ofrece un nuevo modelo de hacer política, un nuevo movimiento que se funda en la transformación de la sociedad civil más que en metas políticas tradicionales como la construcción del Estado o la toma del poder”*. (Citado por Charles Hale en: Cultural Politics of Identity in Latin America)

distinto y con ello una evolución jurídica importantísima en materia de legislación sobre pueblos indígenas de la que actualmente también se alimenta. *The institutional engineering (...) It does so by appropriating the state's own multicultural language formulating the ground of citizenship and then using the state's own discourse to criticize its own formal democracy (...)* (Albro 2005: 264).¹⁹

Ello ha hecho posible que por medio de la etnicidad puedan transformarse las instituciones del Estado, como en el caso de Bolivia en que la captura del gobierno es absoluta. También en la provincia de Datem del Marañón, la etnicidad ha resultado vital para la construcción de una nueva institucionalidad y de una nueva forma, para los indígenas, de ser ciudadanos, dando origen a la llamada ciudadanía cultural conceptualizada como un derecho político sustentado en la identidad: *“el derecho a ser diferente pero a la vez pertenecer en un sentido democrático y participativo”*.²⁰

4.2. La identidad indígena como herramienta política de CORPI

La identidad y la situación actual de los pueblos indígenas son fruto de las luchas contra el despojo territorial, la asimilación cultural, la marginación social, la degradación étnica y la pauperización de las sociedades aborígenes afectadas por el colonialismo, por lo que asumimos como nuestra la posición de que *“La identidad indígena es fluida, relacional y flexible ...por eso no se define por la presencia de esencias inmutables o de lazos históricos a un pasado primordial, sino por la*

¹⁹ *“La ingeniería institucional (...) se lleva acabo apropiándose del propio lenguaje multicultural del Estado formulando las bases de la nueva ciudadanía y luego utilizando el discurso estatal para criticar la propia democracia formal”*.

²⁰ Renato Rosaldo citado por Bartholomew Dean en *State, Power and Indigenous People in Peruvian Amazonia: A lost decade 1990-2000*. En Maybury Lewis, David. *The politics of ethnicity: Indigenous People in Latin America State*. London: Harvard University, 2002.

dinámica de resistencia, adaptación y recreación que desarrollan desde una posición de subordinación étnica y exclusión social“(Guevara 2009: 91).

Por otra parte, así como la identidad no es estática tampoco es homogénea y si bien la heterogeneidad y las diferencias que existen entre las sesenta y cinco etnias que conforman la población indígena amazónica peruana son reconocidas y resaltadas por AIDSESEP, es evidente que dentro del contexto reivindicativo y de confrontación en el que se desarrolla todo movimiento social, haya sido necesario que tanto AIDSESEP como CORPI en San Lorenzo desplieguen estrategias para lograr el reconocimiento de los derechos reclamados. *“Identities are constructed through difference- through the relation to what is not, to what is lacking, to what it has been called the other or the constitutive outside. The form of unity, of closure that they exhibit is constructed and discursive. Another way of stating this is that identities involve discursive process of esencialization and homogenization”* (Stephen 2005:75).²¹

Así, el eje articulador del discurso de las organizaciones políticas ha sido lo indígena como una categoría de identidad que engloba al conjunto de poblaciones indígenas de la Amazonía peruana, cada cual con experiencias, lenguas, culturas, historias diferentes- para ofrecerles un vínculo de unidad y solidaridad, pero también un referente de antagonismo hacia las clases dominantes, entonces el elemento fundamental de la identidad es el trabajo de articulación de una diversidad de experiencias locales y la forma como se proyectan hacia el espacio político nacional (Burbano de Lara 2005:238-239).

²¹ *“Las identidades son construidas a través de la diferencia, a través de la relación de lo que no es, de lo que falta, de lo que ha sido llamado el otro, el de afuera. La forma de unidad o de homogeneidad que se exhibe es construida y discursiva. En otras palabras las identidades involucran procesos discursivos de esencialización y homogenización”*

Sin embargo, este trabajo de articulación de la diversidad interna del movimiento no es ajeno al hecho de que *“la legitimidad de los movimientos indígenas descansa en la figura del indígena como ser culturalmente distinto, mientras más una persona u organización esté dispuesta a dialogar o adoptar elementos de la sociedad no indígena, esa persona u organización será considerada menos autentica”* (Jackson 2002: 107). Así, los movimientos indígenas se han caracterizado por poner en escena las llamadas estrategias esencialistas en las que utilizan elementos identitarios que puedan ser mejor vistos o más fáciles de aprehender por sus potenciales aliados y los hacen visibles en el escenario político.

Por esta razón, no sorprende que en Datem del Marañón los futuros candidatos amazónicos al Congreso de la República que están siendo preparados por CORPI, busquen resaltar sus particularidades culturales y utilicen el discurso de la alteridad amazónica con el fin de lograr dar una imagen de autenticidad y mayor representatividad de los pueblos de la Amazonía. Así también, con relación a la ordenanza Municipal sobre el ordenamiento territorial, pudimos observar que en los talleres de capacitación sobre el tema, los capacitadores indígenas y no indígenas enfatizaban la importancia de rechazar cualquier noción occidental sobre orden y territorio llamando a los asistentes a buscar una noción indígena propia acerca del ordenamiento territorial.

Además, en los talleres, los dirigentes de CORPI señalaban permanentemente que los técnicos de las ONG's aliadas estaban ahí solo para apoyar y para explicar los pasos que hay que seguir en la implementación de la norma pero no para introducir conceptos occidentales en el proceso de ordenamiento del territorio que debería realizarse de acuerdo a las prácticas de los pueblos que viven en las comunidades indígenas. De igual manera, para acceder al certificado de calidad ambiental con miras a brindar servicios ecológicos al resto del mundo, los argumentos esbozados por la provincia se amparan en la percepción de los aliados extranjeros, de la incuestionable

compatibilidad entre la vida indígena y la protección del medio ambiente así como en la idea de que las sociedades indígenas se oponen a los modelos de desarrollo consumistas y rechazan las actividades extractivas que puedan contaminar y deteriorar la integralidad territorial.

Sin duda, muchísimas de las acciones que los dirigentes indígenas despliegan con la finalidad de conseguir sus fines políticos, las realizan llegando a folclorizar su condición de indígena y objetivando de alguna manera su identidad. Considerando que en Datem del Marañón existen al menos siete grupos étnicos distintos, podemos entender que organizaciones como CORPI se hayan visto en la necesidad de proyectar hacia el exterior las coincidencias y no las diferencias que caracterizan a los pueblos indígenas de la región.

Sin embargo, pensamos que esta necesidad política no debe ser utilizada como un argumento para determinar el efectivo manejo interno que las dirigencias puedan o no tener frente a su propia heterogeneidad. *“Organizing requires the projection of “sameness” to outsiders (...). The political necessity of projecting sameness does not explain however how a movement operates, and what it means to those involved or what it is able to accomplished”* (Stephen 2005: 66).²² Consideramos pues que, a pesar de la deconstrucción teórica del esencialismo a la que se refiere June Nash citando a Hall, que ha llevado a ver con malos ojos las estrategias que apelan a la imagen de lo que se entiende por indígena, estas herramientas esencialistas son consecuencias casi naturales de la actividad política de los pueblos indígenas. Debido a la necesidad de captar aliados externos ya sea nacionales o internacionales, los pueblos indígenas de Datem del Marañón también participan de este juego de representaciones de su identidad conscientes de que dicha identidad debe insertarse dentro de sistemas globales que manejan su propia idea de lo que es ser indígena.

²² *La organización requiere una proyección de homogeneidad. La necesidad política de homogeneidad no explica sin embargo la manera en que opera el movimiento ni qué significa para aquellos involucrados o qué es lo que pueden lograr con ella.*

Así, Jean Jackson señala que: *“the bleak possibility that outsider’s infatuation with Indian might do more harm than centuries of hostility by replacing the distinctive timbre of each Amazonian society with a pan- Indian monotone. The aid that outsiders provide to Indians struggling against the state will thus come at a high price”* (Jackson 2002: 319)²³ Inclusive Alberto Chirif ha señalado que *“El mundo de actuación de las dirigencias nacionales, y en cierta medida, también de las regionales, ha caído en la trampa del análisis especulativo sobre una imagen autoconstruida acerca del indígena tal como debe ser. Esto ha producido una especie de teoría del buen indígena formulada por los propios indígenas, aunque a veces también alimentada por europeos nacionales angustiados con la marcha de su propia civilización, quienes de esta manera contribuyen a la construcción de un mundo imaginario alternativo... el indígena tiene atributos todos virtuosos que impiden ver las alteraciones que se han producido y se siguen produciendo. Sin embargo, la dinámica de las bases va por otro lado”* (Chirif 2007: 307).

Concordamos con ambos autores en que la presencia de los actores internacionales, representados principalmente a través de las ONG’s ha facilitado estos procesos de autoconstrucción y esencialización por parte de las dirigencias nacionales y, que la dinámica de las comunidades sigue un camino propio. También es cierto que muchas veces resulta necesario para la dirigencia obviar ciertos procesos que puedan hacer más difícil que los aliados o potenciales aliados externos aprehendan fácilmente “el concepto de indígena”.

²³ *“La terrible posibilidad de que el apasionamiento de extranjeros con los indígenas pueda causar más daño que siglos de hostilidad reemplazando las particularidades de cada sociedad amazónica estableciendo una única manera de ser indígena. El costo de la ayuda que los extranjeros proporcionan a las luchas indígenas sería muy alto entonces.”*

Sin embargo, en este trabajo tomamos distancia de este temor no solo porque como es evidente, entendemos que esta autoconstrucción de lo indígena, ha sido una necesidad política para las organizaciones tanto regionales como nacionales sino porque además consideramos que la esencialización y la proyección de unidad es más una negociación interna del movimiento que refleja también las actuaciones y el sentir de las bases, que una decisión o estrategia impuesta verticalmente por las dirigencias de la organización política. Sobre esto Lynn Stephen nos indica que: *“We need to examine the tension between political identity formation as the constant and contingent negotiation of differences within organization and the need to project unitary identities that usually result in esencialization (Stephen 2005:66-67).”*²⁴

Así, el hecho de representarse u objetivarse frente al otro es una práctica política tan común en el discurso de CORPI como en las mismas comunidades indígenas, tal como veremos en el tercer capítulo, y es en esta realidad concreta en que fundamentamos la legitimidad de tales prácticas. Concordamos en este punto con la posición de June Nash cuando señala que: *“The destructive tendency implicit in the argument against esencialism can disorient attempts to operationalize the cultural guidelines for indigenous political organizing”* (Nash 2005:179).²⁵

De este modo los logros de CORPI en la provincia de Datem del Marañón son una prueba fehaciente de la legítima irrupción de las estrategias identitarias, no solo en el discurso sino también en el escenario político local e internacional. Finalmente concordamos con Hall cuando ubica al esencialismo en el lugar de estudio que le corresponde cuando afirma que: *“That esencialism has*

²⁴ *“Es necesario examinar la tensión entre la formación de la identidad política y la negociación constante y contingente de las diferencias al interior de las organizaciones a la luz de la necesidad de proyectar unidad y homogeneidad de la identidad del grupo hacia el exterior que generalmente desemboca en la esencialización”*

²⁵ *“La tendencia destructiva implícita en el argumento en contra del esencialismo puede desorientar los intentos de implementar una guía cultural para la organización política de los indígenas”*

been deconstructed theoretically does not mean it has been displaced politically” (Hall 1996b: 249)²⁶.

5. La Representatividad de CORPI

5.1. Las relaciones entre CORPI y las Federaciones Indígenas

En San Lorenzo existen muchas federaciones indígenas, sin embargo no todas se encuentran afiliadas a CORPI quien, como ya señalamos, se encarga de coordinar las acciones conjuntas de los pueblos de la región. Debido a que existe la percepción de que los recursos que provienen de la cooperación extranjera no llegan a todas las comunidades o muchas veces son apropiados por los dirigentes de la organización, muchas federaciones han decidido no afiliarse a CORPI. Las federaciones no afiliadas han preferido optar por la libertad de adoptar las decisiones relacionadas a la implementación de sus propios proyectos de desarrollo dentro de sus territorios, por este motivo, han decidido establecer relaciones directamente con agentes externos como ONG´s, miembros de la iglesia, empresas extranjeras, y demás que consideren favorables para sus intereses sin tener que rendir cuentas a las dirigencias nacionales, pero para ello tienen la difícil tarea de captar ellas solas la atención de los agentes de cooperación de manera directa y sin la ayuda que implica la institucionalidad de AIDSESP y CORPI.

El hecho de que, aunque con muchas similitudes, también existan diferencias en los proyectos a futuro de cada federación, se puede explicar por los intereses particulares de cada pueblo. Es ampliamente aceptado que cada etnia es muy distinta de las otras y que cada comunidad tiene su propia historia que varía en función al mayor o menor contacto que haya tenido con el Estado, la

²⁶ *“El hecho de que el esencialismo haya sido deconstruido teóricamente no significa que haya sido desplazado políticamente”*

Iglesia, los colonos, las agencias de cooperación extranjeras y las empresas extractivas. Así, tanto los elementos culturales como históricos han determinado que los pueblos amazónicos, a la vez que se han organizado políticamente, hayan logrado mantener su independencia aunque esta haya sido vista muchas veces como fragmentación o división dentro del movimiento amazónico.

No obstante, en los asuntos que involucran la defensa y control de sus territorios frente al Estado, todas las federaciones, afiliadas o no, coordinan sus decisiones con la CORPI e informan de los principales acontecimientos que se llevan a cabo en sus comunidades. El discurso oficial del movimiento relativo a identidad indígena, derechos culturales y territorio ancestral es compartido por los dirigentes de las comunidades en toda la provincia de Datem del Marañón sin importar la etnia, comunidad o federación a la que pertenezcan. Es por eso que en toda la provincia, no importa lo alejada que se encuentre una comunidad o las características que tenga, el discurso local sobre la protección del territorio y los derechos ancestrales de los pueblos indígenas será muy similar en todas ellas.

Sobre las percepciones recogidas en la ciudad de San Lorenzo acerca de la CORPI, ciertamente existe una idea general de la presencia de corrupción de muchos de sus integrantes. En las entrevistas realizadas a los dirigentes de diferentes federaciones, todos los entrevistados coincidieron en la desconfianza hacia muchas de las personas que presiden o que han presidido la Coordinadora. Muchos de los dirigentes que han encabezado la institución son mal vistos por las comunidades y las federaciones, debido a que son percibidos como fáciles de convencer e inclusive fáciles de sobornar por el gobierno y los empleados de las empresas extractivas como lamentablemente ha sucedido en algunas ocasiones. Sin embargo, también es cierto que las comunidades están muy atentas a las acciones de los dirigentes y se encuentran pendientes de que estos actúen de acuerdo a la voluntad de las federaciones.

Por ejemplo, es una práctica común entre los awajún que cuando uno de los dirigentes ya sea a nivel comunal, de federación o de dirigencia nacional, adopta alguna decisión sin someterla al consentimiento de las comunidades o peor aún contrariando una decisión ya adoptada, es castigado al momento que este ingresa a la Comunidad. Esto ha sucedido en varias ocasiones, inclusive el actual presidente de CORPI Mamerto Maicua ha sido “ishangueado”²⁷ en la Comunidad de Atahualpa en el año 2007 por desobedecer la decisión de las comunidades de no participar en un proyecto de reforestación. Por esta razón, a diferencia de su antecesor Marcial Mudarra, Mamerto y sus seguidores no cuentan con la buena disposición de algunas de las federaciones indígenas de la provincia quienes lo perciben como una persona deshonesto e interesada. Sin embargo, como se puede ver en este caso, también es cierto que las autoridades de la CORPI están sometidas al control permanente de las comunidades de la provincia y no tienen un margen muy grande para acciones individuales dentro de los territorios indígenas.

Así pues, de acuerdo al funcionamiento institucional de la CORPI, en teoría esta no puede tomar decisiones ni comunicarlas al exterior si ellas previamente no han sido aprobadas por las federaciones, que a su vez realizan las consultas a las comunidades que las integran.

5.2. Construcción de la representatividad: Los talleres y congresos realizados por CORPI

A pesar del alto grado de desconfianza hacia muchos de los dirigentes indígenas regionales y nacionales, tanto de CORPI en San Lorenzo como de AIDSESP en Lima, es innegable que estas organizaciones cuentan con una amplia capacidad de convocatoria. Sobre el trabajo de CORPI, el

²⁷ Castigo propio del pueblo awajún que consiste en golpear a la persona con unas ortigas espinosas denominadas ishangas.

abogado español García Hierro señala que: *“Durante los 12 años que viene funcionando como oficina de coordinación regional, CORPI ha venido motivando y activando acciones de defensa territorial y medio ambiental, legalización de las tierras comunales, capacitación legal, formación de promotores y dirigentes de salud, diagnósticos socio sanitarios, campañas conjuntas con los Centros de Salud para la erradicación y control de enfermedades, asesorías para el desarrollo bilingüe regional, defensa de los derechos humanos y los derechos indígenas colectivos, conducción de enfoques estratégicos en diversas áreas de acción, consolidación organizativa, promoción de la salud indígena, conformación de una red de comunicación radiofónica, asesoría jurídica, promoción de participación indígena en los gobiernos locales, programas de documentación personas, etc.”* (García Hierro 2002: 35).

Asimismo, la CORPI cumplió un rol importantísimo en la titulación y ampliación de los territorios comunales de la región: *“El programa territorial de esta oficina tuvo un trabajo muy intenso desarrollando paralelamente diferentes iniciativas de titulación en las distintas cuencas de su jurisdicción. El funcionamiento fue acompañado de un proceso de capacitación de cuadros (...) y de una serie de talleres con los diferentes pueblos que culminaron en 1996 con los consensos en los límites de casi todos los pueblos de la región. En Convenio con el Estado se logró titular 136 comunidades y ampliar otras 10. Su actuación fue determinante porque consiguió triplicar el total de tierras legalizadas a los pueblos indígenas de la región. Estos procesos fueron apoyados por IWGIA (Dinamarca) y Alternativa Solidaria (ex Plenty) de Cataluña”* (Chirif 2007:194).

Una vez en San Lorenzo pudimos constatar, como primer hecho objetivo, que las actividades organizadas por la Coordinadora cuentan con bastante acogida por parte de las federaciones indígenas así como de los miembros de instituciones aliadas, incluso de la iglesia católica. En la

permanente realización de congresos y talleres que realizan las organizaciones nacionales, todas las federaciones que existen en la zona son invitadas, inclusive aquellas como la Federación Achuar denominada ATI que nunca ha pertenecido a CORPI y se distingue por haber mantenido siempre una distancia prudencial de las dirigencias nacionales del movimiento, acude y participa de estos eventos. Todos los asistentes reciben las capacitaciones, son informados y consultados acerca de las actividades de AIDSESEP con la finalidad de participar y llevar las decisiones y experiencias de las comunidades que representan hasta los oídos de las organizaciones nacionales y viceversa. Ha sido justamente en estos congresos donde hemos podido constatar que no existen divergencias en el discurso reivindicativo entre los dirigentes locales y los líderes nacionales. La defensa y protección de la naturaleza, el control del territorio y de los recursos naturales, y la autonomía indígena, son puntos en común entre todos los asistentes. Esto explica que AIDSESEP y CORPI cuenten con una amplia capacidad de movilización de las comunidades cuando se trata de la defensa de los territorios indígenas ya que han logrado transmitir de manera fidedigna el sentir de la población respecto de la importancia vital que tiene el territorio amazónico para todos los grupos étnicos que lo habitan.

A través de los talleres y congresos de capacitación, la CORPI le ha otorgado a los pueblos indígenas el conocimiento de herramientas jurídicas tan importantes como el Convenio 169 de la OIT que además ha repartido a los dirigentes de todas las federaciones de la región y les ha enseñado a utilizar en aras de proteger sus derechos. Asimismo, ha establecido todo un modelo a través del cual relacionarse con la institucionalidad, no solo estatal sino internacional, con el fin de conseguir recursos simbólicos y económicos. Consideramos que en esta labor radica la legitimidad de la organización en la provincia y en los espacios de acción colectiva que ha posibilitado para que sus bases estén en capacidad de buscar la ansiada autogestión y no en las características o

pretensiones de los dirigentes de turno que además siempre están en la mira de las comunidades indígenas. *“Para muchos de los jóvenes dirigentes, la principal tarea de las organizaciones representativas del moderno movimiento indígena ha sido la de abrir a los pueblos esos espacios organizativos propios, que hoy día cuentan incluso con un incipiente reconocimiento legal como fruto de esta larga y consistente evolución”* (García Hierro 2002: 30).

Un hecho adicional que da luces acerca de la legitimidad del discurso territorial oficial de CORPI y las percepciones de los habitantes de Datem del Marañón, es que el movimiento indígena ha sido capaz de expandir la defensa del territorio inclusive a la población mestiza. Durante el conflicto con el gobierno de García, no solo los indígenas sino también los mestizos apoyaron las protestas y los actos de enfrentamiento abasteciendo de víveres a los indígenas que tomaron la Estación 5.²⁸ Como suele suceder, durante las situaciones de tensión y enfrentamiento con el Estado, las diferencias entre los dirigentes se dejaron de lado y toda la provincia legitimó a la CORPI como vocera oficial del movimiento quien a raíz de este hecho encabezó las protestas. En palabras de la misionera española María Teresa Oñate, directora del Internado y fiel defensora de los derechos de los pueblos indígenas: *“A raíz de este conflicto la CORPI mejoró su imagen frente a la población y encabezó la defensa del territorio en toda la provincia.”* No debemos olvidar que es sobre la base del territorio y la organización que se edifican las construcciones de significado que sostienen y expresan las aspiraciones, los planteamientos y las propuestas concretas que movilizan al grupo (Rimachi 2007:54). Como bien señala Rimachi y como hemos constatado a lo largo de la investigación, la asistencia de los indígenas de la provincia de Datem del Marañón a las instancias organizativas del movimiento (congresos, asambleas comunales e intercomunales y directiva central) es masiva, por lo que teniendo en cuenta que en dichas instancias se elaboran y reelaboran las acciones en función

²⁸ Testimonios recogidos entre los miembros de la Iglesia Católica y profesores mestizos de San Lorenzo.

de las metas a alcanzar, consideramos muy difícil que las dirigencias de las organizaciones políticas nacionales ignoren o puedan llegar a marginar las acciones colectivas que se realizan dentro de los territorios indígenas en tanto que su existencia se sustenta y se alimenta de dichos procesos. Finalmente, debemos tener en cuenta que los movimientos sociales encuentran su razón de ser en los marcos sumergidos de significado y en la práctica cotidiana de la innovación cultural (Melucci 2004: 69) por lo que es necesario que, para que CORPI continúe siendo un interlocutor válido de los objetivos del movimiento indígena en la subregión del Datem, se vea obligado a incorporar las dinámicas sociales de las bases y a renovar paralelamente su repertorio discursivo en aras de no perder la capacidad de representación con la que hasta ahora cuenta.

En este primer capítulo hemos podido comprobar que la organización política regional del movimiento indígena en Datem del Maraón ha encontrado deseable incursionar en la legalidad estatal porque percibe que ella ha sido un mecanismo idóneo para la consecución de muchos de sus fines políticos, pero además porque la experiencia reciente de las acciones políticas de la organización amazónica desde la Municipalidad, ha demostrado que las herramientas jurídicas utilizadas al amparo de un discurso representativo, como hasta el momento ha sido el discurso étnico de la Amazonía, son un medio eficaz para lograr la transformación de las instituciones estatales poniéndolas al servicio de las necesidades políticas de los pueblos indígenas.

CAPITULO 2

1. La Comunidad Awajún de Atahualpa

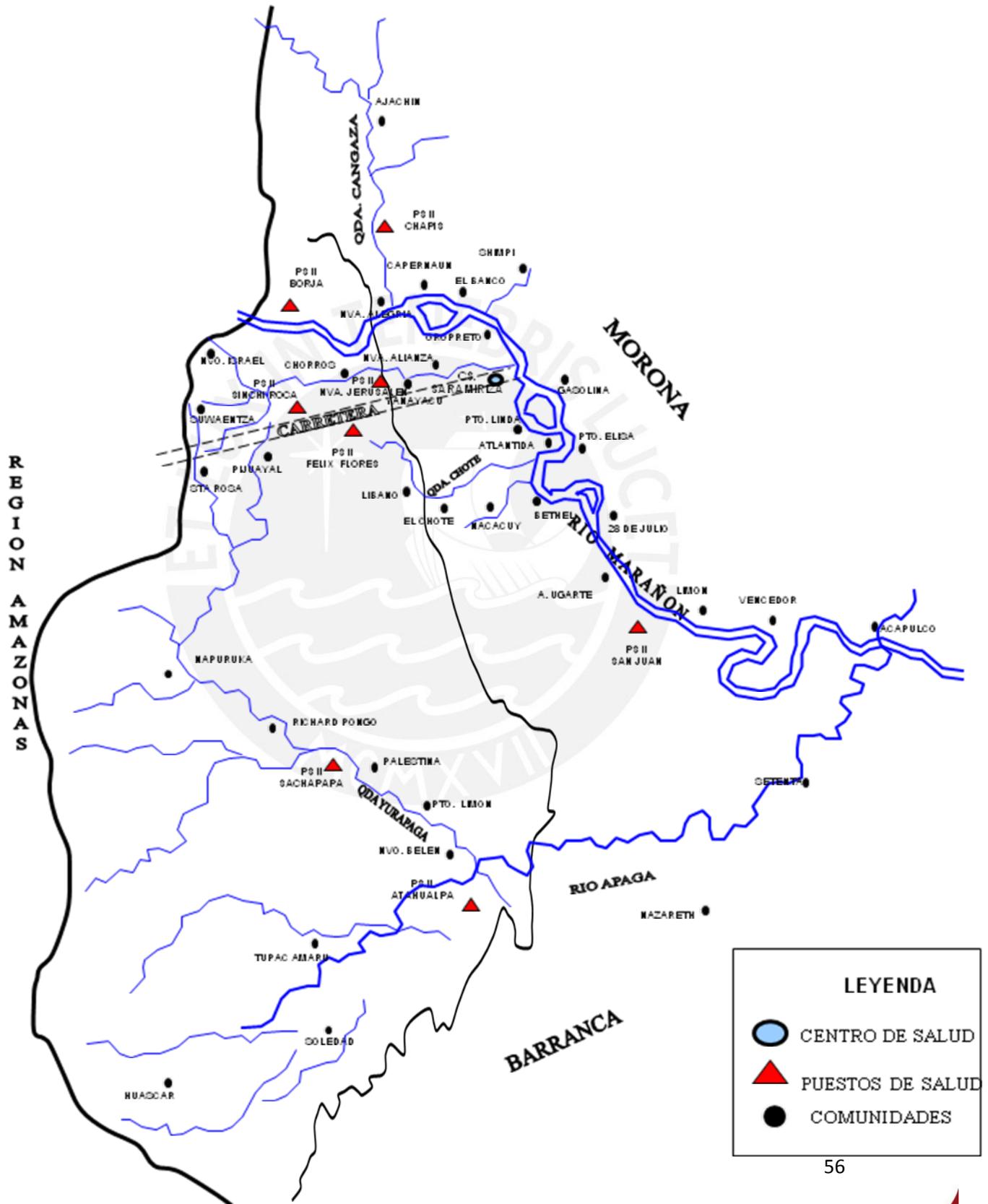
1.1. Ubicación y características

La Comunidad awajún o aguaruna de Atahualpa se ubica a orillas del Río Apaga, en el Distrito de Manseriche, en Datem del Marañón. Manseriche se ubica en ambas márgenes del Río Marañón, desde el límite con Amazonas, hasta la boca del Río Morona. La capital de Manseriche es la Villa de Saramiriza. En el distrito solo el 24 % de las viviendas cuenta con alumbrado eléctrico, sin embargo, ninguna de las comunidades indígenas, que equivale aproximadamente al 77 % de la población distrital total, posee este servicio. Con relación al resto de servicios básicos Manseriche se encuentra en las siguientes condiciones:

Mapa de Pobreza FONCODES 2006

Provincia	Distrito	Población total	% Hogares cocinan con leña y otro	% Viviendas sin agua*	% Viviendas sin sshh	% Viviendas sin electricidad	% Viviendas con 01 habitación
DATEM DEL MARAÑÓN	MANSERICHE	7.773	92%	96%	98%	77%	15%

MAPA DE MANSERICHE Y UBICACIÓN DE ATAHUALPA



La comunidad de Atahualpa posee entre 800 y 1000 habitantes aproximadamente y se encuentra a dos o tres días de camino de San Lorenzo (dependiendo de la crecida de los ríos) en peque peque que es el transporte fluvial común de la Amazonía. También se puede acceder a la Comunidad yendo desde San Lorenzo a Saramiriza en un viaje por río de cerca de cuatro horas y luego de ahí hasta Atahualpa, en un viaje a pie de un día de camino. Atahualpa constituye el centro de toma de decisiones políticas de la Federación indígena denominada FENARA cuyas siglas responden al nombre de Federación Nativa Awajún del Río Apaga, que agrupa a ocho comunidades awajún conexas entre las cuales podemos nombrar, Atahualpa, Setenta, Santa Rosa, Soledad, Túpac Amaru II, Huáscar, Nazareth y Pijuayal (Ver Mapa del Distrito).

La extensión total del territorio de la Comunidad de Atahualpa y sus anexos es de aproximadamente 90 000 hectáreas y su título de propiedad fue otorgado en el año 1975 durante el gobierno militar de las Fuerzas Armadas (Ver anexo 4). Atahualpa, al igual que la gran mayoría de las comunidades indígenas de la provincia, mantiene gran parte de sus formas de vida tradicional, todas las casas están hechas de hoja de palmiche, no cuenta con luz eléctrica, tampoco tiene servicios de agua o desagüe. Sin embargo, posee entre sus bienes comunales un servicio de radiofonía y paneles solares que son utilizados para la comunicación entre las comunidades aledañas así como con la capital. Cuenta con una escuela primaria y una secundaria en la que además existe un internado para chicos de otras comunidades que deben trasladarse a Atahualpa a estudiar.

Existe una posta médica que es utilizada mayormente como depósito porque a la fecha no existen médicos que trabajen en la comunidad o en zonas cercanas a la misma. Cuenta con una Iglesia católica que es atendida por Jacobo, un animador católico, preparado por las hermanas misioneras durante la época en que vivieron en Atahualpa. También existe una iglesia evangelista, algunas

casas de familias que venden medicinas traídas de las ciudades y un par de bodegas donde se venden algunos víveres pero que no siempre están abastecidas.

Las principales actividades de subsistencia son: el cultivo de las chacras, la caza, la pesca y en menor medida la crianza de animales. La carne de monte, el plátano, la yuca y la fruta continúan siendo la base de su alimentación. La preparación y toma del mazato sigue siendo fundamental tanto en la dieta como en la vida social de todos los awajún. Las personas tienen muy presente que todavía en Atahualpa no necesitan dinero para poder comer sino que eso depende del trabajo y la habilidad de los hombres. Sin embargo, otras costumbres como la vestimenta y las creencias religiosas sí sufrieron modificaciones y han ido desapareciendo por la influencia de las misiones católicas y de la propia educación.

INEI- II Censo de Comunidades Indígenas, 2007

Datem del Marañón	Agricultura	Pesca	Crianza	Caza	Artesanía	Otros
Aguaruna o Awajún	100%	43,9%	39%	75,6%	9,8%	48,8%

1.2. Historia de la Comunidad

Para contextualizar el surgimiento de Atahualpa es pertinente remitirnos a los estudios realizados acerca de las etnias awajún y huambisa en la selva alta del Perú. Como señala Santos Granero en el año de 1904 los grupos awajún resistieron el avance blanco atacando la misión agustina de Huabico en el alto Marañón. Recién en la primera mitad del siglo veinte una serie de patrones

podieron establecerse sobre el Alto Marañón, el Cenepa, el Nieva y el Santiago logrando tener bajo su dominio a pequeños segmentos de población awajún. En los años cuarenta comenzó la penetración de los territorios Aguaruna y Huambisa como consecuencia del conflicto fronterizo con el Ecuador en 1941 (en el que los aguaruna y huambisa sirvieron de trocheros y guías de las fuerzas armadas) para lo cual se establecieron las primeras colonizaciones militares de fronteras en 1946. En el año 1947 ingresa el Instituto Lingüístico de Verano y dos años después se establecieron las primeras misiones jesuitas. En los años cincuenta llegan a la zona los primeros colonos de la sierra y costa norte del país.

En 1968 el Estado emprende el Proyecto de Colonización del Alto Marañón. Se incorporaron cultivos comerciales y surge una tendencia por parte de los awajún a asimilarse a la sociedad nacional. En los años sesenta se inician las primeras titulaciones de tierras y es por esta época que Santos Granero identifica un retorno de los awajún hacia sus comunidades con el objetivo de reaprender la cultura que había sido olvidada. A decir del autor, este retorno fue consecuencia de una tradición de discriminación y exclusión sufrida por los indígenas en las ciudades a las que emigraron en busca de puestos de trabajo, esta imposibilidad de encontrar un lugar dentro de la sociedad nacional habría servido para fortalecer la identidad awajún. Es dentro de este marco histórico que podemos ubicar el surgimiento de la Comunidad de Atahualpa creada hace aproximadamente cincuenta años.

El presidente de FENARA, Carlos Etsa nos relata la historia de la comunidad: *“Antes vivían gente acá pero eran nómades, alguien hubo acá dos personas, Alfonso Bártenes y Rafael Mussoline, estos hijos... eran militares, han servido a su patria, han conocido la vida occidental. Antes entraban en el tiempo del caucho... dominaban estos patrones, entonces entraban a esta zona y aprovechaban*

la naturaleza, y ahí recolectan dos hijos y los llevan al ejército y allí estas dos personas han conocido cual es la disciplina, cual es el orden, cual es la característica de una institución, de una comunidad, de un pueblo. Han conocido esto, entonces estas dos personas llegan regresan y conversan con sus padres, con los viejos a conversar, y dicen podemos formar una comunidad, porque han conocido, han venido de la ciudad. De esta manera le aceptan los viejos, y empiezan a convencer, a agrupar a la gente. Entonces forman una comunidad, abren el bosque, ellos han sido primeras autoridades, han enseñado como es el orden, como es el gobierno. Luego solicitaron una escuela primaria a Yurimaguas... aceptan, luego crean la escuela. Ellos han sido tenientes primero, los apus han sido creados por las organizaciones regionales y nacionales". (Sobre la creación de la escuela ver anexo 5).

Esto nos permite comprobar que la forma de organización de la Comunidad se realizó desde sus inicios con una fuerte influencia de la lógica estatal en cuanto al funcionamiento de un grupo social. Sin embargo, esta lógica no fue impuesta sobre las formas de vida awajún sino que fue utilizada por los fundadores solo en algunos niveles de organización como la fundación de la escuela, la creación de una posta médica y los vínculos con los misioneros católicos. Conocidos como los padres de Atahualpa, ambos fundadores se casaron con mujeres awajún de la comunidad y re-aprendieron la lengua de sus padres. Como consecuencia de ello se preservaron muchas de las prácticas culturales que han logrado permanecer en la comunidad.

Dentro de la historia de la Comunidad la presencia de María Donoso, hermana misionera de la Compañía del Sagrado Corazón, ha sido muy importante ya que la religiosa vivió en Atahualpa cerca de cuarenta años. Conoció a los fundadores, vio nacer y crecer a los actuales dirigentes, aprendió la lengua awajún y a lo largo de los años que estuvo en la Comunidad trabajó en diferentes

proyectos de agricultura, salud y educación junto con sus habitantes sin embargo debido a una enfermedad muy grave que deterioró su salud, la religiosa tuvo que regresar a España hace ya diez años y aunque más recuperada, vive actualmente en Lima sin que la congregación, a pesar de sus deseos de volver, le haya permitido regresar a la selva (Ver anexo 6).

1.3. La Federación Indígena FENARA

La organización FENARA es una federación no afiliada a CORPI. Fue creada en 1999, con la finalidad de defender el territorio y la política indígena frente al Estado y las empresas extractivas y así lograr un desarrollo propio dentro del territorio de las comunidades que la integran. Anteriormente FENARA era parte de otra Federación denominada ONAPAA que sí estaba afiliada a CORPI, sin embargo, la decisión de separarse y formar una nueva federación independiente de las organizaciones nacionales surge como consecuencia del deseo de obtener recursos económicos de las instituciones de manera directa con el fin de implementar sus propios proyectos sin depender de CORPI ni AIDSESEP.

La comunidad de Atahualpa se reúne los días veinticuatro de cada mes en una asamblea comunal en la cual se informa a la población sobre los principales acontecimientos relativos a la política local, así como todo lo concerniente a la vida de la comunidad. Además, por ser Atahualpa el centro de toma decisiones de FENARA, existen asambleas extraordinarias a las que acuden miembros no solo de Atahualpa sino de las demás comunidades pertenecientes a la federación e inclusive representantes de otras Federaciones del Distrito para coordinar agendas sobre la organización del territorio, los recursos naturales y las acciones políticas colectivas en general.

1.4. Autoridades dentro de la Comunidad

Debido a la proliferación de las federaciones indígenas y a la educación bilingüe, han surgido nuevos liderazgos en los territorios comunales que coexisten con los tradicionales. Vemos que en Atahualpa existen varias autoridades, por un lado están los dirigentes tradicionales como el Apu y el Teniente Gobernador: el Apu Agustín Umpush quien fue elegido por un periodo de dos años y fue reelegido por un periodo adicional, no cuenta con estudios de secundaria y habla muy poco castellano; se encarga de organizar las actividades internas de la comunidad como el trabajo comunal, la minga, así como la limpieza de los caminos y las escuelas. La otra figura importante es el Teniente Gobernador Cristóbal Inchicuat, quien tradicionalmente ha colaborado con el Apu en la resolución de conflictos internos de Atahualpa, además en su juventud fue capacitado como promotor de salud por un programa dirigido por las hermanas misioneras por lo que cuenta con algunos estudios sobre enfermería y es la única persona en la comunidad que tiene conocimientos de medicina y apoya a la población de manera gratuita en la medida de sus posibilidades ya que la medicina es muy escasa.

Como parte de las nuevas autoridades se encuentra el profesor Carlos Etsa, presidente de FENARA natural de Atahualpa, quien se encarga de coordinar las acciones conjuntas de todas las comunidades awajún que integran la federación. Finalmente se encuentra la dirigencia intelectual conformada por los profesores indígenas awajún formados en San Lorenzo que enseñan en las escuelas de la comunidad, esta dirigencia se encuentra encabezada por Gúster Bartenes Cejeico profesor bilingüe, magister por la Universidad San Simón de Bolivia y además nieto de Alfonso Bártenes, uno de los fundadores de la comunidad.

Al igual que las Asambleas Comunales, las escuelas son espacios en los que se discute la política indígena de los awajún y en los que se promueve permanentemente el fortalecimiento de la conciencia étnica. La importancia que la educación ha adquirido para los awajún de Atahualpa ha traído como consecuencia que en la actualidad, cualquier acción colectiva de la población deba siempre explicarse a través de la influencia de la educación y de los profesores bilingües.

2. Atahualpa y los Procesos Globalizadores

2.1. La circulación del conocimiento global

Como ya hemos señalado en el primer capítulo, las organizaciones indígenas amazónica son en gran medida producto del contacto con el Estado, la Iglesia y las instituciones extranjeras. Los dirigentes de CORPI en San Lorenzo, han accedido a la ayuda económica de las organizaciones aliadas y además al conocimiento político, jurídico y técnico que ellas manejan, pero también lo han irradiado a todas las comunidades indígenas de Datem del Marañón sin distinguir si están o no afiliadas a la Coordinadora.

Un ejemplo de ello es que la Comunidad de Atahualpa a pesar de ser parte de una Federación no afiliada a CORPI, de su lejanía geográfica y de los escasísimos recursos económicos con los que cuentan sus habitantes, que en teoría, le impedirían mantener una comunicación fluida con San Lorenzo o inclusive con otras comunidades más alejadas, ha conseguido agruparse con otras comunidades organizándose bajo la forma legal de una Federación Indígena que es FENARA. Adicionalmente, sus dirigentes ya han logrado establecer relaciones con agentes locales e internacionales importantes con miras a iniciar proyectos de desarrollo sostenible dentro de sus territorios y procurar con ello un mayor bienestar para el pueblo awajún. Así, a pesar de su distancia geográfica y de las condiciones de vida que hacen muy difícil la comunicación de sus

habitantes con las ciudades, dentro de los territorios indígenas de FENARA se vienen desarrollando una serie de procesos que buscan insertar a Atahualpa en un escenario global.

2.2 Actores globales y locales en Atahualpa

A continuación presentamos un conjunto de actores globales y locales que ejercen influencia en las dirigencias de FENARA y cuyas voces pueden ayudar a explicar muchas de las actuales características de las políticas de desarrollo llevadas a cabo por los awajún del Río Apaga.

2.2.1 El contacto con una ONG española

“Levante en marcha” es una institución española que trabaja en la provincia desde hace más de diez años. No cuenta con oficinas en San Lorenzo, tiene una oficina muy pequeña en la ciudad de Yurimaguas y se caracteriza por centralizar su actividad a través de su director y las relaciones personales que él mantiene con los dirigentes indígenas que decide apoyar. Para ingresar a la zona la institución se ha valido del contacto con las misioneras españolas del Sagrado Corazón.

Esta ONG ha decidido trabajar directamente con las comunidades indígenas, debido a que existe desconfianza hacia las organizaciones políticas nacionales. Así, ha brindado muchos recursos económicos sobre todo al pueblo achuar, que se ha caracterizado por mantener un discurso territorial muy fuerte en contra de la invasión de sus tierras y del ingreso de las empresas petroleras. Hemos podido constatar que los achuar cuentan con embarcaciones donadas por Levante en Marcha, así como luz eléctrica en sus comunidades, y posibilidades de preparación profesional para los jóvenes achuar fuera de la provincia, que es muy poco común dentro de la población indígena. A nivel de la política provincial, Levante en Marcha ha apoyado la candidatura del achuar Mateo

Peas para la Alcaldía provincial ya que mantiene una estrecha relación con el dirigente quien ha obtenido a través de ella muchos recursos para su pueblo e inclusive ha realizado algunos viajes a Europa a raíz de este contacto.

Luego del fallido intento del ingreso de la empresa petrolera REPSOL en Atahualpa en el año 2008, FENARA mantiene una posición contraria al ingreso de cualquier empresa extractiva en su territorio y ha consolidado su posición en contra de la destrucción del medio ambiente amazónico constituyéndose en un pueblo defensor de la ecología de la provincia. Esta posición los ha ubicado en el camino de establecer un vínculo más fluido con Levante en Marcha y a la fecha ya existen algunos proyectos en curso para este año. En el mes de Agosto el director de Levante en Marcha vino desde España para suscribir un acuerdo con los dirigentes de FENARA mediante el cual se estableció que en el mes de noviembre se implementará un proyecto de Salud dentro de Atahualpa que consiste en la construcción de un hospital y la capacitación de agentes comunitarios con la finalidad de mejorar el pobre sistema de salud de la zona.

2.2.2. La visita de los periodistas extranjeros

Mi ingreso a la Comunidad si bien fue promovido por el profesor Gúster, se realizó aprovechando la visita de dos periodistas catalanes que se encontraban en la provincia realizando un documental acerca de la lucha indígena amazónica contra el Estado peruano y las empresas petroleras. Los periodistas pudieron acceder a la zona porque contaban con el contacto de Levante en Marcha que como ya hemos mencionado anteriormente, tiene bastante legitimidad entre los pueblos indígenas de la provincia. La Comunidad estaba preparada desde hacía semanas para recibir a los visitantes y el profesor Gúster aprovechó la ocasión para introducirme como abogada partiendo de que nuestro ingreso se realizaba en el marco de la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

A pesar de que el Apu había autorizado previamente nuestro ingreso la noche en que llegamos a Atahualpa, al día siguiente hubo una Asamblea General para someter a la aprobación de todos los miembros de la comunidad tanto la realización de mi investigación como la realización del documental. En ella cada uno de los visitantes expuso nuevamente sus motivos para ingresar a la comunidad pero en esta ocasión frente a un grupo numeroso de asistentes. En la Asamblea mientras escuchaban nuestras razones las mujeres nos invitaban mazato, caracoles de río y huevos revueltos a la vez que exponían en su lengua, el origen de la comida que nos daban y la importancia que tenía para ellas la defensa de la naturaleza. El local comunal estaba repleto de pancartas con consignas en contra del gobierno y la contaminación de las tierras y los ríos. También, un grupo de niños awajún en edad escolar había preparado canciones en awajún en las que se condenaban las acciones del gobierno y la matanza de los indígenas en Bagua expresando en sus cantos el temor de que esto suceda nuevamente.

Por nuestra parte, las razones que expusimos frente a la Asamblea giraron en torno a defensa de derechos de los pueblos indígenas, la autonomía y el reconocimiento de la validez de la cultura indígena por parte de la cultura occidental como una forma diferente pero igual de importante de vida y de relacionarse con el territorio amazónico. Muchos de los asistentes a la asamblea intervinieron utilizando su lengua, de modo que gracias a la traducción que nos hacían los dirigentes, pudimos comprobar que todo lo que los awajún señalaban estaba relacionado a su derecho ancestral al control de su territorio y de sus recursos naturales y el rechazo tajante al ingreso de las empresas petroleras. Los periodistas estaban interesados en recoger las razones de la lucha indígena así como de registrar los estragos que había causado la actividad petrolera en la provincia.

Para la toma de las imágenes los hombres y las mujeres awajún se vistieron con sus atuendos tradicionales que incluían lanzas y pintura en el rostro, colaboraron con los periodistas con toda la información requerida para el documental y les sirvieron de guías para que pudieran documentar el derrame del petróleo en una zona cercana de la comunidad. Los awajún sabían que la finalidad de esta producción era que el documental sea estrenado en el extranjero, concretamente en España, por este motivo aceptaron ser filmados y dar sus testimonios frente a las cámaras de los periodistas. Su intención era dar a conocer su lucha y los derechos que reivindican con la esperanza de encontrar nuevos aliados internacionales (Ver anexo 10).

2.2.3. Los profesores indígenas bilingües

Dentro de los indígenas de la Amazonía, la élite intelectual esta conformada por los profesores bilingües que han accedido a la educación y que, apropiándose del prestigio que les da el hecho de haberse educado, han volteado hacia sus comunidades y han emprendido sus proyectos de desarrollo, si bien siempre sobre bases étnicas, utilizando las herramientas del conocimiento occidental. En Atahualpa Gúster Bártenes y Clever Bártenes, ambos profesores y nietos de unos de los fundadores de la comunidad encabezan el liderazgo intelectual. Gúster de aproximadamente 36 años es el hermano mayor y ha seguido estudios de posgrado en Educación con mención en la planificación y gestión de la Educación Intercultural Bilingüe, en la Universidad de San Simón, en Cochabamba. Fue educado en el internado de San Lorenzo que dirigen las hermanas misioneras y aunque ahora se encuentra distanciado de la religión católica mantiene excelente relaciones con las misioneras quienes además lo quieren y respetan. Desde su regreso de Bolivia, Gúster ha sido una figura importante en la implementación de la educación bilingüe en las comunidades awajún de la provincia así como en la revaloración de las prácticas culturales de los pueblos indígenas. Gúster ha trabajado como especialista indígena de la UGEL y ha colaborado en el Proyecto Educativo Local

preparado para mejorar la educación en toda la provincia incorporando la riqueza cultural de los pueblos indígenas en la currícula educativa. Actualmente se encuentra trabajando en Atahualpa como profesor de la escuela primaria de modo que participa activamente en los proyectos de desarrollo internos de la comunidad. Sobre su experiencia en Bolivia el profesor señala: *“yo cuando me fui de San Lorenzo a estudiar a Bolivia era un buen estudiante, me portaba bien, rezaba como me enseñaron las hermanas en el internado, pero cuando volví regresé más awajún que cuando me fui”*.

Según manifiesta, la primera educación que recibió en el Perú tenía un enfoque muy religioso y era muy limitada, en cambio estudiar en Bolivia le permitió incorporar el tema de la identidad cultural en su formación profesional. Aprendió a manejar la computadora, el internet y algo de inglés. Estuvo dos años y medio en Bolivia y acerca de los estudios que siguió allá relata que: *“El programa me dio lo que necesitaba, identificarme como awajún y entender que varias culturas dentro de una misma provincia pueden ir articulando puntos de vista y apostar por un mismo proyecto de futuro”*. Como ya dijimos Gúster es reconocido no solo dentro de su comunidad por su trabajo a nivel local, sino también por los habitantes de San Lorenzo. Trabajó mucho para que la educación bilingüe pueda implementarse correctamente y para que los niños indígenas cuenten con profesores que hablen su lengua (Ver Anexo 7). Adicionalmente tiene elaborados varios proyectos de desarrollo intercultural y, con la ayuda de la cooperación extranjera, ha logrado implementar en la ciudad de San Lorenzo un proyecto que busca revalorar la práctica de la toma del Ayahuasca como parte central de la vida indígena.

Por su parte Clever sigue los pasos de su hermano y hasta enero de este año ha sido el director de la escuela secundaria de Atahualpa en donde ha centrado su labor en fortalecer elementos culturales

awajun como la lengua, las costumbres que considera valiosas para la vida de la comunidad, así como de fomentar que las estudiantes mujeres finalicen sus estudios antes de formar una familia. De igual manera que Gúster, Clever ha sido admitido para realizar una maestría en Bolivia y se encuentra buscando los recursos económicos que le permitan permanecer dos años en dicho país. Ambos hermanos tienen mucha influencia con el resto de profesores awajún del Distrito de Manseriche, de igual manera dentro de Atahualpa son escuchados por el Apu y por las personas de la Comunidad debido a que siempre han colaborado con las necesidades de la población, apoyando económicamente en la medida de sus posibilidades principalmente en el traslado y atención de enfermos que es un problema muy común dentro de los pueblos amazónicos. Gúster y Cléver son los miembros de la familia Bártenes con mayor trayectoria profesional, sin embargo sus otros hermanos y hermanas también han podido educarse y la mayoría de ellos también son profesores.

Este tipo de liderazgo ha sido bastante estudiado en la literatura amazónica, los estudios realizados por Shane Greene en las comunidades awajún de Bajo Naranjillo respecto de la figura de los profesores indígenas nos indican que: *“El maestro bilingüe surgió como una nueva clase de figura de la autoridad indígena previamente desconocida y se convirtió en el principal intermediario entre la parentela de él y la sociedad dominante (...) Es pues el defensor de identidades colectivas* (Greene 2009: 168). En general, los profesores de Atahualpa a la vez que realizan sus funciones como educadores, son quienes utilizando el prestigio que les otorga el hecho de ser profesionales así como el contar con un sueldo del Estado, han contribuido a revalorar y redefinir la identidad awajún promoviendo el uso de la lengua dentro de las escuelas e incorporando nuevos conocimientos y valores para sus comunidades.

2.2.4. La influencia de los Achuar

Como ya adelantamos el pueblo achuar ha mantenido una distancia prudencial de la CORPI y AIDSESEP y ha realizado sus proyectos de desarrollo con total independencia de todas las organizaciones políticas nacionales. Las comunidades achuar son las más alejadas de la provincia, se encuentran ubicada en la frontera con el Ecuador, para acceder a ellas es necesario realizar un viaje que dura de cinco a ocho días en peque peque desde San Lorenzo. Los achuar están muy vinculados a miembros de la Iglesia Católica quienes les han servido de contacto con instituciones extranjeras que han apoyado sus iniciativas tecnológicas y económicas.

En la actualidad existe un grupo de sacerdotes trabajando dentro del territorio achuar que conviven con la población, hablan su lengua, protegen sus costumbres ancestrales y defienden el medio ambiente del ingreso de las empresas petroleras. Dentro de estos religiosos el más representativo es el padre Luis Bola de origen italiano conocido entre la población por el nombre achuar de Padre Yankuam´ (La estrella del atardecer o estrella que más brilla). El sacerdote vive de manera permanente en los territorios achuar, tiene alrededor de ochenta años de edad y viene trabajando con este pueblo desde hace aproximadamente cuatro décadas. Muchos de los logros y desarrollo del pueblo son atribuidos a la presencia de Yankuam´ y a su ardua labor en el trabajo de la protección de la cultura achuar. Asimismo, él ha servido de intermediario con algunas organizaciones extranjeras como la ONG salesiana VIS que se encuentra desarrollando proyectos de producción dentro de las comunidades replicando la experiencia con los achuar de la parte ecuatoriana. Según nos cuenta el Padre Nelso que es un sacerdote joven que trabaja con el padre Luis Bola en los territorios achuar: *“los achuar se sienten orgullosos de tener a Yankuam viviendo con ellos, siendo uno de ellos”*.

Las investigaciones antropológicas realizadas en esta región identifican al pueblo achuar de las cuencas del Pastaza y el Huituyacu como un caso emblemático del éxito que el derecho indígena y la preservación de las costumbres ancestrales ha generado en los logros de la población (Chirif 2007:330). Con ayuda de la cooperación de las instituciones extranjeras, las comunidades achuar han logrado mantener sus principales actividades de subsistencia incorporando exitosamente nueva tecnología sin modificar sustancialmente sus formas de vida. Los datos del Censo del INEI demuestran que solo el 10% del total de los achuar depende de otras actividades que no sean la agricultura, la caza, la crianza de animales y la artesanía.

INEI - II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana - 2007.

Datam del Marañón	Agricultura	Pesca	Crianza	Caza	Artesanía	Otros
Achuar	79,3%	48,3%	100%	62,1%	41,4%	10,3%

Según esta misma fuente el 80,7 % de estas comunidades cuenta con bienes comunales de gran importancia como son los generadores eléctricos y paneles solares. En las entrevistas realizadas a dos dirigentes achuar: Ku ancher presidente de la federación ATI que agrupa diez comunidades achuar y Mitiap Kapuchak, Apu de una de dichas comunidades, nos manifestaron que los proyectos de desarrollo dentro de sus territorios están orientados a revalorar la cultura, proteger sus costumbres ancestrales y promover formas de producción que no contaminen el medio ambiente para lo cual utilizan tecnología occidental proveniente de la cooperación de instituciones internacionales. Ellos manifiestan además que no necesitan recursos del Estado porque cuentan con

la ayuda de organizaciones extranjeras y de la iglesia católica de modo que lo quieren es que el gobierno reconozca y respete sus derechos territoriales.

Frente a la pregunta de cuáles serían los siguientes pasos a seguir dentro de su modelo de desarrollo los achuar señalaron que lo que necesitaban era: *“abogados achuar, ingenieros achuar, biólogos achuar, (...), porque solo habían profesores ya que no hay otra alternativa educativa a diferencia de lo que sucede con nuestros hermanos de Ecuador que cuentan con profesionales indígenas de todas las áreas.”* Finalmente los dirigentes señalaron que confiaban que el achuar Mateo Peas gane las elecciones municipales luego de que Emir Masenkai culmine su periodo como alcalde.

En el intento de explorar un poco más las actuales acciones políticas de los awajun de FENARA encontramos que los achuar son reconocidos por los awajún por tener un sistema de justicia eficiente: según indicaron: *ellos tienen su Ley Achuar y la ley de ellos la cumplen todos en territorio achuar, si los achuar han dicho que esta prohibido utilizar barbasco en la pesca porque contamina y ahora ya nadie lo usa*”. Por otro lado, respecto de la presencia de la Iglesia en Atahualpa, los awajun señalan que: *“Alfonso y Rafael (los fundadores de la comunidad) pertenecían a la iglesia católica, primero en Atahualpa ha habido un convento, ha habido iglesia, ha habido internado, el pueblo de Atahualpa seguía desarrollándose. ¿Cuando perdemos desarrollo de Atahualpa? Cuando las organizaciones han creado organización regional como CORPI como AIDSESP. Ellas decían que la iglesia no puede administrar... sino nosotros los pueblos indígenas, porque somos capaces de administrar, de ordenas de educar, entonces que las monjas se retiren eso ha sido en el año 1972... 1975. El internado que esta en San Lorenzo antes estaba en Atahualpa”*.

En su búsqueda por restablecer el contacto con la iglesia católica dentro de sus territorios ellos manifiestan que: *“Ahora nos damos cuenta nosotros como organización FENARA que lo que desarrolló San Lorenzo es el vicariato, las iglesias, ahí llegaron todas las instituciones. Y nosotros que hemos estado con las organizaciones nacionales nos han quitado el contacto, eso nos lastima un poco. Hemos pensado firmar un convenio con las iglesias para que se centralicen acá.”*

Adicionalmente, en sus Asambleas Comunes los awajún mencionan que los hermanos achuar cuentan con el apoyo del Padre Yankuam´ y de la institución Levante en Marcha y por eso han logrado un mayor desarrollo. En una Asamblea extraordinaria realizada en febrero de este año llevada a cabo en Atahualpa, FENARA decidió que apoyarían al candidato achuar Mateo Peas para la Alcaldía. Todos estos elementos dan luces sobre la percepción de los awajún de FENARA de que los achuar han alcanzado un mayor nivel de bienestar y autonomía dentro de los grupos étnicos que habitan la provincia.

3. El Lugar de la Identidad Awajún dentro de Atahualpa

Tanto los actores locales e internacionales involucrados como las experiencias de otros pueblos que ejercen influencia en la dirigencia de FENARA tienen en común la protección de la identidad cultural. Los actores globales representados por la ONG española y los periodistas internacionales, tienen como fin promover la protección de la cultura indígena y el medio ambiente amazónico. En el caso de los actores locales, los profesores indígenas bilingües cumplen la función no solo de educar sino de promover y revalorar la identidad awajún dentro de los propios habitantes de sus comunidades. Por su parte el pueblo achuar constituye un referente importante para la Federación

porque los awajún perciben que ellos han conseguido su bienestar sustentándolo en la defensa de su cultura.

Todos estos elementos contribuyen no solo a que la comunidad aún preserve muchos de sus valores culturales sino además que haya surgido en los dirigentes la conciencia de proteger y rescatar prácticas que están siendo olvidadas por el pueblo. Los dirigentes de Atahualpa frente a la pregunta acerca de qué significa para ellos la identidad awajún inmediatamente se remiten a la lengua, a las costumbres de la comunidad, a la relación con la naturaleza y a la protección del territorio. Sobre esto Rappaport nos dice que: *“In the locality, culture is better understood in terms of concrete forms of material and narrative culture, particularly language, mythology, handicrafts, and the tools of social control embodied in the stocks and in whips. (...) culture must be understood as an eminently modern construct, as a vehicule for intercultural dialogue and planning”* (Gow and Rappaport 2002: 71).²⁹

Siguiendo a los autores, la cultura es en gran medida una construcción moderna que debe ser entendida en función de los intereses y las necesidades de un grupo, por lo tanto y para los efectos de la presente investigación no hemos considerado importante saber desde cuando los awajún empezaron a cambiar, ni cuáles son las costumbres culturales que han desaparecido y las razones de ello, sino desde qué espacios sociales los actores sociales redefinen su cultura actualmente. Es decir creemos que lo importante no es saber cuáles son los valores culturales que permanecen en las

²⁹ *A nivel local, la cultura es mejor entendida en términos de formas concretas, de cultura material y narrativa, es una lengua particular, en una mitología, en el arte y en las herramientas de control social arraigadas en las acciones y en los mecanismos de represión de una sociedad determinada... sin embargo la cultura debe ser entendida como una construcción eminentemente moderna, como un vehículo intercultural de dialogo y planificación.*

comunidades sino las razones por las cuales dichos valores son especialmente protegidos por los indígenas. Esto sin embargo no debe ser entendido en el sentido de que los awajún podrían proyectar exitosamente cualquier discurso sin que este tenga ningún arraigo en la realidad local, la identidad necesita un referente y la identidad étnica necesita un referente cultural.

Ha sido justamente la subsistencia de sus formas ancestrales de relacionarse y reproducirse dentro del territorio amazónico lo que ha despertado la admiración de muchos sectores de la sociedad global representados a través de las instituciones extranjeras; esta situación ha llevado a los awajún de FENARA a ver como viable un desarrollo sustentado en la preservación de su cultura, reforzando y re-creando valores que hagan posible el diálogo intercultural que mencionan Gow y Rappaport, con sistemas sociales, políticos y económicos supralocales. No es extraño que cuando los dirigentes de Atahualpa hablan de su visión del desarrollo del pueblo awajún en general, su concepción de desarrollo se encuentre estrechamente vinculada a su relación ancestral con el territorio y la necesidad de protegerlo: *“Nuestro pueblo ha dominado a la naturaleza, antes eran nómadas pero protegían la naturaleza y hasta ahora nosotros en el sector Apaga defendemos el territorio, el medio ambiente, las plantas, la pesca. No queremos que las empresas o el Estado nos violen nuestra naturaleza. Defendemos la naturaleza porque de ella venimos, nosotros no contamos con economía, tenemos suficiente alimentación sin que nos cueste, nosotros somos más ricos que los ricos con economía, tenemos cantidad de plátanos pero en la ciudad un poquito de plátano cuánto cuesta, eso nos responde la naturaleza. En el bosque existen plantas que nos sirve bastante. Esa es la identidad del pueblo awajún de defender el territorio”*

Los awajún de Atahualpa se autodenominan defensores del medio ambiente amazónico porque perciben que ahora *seguir siendo awajún* les puede permitir encontrar espacios donde materializar sus objetivos colectivos, a través de la ayuda internacional.

4. El Proyecto de Desarrollo de FENARA

Los dirigentes de FENARA y de las comunidades que componen la federación han construido un proyecto de desarrollo integral que involucra obtener la colaboración de agentes internacionales que respalden los derechos culturales y políticos de los pueblos indígenas y colaboren con ellos para mejorar también el sistema educativo, económico, de producción y de salud de sus comunidades. Uno de los puntos centrales de este gran proyecto es el cuidado del medio ambiente y la interculturalidad. Esto quiere decir que los awajún buscan establecer contacto con personas que deseen colaborar con el pueblo respetando las costumbres indígenas y su relación con la naturaleza, porque también consideran que es necesario estar más comunicados, tener un mejor sistema de salud y poder acceder a la educación superior en las universidades y para ello encuentran indispensable la ayuda externa.

El presidente de FENARA Carlos Etsa señala que: *“El gobierno solo ofrece ayuda a cambio de que le entregemos nuestras tierras y dejemos nuestras costumbres, pero hay otras instituciones que ofrecen su ayuda solo para que podamos seguir con nuestra cultura”*(...) *“Nosotros aceptamos que vengan personas de otros lados siempre que sea para aprender ambas partes; nosotros de ellos, y ellos de nosotros, así como usted que nos ayuda en las leyes awajún y nosotros le permitimos que haga su investigación”*.

Los awajún desean que sus hijos puedan educarse en las universidades y adquirir el conocimiento necesario para mejorar la vida del pueblo indígena. La hija mayor del profesor Gúster fue la primera alumna de su escuela y deseaba estudiar antropología en Lima, lamentablemente los recursos de la familia solo alcanzaron para que pueda estudiar Ciencias Agrarias en la Universidad de Yurimaguas. Según lo que ella señala, eligió esta carrera porque considera que puede servir para ayudar al desarrollo de nuevas tecnologías dentro de las comunidades indígenas. Ella es una de las primeras niñas de origen awajún que puede educarse fuera de San Lorenzo y es considerada un ejemplo dentro de Atahualpa para los jóvenes indígenas que gracias al trabajo de los profesores bilingües han sido educados en el contexto de la lucha amazónica, aprendiendo a valorar su identidad étnica.

Sobre el sueño de los dirigentes de Atahualpa Carlos Etsa manifiesta que al dejar el cargo de Presidente espera poder dejar sentadas las bases de los proyectos de justicia y salud en las comunidades: *“estableciendo relaciones de cooperación con las instituciones extranjeras y revalorando la identidad del pueblo awajún para que las nuevas generaciones continúen los pasos y puedan traer el desarrollo para sus comunidades”*.

Por su parte el profesor Gúster Bártenes, a quien hemos identificado como dirigente intelectual, manifiesta que: *“Atahualpa debe convertirse en una comunidad modelo con recursos humanos y naturales se podría hacer un pueblo exitoso”*. Para ello Gúster ha identificado cuatro ejes sobre los cuales se debe trabajar: *“En primer lugar el proyecto educativo, se debe hacer una escuela integral con una currícula pertinente a la zona, la escuela tiene que entrar en la comunidad no la comunidad en la escuela, las escuelas deben ser entidades que tienen que ayudar a la cultura no hacerla perder, en cambio la escuela en vez de ayudar a los pueblos indígenas, ha traído muchas debilidades como la pérdida de identidad cultural, religión, costumbres. Al principio nos vimos*

obligados a disfrazarnos y negar a nuestros padres para ser reconocidos, la educación debe ser un medio que inspire respeto entre los pueblos. Ahora los indígenas son autoridades no solo en la alcaldía sino en la UGEL, técnicos sanitarios, gracias a eso la discriminación ha disminuido. Pero aún falta mucho, los conocimientos del pueblo awajún deben ser socializados para que se transmitan, cuando los conocimientos se escriben, quedan plasmados. Hay que construir una casa adecuada del pueblo awajún para que las niñas hagan cerámica. La escuela ha desterrado los valores del pueblo awajún, la justicia comunitaria, la forma de educar a los niños. No rechazamos al cien por ciento la educación occidental, tiene que haber un espacio de comunicación, las culturas no son estáticas, pero hay que elegir de manera selectiva. Eso sería en la parte de la educación, como actores principales tendremos a los sabios, los que tienen visión, los waimaku, también las madres, los docentes. La socialización de los conocimientos no lo hace cualquier persona, tiene que ser alguien reconocido respetado, que tenga liderazgo. Además hay que dar mayor impulso a las mujeres, porque en otras sociedades las mujeres han sido reconocidas han sido valoradas, en nuestra cultura también, en las guerras las mujeres eran las mensajeras, la mujer era intocable, era signo de diálogo, era pacificadora, buscaba el alimento. Ese rol cuando se cambia por la educación se desecha ese rol, entonces por la educación occidental son los varones los que pueden acceder a la educación, que son los mismos hijos de los profesores. Tenemos que crear un espacio que sirva para fortalecer a las mujeres. Las mujeres tendrían un oficio con la cerámica y la artesanía y recuperar el conocimiento de las funciones de las plantas medicinales para que puedan tener un ingreso. En cuanto a la Salud ahora se está implementando el proyecto de salud del pueblo awajún con la ayuda de Levante en Marcha. A partir de noviembre de este año se iniciará la construcción de un Centro de salud en Atahualpa. Hay muchas enfermedades, mucha muerte, neumonía. Entonces se va a hacer la capacitación de promotores en los anexos que serán elegidos por las mismas comunidades. Se va a capacitar en primeros auxilios y desde las comunidades se va a fomentar el manejo de las plantas medicinales, del conocimiento de las

parteras, de los muntas que preparan la medicina (...) Un tercer eje es la nutrición, la producción se entendía como producción, comercialización, no queremos eso sino a través de proyectos comunales fortaleces la alimentación de los niños, a través de las picigranjas y la crianza de peces en cochas. Buscamos tener contacto con ONG's que apoyen en la crianza de animales silvestres y la crianza de abejas, aves de corral, con esa idea se sacó el proyecto de molino para pilar arroz para alimentar aves. Este proyecto se hizo con Levante en marcha en el 2003, ellos nos dieron el dinero para comprar el molino y ahora hay un miembro de la comunidad que se esta capacitando en Chiclayo, Eodes, en todo lo relacionado al funcionamiento del molino. Finalmente tenemos la Ley indígena Awajún que deberá regular todo el sistema de vida del pueblo y que deberá ser conocido por cualquiera que quiera entrar a nuestros territorios”.

Para los dirigentes de Atahualpa, la comunidad debe convertirse en un centro piloto que integre el cuidado del ecosistema y la protección de la identidad cultural de los pueblos indígenas. Al respecto Gúster señala que: *“Es un modelo de vida se tiene que dar a conocer a otros lugares no para que los copien sino para hacer ver que es posible construir nosotros mismos y seguir avanzando, cuidando el ecosistema, la cultura. El agua, la tierra y el cielo, tres dimensiones fundamentales para poder vivir en armonía.”*

5. El rol cumplido por CORPI

La CORPI ha cumplido la importantísima función de difundir las diferentes clases de conocimiento a las que ella misma ha podido acceder como representante de los pueblos indígenas de la región. Esto ha hecho posible que las comunidades consigan la experiencia suficiente para iniciar localmente sus propios proyectos de desarrollo utilizando las herramientas de poder otorgadas por dicha Coordinadora.

Así, en Atahualpa, consideramos que el modelo de desarrollo que utilizan los dirigentes tanto políticos como intelectuales de la comunidad es una réplica, aunque contestada como veremos en el siguiente capítulo, de los lineamientos generales establecidos por AIDSESEP y CORPI de lo que debe ser el desarrollo de los pueblos indígenas. El Convenio 169 que los awajún manejan bien en Atahualpa y en el cual sustentan sus pretensiones de autonomía territorial no solo fue entregado sino que además fue explicado en los talleres que se realizan desde siempre en el local de la CORPI. Asimismo, la forma en que se relacionan los awajún de FENARA con las instituciones extranjeras, es decir, el lenguaje que utilizan y la imagen que buscan proyectar ha sido aprendida de la CORPI, por lo que la estructura mediante la cual plantean sus proyectos de desarrollo es una copia de los modelos utilizados por CORPI y AIDSESEP. Por eso, a pesar de no estar afiliados a CORPI los dirigentes de FENARA acuden frecuentemente a sus oficinas a pedir orientación o apoyo y mantienen relaciones amigables con los miembros de la organización.

Ahora, si bien gracias a la circulación de la información facilitada por CORPI, los awajún han aprendido a actuar dentro de esferas globales y son capaces de aprovechar otras experiencias locales y los recursos simbólicos como la educación y las leyes internacionales para perseguir sus objetivos, también es cierto que la realidad concreta de sus territorios determina que la forma de alcanzar dichos objetivos adquiera características particulares muy interesantes. En el siguiente capítulo abordaremos el caso del sistema de justicia en Atahualpa con la finalidad de identificar las principales características de los procesos políticos que actualmente viven algunas comunidades indígenas importantes de Datem del Marañón y sus relaciones con la organización regional.

En este segundo capítulo hemos presentado los diferentes actores sociales que tienen una presencia importante en el territorio comunal según la percepción de los habitantes de Atahualpa, con el fin de identificar los espacios sociales de los que provienen y la forma en que interactúan con los ideales

políticos de los indígenas awajún de este sector de la provincia. Debido a la polifonía presente en Atahualpa, en el siguiente capítulo planteamos el análisis del sistema de justicia de la comunidad con el objetivo de poner en evidencia las características específicas que va adquiriendo la práctica política local a raíz del contacto intencionado o por lo menos deseado de los awajún con actores locales importantes pero sobre todo con agentes internacionales provenientes de sistemas políticos, económicos y jurídicos más grandes.



CAPITULO 3

1. El Sistema de Justicia de Atahualpa

En el presente capítulo analizaremos el proceso de cambios que actualmente atraviesa el sistema de justicia dentro de la Comunidad de Atahualpa iniciado en el mes de agosto del año 2009 con el nombramiento de un Juez de Paz. A través del análisis de este caso exploraremos las principales características de la política local de algunas comunidades indígenas importantes en Datem del Marañón; y su relación con la autoridad estatal, los actores internacionales y la organización indígena regional representada por CORPI.

1.1. El nombramiento de un Juez de Paz

Dentro del contexto de la lucha amazónica que finalmente desembocó en los sucesos de violencia de la ciudad de Bagua, en el mes de mayo del año pasado indígenas awajún de Datem del Marañón tomaron la Estación 5 de Petroperú con la finalidad de que el gobierno derogue el paquete de decretos legislativos promulgados por el Poder Ejecutivo. Considerando que el Distrito de Manseriche alberga la gran mayoría del pueblo awajún de la provincia; el gobierno regional de Loreto en el mes de julio del año pasado estableció la posibilidad de que se instituya un Juzgado de Paz en la Comunidad de Atahualpa para con ello obtener una mayor presencia estatal en la zona y mejorar el sistema de resolución de conflictos en todo el Distrito.

Tanto AIDSESEP como CORPI se opusieron a este nombramiento argumentando que no debería existir ningún tipo de autoridad de origen occidental en una comunidad indígena y que por el contrario se debería mantener el sistema de justicia consuetudinaria mediante la cual los líderes

comunales como el Apu y el Teniente gobernador resolvían los conflictos de acuerdo a los usos y costumbres de los pueblos indígenas.

En una entrevista realizada a uno de los asesores no indígenas de AIDSESEP en Lima respecto del caso concreto de la aceptación del Juez de Paz por parte de los awajún de FENARA, este señalaba que resultaba contraproducente para las comunidades implantar figuras occidentales ajenas a la tradición cultural indígena en sus territorios en la medida en que esto debilitaba la posición del movimiento frente al Estado. Por el contrario nos señaló que las comunidades deberían mantener su sistema de justicia comunal y demostrarle al mundo que mantienen sus costumbres ancestrales.

Retomando lo señalado en el primer capítulo acerca de la necesidad política de invisibilizar ciertas dinámicas locales, consideramos que el motivo de desacuerdo de AIDSESEP y CORPI con la aceptación de un Juez de Paz dentro de los territorios indígenas puede resumirse en que esto implica un diálogo directo de comunidades nativas con valores occidentales que a la larga podrían hacer ver “menos indígenas a los indígenas. A pesar de ello, la dirigencia de FENARA junto con los profesores más influyentes de la comunidad decidió no hacer caso a AIDSESEP y aceptar que en Atahualpa se nombrara un Juez de Paz. Giner Huazanga Bitop de 30 años de edad, profesor bilingüe de la comunidad fue elegido en una Asamblea Comunal organizada por el Apu, para que ocupara el cargo de Juez que fue asumido en agosto del año 2009. A raíz de ello se originaron una serie de cambios dentro del sistema de administración de justicia de Atahualpa con miras a expandirse a todas las demás comunidades que integran la Federación FENARA.

Esta situación representa una diferencia importante entre las estrategias de las organizaciones políticas nacionales y las acciones colectivas de las bases como sucede con CORPI y Atahualpa, mientras por un lado las dirigencias nacionales buscan mantener intactos ciertos espacios sociales

como la justicia comunal y el derecho consuetudinario con la finalidad de no debilitar la imagen de lo indígena, por otro FENARA en Atahualpa no teme aceptar abiertamente elementos jurídicos externos y entrar en contacto con modelos normativos occidentales desatendiendo las sugerencias de la CORPI.

1.2. Los motivos de Atahualpa

Los awajún están convencidos de que las razones por las cuales el gobierno decidió establecer una especie de autoridad del Estado en su comunidad responden a su interés de que se apliquen las normas estatales en el territorio awajún. Ellos consideran que el gobierno asume que el Juez de Paz al haber sido nombrado de acuerdo a las leyes nacionales, se verá obligado a aplicar “las leyes mestizas”. Con ello los awajún creen que se pretende legitimar la normativa estatal frente a la población y a su vez imponer su política sobre la concesión de lotes en esa zona considerando que la Comunidad de Atahualpa se encuentra ubicada dentro del Lote petrolero 109, concesionado a la empresa española REPSOL.

A pesar de esto, los dirigentes creen que pueden aprovechar esta oportunidad para mejorar su sistema de administración de justicia y fortalecerse como pueblo indígena ya que según manifestaron su intención es *apropiarse de una figura del Estado* en la medida en que consideran que al aceptar el nombramiento del Juez pueden aprovechar la autoridad estatal aparejada a él y utilizarla en beneficio de la comunidad. Los dirigentes consideraron importante introducir cambios en la manera en que se ha venido aplicando la justicia dentro de las comunidades porque percibían que el sistema de justicia tradicional necesitaba ser renovado. Las demás comunidades que integran FENARA estuvieron de acuerdo con la decisión y apoyaron la misma.

Tomada la decisión se llevó a cabo la capacitación de Giner en la sede del Poder Judicial de la ciudad de Iquitos en donde se le entregaron una serie de documentos en los cuales el Juez debería registrar los casos que resuelva así como la fundamentación de sus decisiones. Se le brindó una capacitación de cinco días acerca de los principales cuerpos normativos nacionales que debería tener en cuenta al momento de decidir la solución de un conflicto como son el Código Civil, el Código Penal, entre otros. Finalmente en el mes de agosto del año 2009 Giner fue nombrado y juramentado en el Juzgado Mixto de San Lorenzo.

Sin embargo, esta situación a pesar de haber sido aceptada por los awajún no estaba exenta de confusiones y ambigüedades dentro de las mismas dirigencias comunales. La figura del Juez de Paz se superponía a la del Apu y el Teniente Gobernador quienes venían cumpliendo la función de resolver los conflictos internos dentro de la comunidad. Por tal motivo al enterarse de mi presencia en la capital, de mi condición de abogada, y de mi vínculo con las hermanas misioneras del Sagrado Corazón, el profesor Gúster, me contactó y me ofreció la posibilidad de visitar Atahualpa a cambio que los asesore en “*algunos temas legales de la justicia awajún*”. Ya en la Comunidad me presentó con el Apu quien luego de largas explicaciones en lengua awajún que Guster hizo de mi presencia en la comunidad, permitió mi ingreso y la realización de la presente investigación. En Atahualpa asistí a varias reuniones tanto privadas como abiertas a todos los habitantes de las comunidades pertenecientes a FENARA, con la finalidad de ayudar a establecer cuáles deberían ser las funciones del Juez y como se deberían compatibilizar las leyes estatales con las leyes indígenas.

Las dudas generadas alrededor de este tema estaban orientadas a determinar no solo cuales deberían ser las funciones del Juez de Paz sino además cómo éste podría evitar aplicar la “ley mestiza” y en vez de ello aplicar la ley awajún y el Convenio 169 de la OIT que los líderes awajún de FENARA también consideran ley indígena y conocen bastante bien. El problema era que ellos

no tenían claro cómo podrían mantener el cargo del Juez de Paz y a la vez aplicar las leyes indígenas dentro del territorio.

Con relación a las dudas planteadas, respondí que tal como señalaba AIDSESEP, efectivamente las comunidades no necesitaban contar con una figura estatal para resolver conflictos debido a que están facultadas para hacerlo a través de la justicia comunal y el derecho consuetudinario. No obstante, les manifesté también que aquello no impedía que pudieran tener un Juez de Paz ya que este no necesita ser abogado y por lo tanto su labor consiste precisamente en utilizar criterios de equidad y justicia para resolver conflictos de acuerdo a su entendimiento y conocimiento de los problemas locales y sobre la base de la confianza que en él tienen los miembros de la comunidad, pero respetando los límites que las leyes y la Constitución establecen. A pesar de ello, los dirigentes no estaban muy convencidos de poder hacer valer sus leyes en vez de las leyes estatales y consideraban que para que el Juez pudiera aplicar las leyes awajún en lugar de las normas contenidas en los códigos legales del sistema jurídico estatal, sus normas tendrían que tener la misma forma que dichos códigos, tal como sucede con el Convenio 169 de la OIT que es un texto escrito.

El Teniente Gobernador nos manifestaba que tanto los empleados de las empresas petroleras y del Estado cuando han visitado la zona han traído consigo una serie de documentos legales emitidos por distintas entidades estatales que los autorizaban a ingresar al territorio para hacer estudios geológicos dentro de la zona. Frente a estas situaciones los awajún han respondido con violencia, impidiendo la entrada de estas personas, requisando sus embarcaciones y expulsándolos de la Comunidad como sucedió en el año 2008 con los empleados de REPSOL que ingresaron al territorio de Atahualpa sin autorización del pueblo. Ahora son conscientes de la subordinación de la oralidad frente a la escritura y perciben cierta debilidad de sus leyes ancestrales para defender su

territorio. Este nivel de conciencia alcanzado es sin duda producto no solo del enfrentamiento con la legalidad positiva occidental, sino también de la educación y de las constantes capacitaciones y talleres promovidos por CORPI que han facilitado el acceso a herramientas jurídicas occidentales de protección de derechos indígenas a todas las comunidades de la zona. En esta línea, podemos enmarcar este fenómeno dentro de lo que señala Shane Greene como del *“Descubrimiento colectivo del poder mayúsculo oculto en la palabra escrita, a la que ahora se refieren como la habilidad de hablar al papel.”*(Greene 2009: 167).

Por este motivo las autoridades decidieron que era necesario escribir sus leyes y tener textos y libros que contengan las normas indígenas. El profesor Gúster en una reunión con varios profesores awajún, me indicó que esta iniciativa no debería confundirse con un reglamento interno sobre la forma de organizarse y resolver conflictos que tienen las comunidades porque eso implicaría una subordinación de su ley a las normas estatales, como ya había sucedido en casos anteriores. Por el contrario la idea era que la Ley Awajún se aplique exclusivamente dentro de su territorio y que su validez no esté condicionada a las leyes estatales.

Al respecto les señalé que estas leyes awajún escritas producidas en la comunidad no tendrían valor dentro del sistema normativo oficial, menos aun si cuestionaban la soberanía estatal dentro de asuntos referentes a recursos naturales. Los awajún respondieron que ellos eran conscientes de esta situación pero consideraban que la efectiva aplicación de estas normas en el espacio de las comunidades awajún con el tiempo haría que se logre su reconocimiento por parte del Estado, a decir de ellos: *“así como sucedió con el Convenio 169 de la OIT”*. De igual manera al finalizar la codificación de normas, pretenden entregar una copia a todas las instituciones aliadas de la provincia encabezadas por la Alcaldía, con el fin de difundir su sistema de justicia y obtener algún tipo de validación de la autoridad estatal. Ellos consideran que esto sería posible porque en las

ocasiones que han acudido al Poder Judicial de San Lorenzo por ejemplo, para plantear algún conflicto ocurrido dentro de sus comunidades, los propios jueces les dicen que ellos mismos lo resuelvan dentro de su territorio de acuerdo a sus leyes ancestrales.

Estas respuestas por parte de la autoridad judicial son fáciles de comprender considerando que si bien la presencia del Estado es débil o ineficiente en todos los ámbitos de la vida de la provincia como la Salud y la Educación, en el caso del Sistema de Justicia es mucho más débil aun ya que en ninguna comunidad indígena existen jueces especializados, abogados, ni policías, ni ninguna autoridad de justicia estatal. Para poder denunciar algún delito los indígenas deben trasladarse hasta la capital lo cual para muchos resulta casi imposible debido a las distancias y al dinero que se requiere para ello.

Además, este desinterés de las autoridades de justicia se corresponde con la autonomía que el Estado reconoce a las comunidades indígenas con relación a la aplicación de la justicia comunal que no es otra cosa que una forma de disimular su incapacidad de garantizar que todos los habitantes del país puedan acceder a la justicia estatal. Como bien ha señalado Chirif: *“A pesar de su carácter limitado, la Constitución del Perú reconoce la autonomía organizativa de las comunidades indígenas y las faculta a resolver y sancionar, de manera definitiva, los conflictos y controversias que se originan entre sus miembros. En la misma dirección se encuentra una disposición contenida en el Convenio 169. Es decir la base legal, aunque general, está y solo depende de los indígenas ejercer tanto la autonomía como la administración de justicia. El tema no es ahora reclamar nuevas leyes, sino explicar a sus bases que esas posibilidades existen, y que para ponerlas en marcha tienen que confiar en sus autoridades y dejar de acudir a la policía y a los juzgados cuando se presenten problemas internos. Pero para eso hay que afrontar el reto, la autonomía pasa por la*

decisión que tome la gente respecto a ejercerla y no por la necesidad de nuevas iniciativas legales”

(Chirif 2007:312).

Mientras que el Gobierno Central busca imponer su poder normativo aplicando sus decretos legislativos dentro del territorio indígena, referidos a la explotación de recursos naturales; por otra parte los empleados del Poder Judicial en San Lorenzo les dicen a los indígenas que ellos tienen la autonomía para aplicar sus normas (y en la práctica no les interesa si estas normas respetan o no los derechos fundamentales reconocidos en la Constitución). A pesar de esta contradicción, inherente al sistema normativo nacional, pareciera ser que los awajún de FENARA han decidido afrontar el reto al que se refiere Alberto Chirif y aprovechando la autonomía real que tienen dentro de sus territorios han decidido ejercerla.

El proceso de codificación de sus normas obedece a la intención de los awajún de fortalecerse sobre su territorio y afirmar su poder normativo sobre el mismo, este proceso es indudablemente una estrategia de defensa territorial en la cual lo que subyace es una disputa por el poder de decidir sobre un espacio geográficos determinado. En él se superpone la soberanía del Estado por una parte y los derechos ancestrales de los pueblos que lo ocupan por otra. En este caso, el poder de crear derecho, es decir de hacer leyes viene siendo utilizado como una herramienta dentro de esa batalla. Finalmente, *un pueblo indígena tiene una disputa con el Estado y lo confrontan como... “detentador del monopolio de la nominación oficial, de la clasificación correcta del buen orden”* (Bourdieu 1990: 298). Mediante este proceso los awajún de Atahualpa quieren obtener para sí el efecto creador del derecho al que se refiere Bourdieu y acceder al poder simbólico que lo jurídico entraña: *“Lo que está en juego en las batallas simbólicas es la imposición de la visión legítima del mundo social y de sus divisiones, esto es, el poder simbólico como poder constructor del mundo”* (Bourdieu 2000: 124). Dentro de esta pugna, el derecho consuetudinario viene siendo percibido por

los actores sociales como insuficiente para garantizar sus derechos territoriales; ello ha desencadenado cambios importantes en las costumbres de los awajún como la oralidad de sus leyes que a su vez ha conllevado otra serie de cambios en el sistema de resolución de conflictos dentro de la comunidad que analizaremos más adelante.

Esta situación es producto de la confrontación con el Estado pero además de la circulación de la normativa internacional de protección de los pueblos indígenas encabezada por el texto del Convenio 169, que ha sido posibilitada por las fuerzas globalizadoras. La codificación de normas es un fenómeno que viene tomando fuerza entre los pueblos indígenas de otras partes del mundo. Al respecto, André Hoekema señala que frente al reconocimiento legal formal de derechos indígenas comunitarios sobre algunos recursos naturales en algunas partes del mundo, el liderazgo indígena se verá presionado a demostrar ante los funcionarios oficiales la manera en que estas comunidades regulan el uso y manejo de dichos recursos (Hoekema 2006: 190).

Si bien en el caso de estudio la iniciativa de codificación de los sujetos se realiza como una respuesta frente a la ausencia o insuficiencia de reconocimiento de derechos comunitarios, la reflexión del autor por una parte nos ayuda a entender que los grupos indígenas perciben que a través de la codificación local de sus normas están resguardando mejor sus derechos sobre sus recursos; es decir existe toda una conciencia que le otorga mayor valor a la escritura sobre la oralidad.

1.3. El proceso de codificación de normas indígenas

Cuando los awajún decidieron codificar sus leyes, eran consientes desde el principio de que este proceso sería largo y trabajoso, pero desde octubre del 2009 ya se han elegido a las personas encargadas de analizar los temas que serán plasmados en los libros dando inicio oficial al proceso de codificación. Para ello, se han distribuido las materias que deberán ser recogidas en textos escritos; entre los principales asuntos que les interesan están la vida familiar, la asignación de recursos naturales, la educación, la salud, la economía y la ecología. Pero además, frente a la decisión de plasmar sus normas en códigos y la necesidad de cambios y mejoras en el sistema de justicia reclamados por los habitantes, las autoridades comunales han encontrado la oportunidad para replantearse algunas de estas normas y re-examinar los principales conflictos que surgen dentro de la vida comunal así como las maneras en que generalmente son solucionados.

Sobre la decisión de codificar, Hoekema señala la necesidad que ha representado para los líderes indígenas iniciar un diálogo extenso y una introspección que tenga como objetivo recoger y de ser el caso, reinventar lo que ellos consideran “*nuestras leyes fundamentales y la manera como somos*” (Hoekema 2006: 190). Tal como lo ha puesto en evidencia el citado autor, si bien el hecho de apropiarse de los valores jurídicos occidentales forma parte de un conjunto de acciones colectivas destinadas a mantener el control de sus recursos, a su vez ha dado inicio a un proceso de revisión de sus propias prácticas culturales así como de su validez, permanencia, modificación o supresión dentro de sus territorios.

Esto lo podemos apreciar claramente en el caso de los awajún y en su proceso de evaluación y renovación de su propio sistema de resolución de conflictos ya que si bien su objetivo ha sido plasmar sus normas ancestrales en textos escritos también tienen la necesidad de cambiar ciertas

costumbres sin que ello signifique desindigenizar su sistema de justicia. Así, *“la resistencia no se manifiesta en una retirada o atrincheramiento en una especie ilusoria de aislamiento y pureza, sino que se desarrolla activamente en formas institucionales híbridas, en las cuales elementos de derecho y la política dominante (sobre todo occidental) son tomados y reconstruidos dentro de lo que se considera la forma de vida tradicional”* (Hoekema 2006: 201).

Es natural que estos cambios originen un poco de temor en las dirigencias de CORPI y AIDSESP pero también abre la posibilidad de reflexionar acerca del miedo que para la propia antropología jurídica supone el tema de crear leyes indígenas positivas. Evidentemente, si consideramos que estas acciones representan el fin del derecho consuetudinario o la desaparición de costumbres ancestrales haciendo una analogía con las imposiciones culturales que han caracterizado el contacto de occidente con los pueblos indígenas podríamos perder de vista la riqueza del caso: *“la codificación (...) surge como iniciativa del liderazgo local, no para encapsular el derecho local en el orden occidental, sino, en muchos casos, para liberarlo de esa dominación y ganar espacio para una posición autónoma y un desarrollo controlado localmente”*(Hoekema 2006: 208). Consideramos pues que las respuestas indígenas, cualquiera que sea la forma que adopten no deben ser entendidas como una pérdida de la identidad cultural sino que, por el contrario, deberán ser analizadas en función a los objetivos colectivos de los pueblos. En la comunidad de Atahualpa, resulta evidente que la intención de los awajún es ejercer de facto la autonomía normativa por la que han venido luchando desde hace décadas.

1.4. Percepciones locales sobre el Juez de Paz y el cambio en el Sistema de Justicia Comunal

Según lo que nos relata el Juez de Paz, las suspicacias acerca de su nombramiento no surgieron solo en CORPI y AIDSESEP sino también dentro de los propios habitantes de la comunidad. Muchas personas manifestaron el temor de que con el Juzgado de Paz era muy probable que se parcelen las tierras debido a que el Estado buscaba dividir el territorio comunal. Asimismo, las personas manifestaban mucho miedo de que frente a la presencia de las empresas extractivas y un posible conflicto entra la comunidad y los empleados de las petroleras el Juez, a pesar de ser un indígena awajún, se vea obligado a aplicar las leyes del Estado.

Por ello fue necesario que los dirigentes realicen varias asambleas en las cuales se fueron explicando las ventajas que tendría la existencia del Juzgado de Paz para la aplicación de justicia en la comunidad y la seguridad que traería la codificación de las normas indígenas para el territorio y la cultura awajún. Los dirigentes establecieron que las leyes de la comunidad se aplicarían prioritariamente sobre las leyes del gobierno de acuerdo a la política indígena. En cada asamblea las personas escucharon a las autoridades y participaron expresando sus dudas al respecto. También existían muchas quejas respecto del sistema de justicia tradicional y se percibía una fuerte necesidad de mejorarlo por lo que finalmente los miembros de la comunidad aceptaron el nombramiento del Juez con el fin de mejorar la justicia en Atahualpa. Otro acontecimiento relacionado estrechamente con este proceso fue mi nombramiento oficial como abogada de FENARA y como asesora en todo el proceso de mejorar el sistema de justicia comunitaria, esta decisión fue realizada en la asamblea comunal del mes de octubre de 2009 (Ver Anexo 8).

Luego de un año de instalado el Juzgado de Paz han existido muchas reclamos de la población respecto a la persona del Juez quien a pesar de ser una nueva autoridad dentro de Atahualpa, legítimamente elegida por la comunidad, aun no ha sido capaz de lograr una eficiente aplicación de justicia y de mantener contenta a la población. Esto ha originado que las autoridades estén en permanente trabajo introduciendo cambios y mejoras, acomodando y reacomodando este nuevo sistema con la finalidad de satisfacer las demandas de las comunidades. Para esto se han valido de mi condición de abogada y han solicitado mi ayuda en muchas oportunidades tanto durante mis visitas a Atahualpa como vía telefónica o correo electrónico, consultándome acerca de las maneras en que se solucionan los problemas en otras partes del mundo, eligiendo las soluciones que vayan más de acuerdo con la vida de los awajún del sector Apaga. Durante mi última visita a la Comunidad en el mes de setiembre de este año fue necesario que las autoridades de FENARA y yo nos traslademos a varias comunidades conexas para explicar algunos cambios y establecer nuevos criterios que el Juez deberá seguir en el cumplimiento de sus funciones dejando a la población más conforme, sin embargo aun resta saber cómo marchará este nuevo sistema de justicia en el futuro. Además, en la última asamblea extraordinaria realizada el 26 de setiembre de 2010, se ha determinado la urgencia de contar lo antes posible con los códigos legales que deberán guiar la actividad del Juez.

1.5. Cambios en el Sistema de Justicia Tradicional

Como abogada de FENARA tuve la oportunidad de asistir a varias de las reuniones previas con la finalidad de atender a las dudas de los dirigentes respecto a valores jurídicos occidentales. Según lo que me manifestaron los propios awajún existen muchas prácticas que ellos consideran que deberían ir cambiando y que han sido objeto de muchas críticas no solo por parte de la Iglesia y de las instituciones de Derechos Humanos sino también dentro de los propios miembros de Atahualpa.

Con relación a esto, el profesor Clever Bártenes nos manifestaba que: *la cultura awajún no es estática sino que puede cambiar para hacerse más fuerte, hay valores occidentales que son buenos y que pueden servir al pueblo awajún así como hay costumbres awajún que también son buenas y deben seguir.* Además, los dirigentes están convencidos de que el gobierno justifica su intervención en la Amazonía en muchas de las prácticas culturales de los pueblos indígenas calificándolas de salvajes e inhumanas, para con ello deslegitimar indirectamente sus derechos ancestrales sobre su territorio y sus recursos naturales.

No debemos olvidar que dentro del discurso amazónico el territorio representa para los pueblos indígenas el único medio capaz de garantizar la continuidad de los grupos étnicos y por este motivo es vital para ellos mantener el control dentro de sus tierras. Atendiendo a esta finalidad los awajún perciben que es necesario demostrar que no son primitivos, salvajes o violadores de derechos humanos, y para ello buscan mejorar las maneras de administrar justicia y adecuar sus prácticas a valores capaces de mejorar la vida comunal pero también que puedan ser más fácilmente respaldados por organizaciones de la cooperación extranjeras, en este sentido, los awajún no solo se disputan con el Estado el derecho de gobernar el territorio indígena sino que además perciben que deben demostrar que pueden gobernarlo mejor.

En las reuniones sostenidas con el Apu y el Teniente Gobernador, a pesar de que ellos constituyen la dirigencia tradicional de la comunidad y que por tanto podría pensarse que estarían menos dispuestos a cambiar las formas en que han venido resolviendo sus problemas a lo largo de la existencia de Atahualpa, pudimos constatar que existe una muy buena disposición por su parte a buscar mejores soluciones para sus problemas cotidianos y que en general existe una gran apertura a la influencia de valores jurídicos occidentales, con la finalidad de que posibiliten cambios y

“mejoras” en su sistema de normas para procurar una convivencia más armoniosa como grupo social.

Aparte del evidente cambio entre oralidad y escritura de las normas awajún así como la novedosa existencia de un Juez de Paz, durante mis primeras visitas a la comunidad se examinaron una serie de asuntos que vienen afectando negativamente la vida de los miembros de Atahualpa. Con ocasión de la codificación de sus normas, las autoridades han buscado nuevas formas de resolver estos conflictos indagando en otros sistemas jurídicos lo que ellos consideran que serían mejores maneras de abordar ciertos problemas. De este modo han buscado en los códigos legales entregados al Juez en la capacitación, así como a través de las reuniones conmigo, maneras en que las leyes de fuera dan solución o establecen sanciones a problemas similares a los que ellos se enfrentan. A continuación nos referiremos a cuatro casos en los cuales se han podido apreciar cambios a partir de las nuevas formas de enfrentar estos conflictos y que han emergido a raíz de las leyes escritas.

- **El Suicidio Femenino**

En primer lugar tenemos el suicidio femenino que actualmente representa un problema frecuente entre las mujeres awajún desde que ingresan al periodo de adolescencia. Lamentablemente, es muy común que las muchachas atenten contra su vida cuando tienen problemas con algún hombre, que puede ser su esposo o alguien con quien están relacionadas sentimentalmente o con quien les gustaría reunirse para formar una familia. El suicidio tiene lugar por lo general cuando un joven no quiere tomar a una mujer como compañera o cuando las mujeres se sienten desatendidas u ofendidas por el marido. Cuando esto sucede, las mujeres ingieren todo tipo de tóxicos ya sea detergentes, champú, lejía o plantas venenosas, que muchas veces les causan la muerte. Frente a

estos casos las autoridades obligan al “culpable” a pagar una multa cuyo monto varía entre mil y cinco mil soles a la familia de la víctima.

Esta situación ha sido discutida conmigo con el objetivo de alcanzar una mejor forma de afrontar los suicidios. El Teniente Gobernador me manifestaba que la gravedad del problema es tal que él ha perdido cinco hijas a causa de ello pero que él nunca ha cobrado multas por esta pérdida porque considera que no es lo más justo. Las autoridades han llegado a la conclusión de que las multas no han logrado resolver el problema del suicidio porque este es consecuencia de las acciones de las mujeres y no de los supuestos hombres culpables quienes muchas veces ni se enteran de que una mujer sufre por su causa.

En vista de ello ha existido todo un replanteamiento del problema cuya solución ha sido enfocada ya no desde las sanciones a los hombres sino a través de mecanismos de solución como talleres o cursos dirigidos a las propias mujeres awajún ya sea desde las escuelas o desde la iglesia con la finalidad de otorgarles alternativas de solución distintas. Con ello se busca ir descartando la multa por suicidio como una medida normativa adecuada dentro de la Comunidad aunque aun se viene discutiendo el tema.

- **El asesinato del Brujo**

Otro caso habitual que se da en Atahualpa y en general entre las comunidades indígenas de la región, es el asesinato del brujo. Existen situaciones en las que algunos factores confluyen para que la muerte o el daño hacia un miembro de la comunidad le sean imputados a otra persona por su condición de Brujo. Estos casos por lo general terminan en el asesinato del brujo por parte de los familiares de la víctima, sin embargo la actitud que las autoridades han mantenido frente a esto ha

sido la de permanecer al margen y no intervenir en el asunto. De este modo, según lo que relatan los dirigentes de Atahualpa, cuando existe un crimen de esta naturaleza no se sanciona al asesino aunque todos sepan quien fue.

Estos casos son muy dolorosos para las familias involucradas y ha llevado a los dirigentes a la necesidad de intervenir y darle alguna solución. Esta situación también ha sido sometida a discusión durante mi estadía en la comunidad y las soluciones se están orientando a exiliar a los supuestos brujos y de poner a disposición de la justicia estatal a los posibles asesinos aunque este problema aun se viene discutiendo en aras de resolver mejor estos casos cuando se presenten.

- **La edad para casarse**

A raíz de la influencia de la educación y de la Iglesia, hubo muchos cambios en las prácticas culturales de la comunidad entre los cuales estuvo que las autoridades decidieran desde hace ya varias décadas que la edad para reunirse debería ser a partir de los 16 años para las mujeres y 18 años para los hombres. Esto con la finalidad de que los jóvenes puedan estudiar en las escuelas y lograr “salir adelante”. La nueva ley nunca fue bien recibida entre los jóvenes awajún que en la mayoría de casos no quieren esperar tanto tiempo para formar un hogar por lo que la aplicación de esta norma ha sido hasta ahora muy difícil.

En este punto podemos apreciar que a diferencia de los casos anteriores los awajún han decidido retomar los criterios ancestrales para permitir la unión de los jóvenes que no se basan en la edad sino en las habilidades de cada uno, por ejemplo cuando los hombres hayan aprendido a cosechar la tierra, cazar, pescar y demás actividades necesarias para sostener un hogar y que las mujeres por su parte sepan realizar las actividades necesarias para llevar la vida familiar como son preparar el

mazato, saber cocinar, saber tejer y hacer cerámica, entre otras. Todas ellas son actividades que los ancianos consideran que son buenas para el pueblo y no deben perderse.

- **El adulterio femenino**

Esta situación no es poco frecuente en el pueblo awajún del sector Apaga, según lo que nos relatan los dirigentes, antes cuando una mujer engañaba a su marido, este le hacía tres cortes pequeños en la cabeza, con un hacha. Luego de este castigo, la perdonaba y la vida marital continuaba normalmente, y las parejas “vivían bien”. Con la influencia de la educación y la religión católica, esta práctica se abandonó, y se reemplazó por la “civilizada” imposición de una multa al hombre con el cual la mujer habría cometido la infidelidad. Sin embargo, los dirigentes perciben que no se ha logrado una buena solución del problema ya que las parejas no consiguen vivir bien luego del adulterio y esto trae muchos problemas familiares dentro de la Comunidad. Frente a ello se están evaluando algunas alternativas que concilien las costumbres indígenas pero que no violen los derechos humanos de las mujeres, se viene contemplando por ejemplo ishanguear o dar algún otro castigo físico a los adúlteros que no sea tan radical como los cortes con el hacha.

Como sabemos, todo espacio geográfico habitado por un grupo humano presupone la existencia de una serie de códigos de conducta que regulan el comportamiento de los individuos que lo habitan. Las normas, definidas en un sentido amplio, surgen a su vez como producto de las vivencias culturales del grupo humano que las crea y son moldeadas constantemente por la dinámica social y los elementos internos y externos que interactúan con dicho grupo. Así, las prácticas cotidianas de los agentes sociales reproducen permanentemente los códigos de conducta que subyacen al orden de una sociedad determinada y en tal sentido existe un vínculo de pertenencia entre la identidad cultural de las personas, las normas sociales que rigen su comportamiento y las relaciones con su

entorno. Por lo tanto, los cambios dentro de la justicia awajun también deben ser analizados en términos de la formación de la identidad indígena awajún. Esto quiere decir que si las normas awajún son una construcción social polifónica también lo es la identidad que, como se hace evidente en los cambios observados en el sistema de justicia, esta renovándose constantemente incorporando nuevos valores y a la vez retomando o abandonando valores tradicionales.

Por otra parte, tanto el discurso como la práctica política local de FENARA que reivindica la protección de derechos culturales pero a su vez conllevan al cambio de patrones culturales en el caso concreto del sistema de justicia comunal, deben ser abordados desde el enfoque del pluralismo jurídico. Sin embargo, alejándonos de la noción de pluralismo legal que lo entiende como la mera coexistencia de varios sistemas normativos, lo hemos entendido como la búsqueda intencionada de los actores sociales de generar puntos de encuentro, en el caso de la comunidad indígena de Atahualpa, entre el sistema normativo awajún y el sistema normativo nacional e internacional. Es así que tal como lo plantea Fernando García, el pluralismo jurídico no es el simple uso alternativo del derecho sino en un proceso de construcción de una nueva forma jurídica (García 2008: 11), que en este caso puede ser identificada como propia del grupo awajún de esta zona. Esta búsqueda se refleja claramente en el proceso de cambios dentro de las soluciones a los problemas comunales, y la manera en que las autoridades de la Comunidad buscan incorporar elementos ajenos a la cultura indígena que permitan un mejor enfoque de los casos que se presentan en sus territorios.

En los años setenta cuando los antropólogos iniciaron los estudios sobre sistemas de justicia tradicionales en la Amazonía, la antropología jurídica estuvo destinada a poner en evidencia la distancia enorme entre las normas del Estado y las distintas realidades sociales que existían en el Perú. En este primer momento los estudios sobre el tema estuvieron dirigidos a difundir las

características de los pueblos indígenas, las distintas lógicas que fundamentaban sus sistemas sociales y a plantear nuevas formas legales de enfrentar esta diversidad. Así, en uno de los primeros estudios sobre justicia indígena, sus autores señalaban que: *“Es propósito de esta publicación incentivar a los profesionales para tomar mayor interés no solo en los Aguaruna sino también en todos aquellos pueblos que habitan en el país y que confrontan realidades culturales muy distintas a aquella otra apoyada oficialmente y que pretende representarlo. Todos estos pueblos deben construir la compleja nacionalidad peruana, en un proceso que no debe llevar a la homogenización de comportamientos y de concebir la realidad, sino al surgimiento de una conciencia que responda a la esencia de todos ellos”* (Chirif 1977:13).

En este momento las investigaciones se centran en explicar las diferencias entendiendo el pluralismo jurídico de una manera vertical, es decir desde el Estado. En aquel entonces las respuestas jurídicas provenían del Estado y su afán colonizador, las leyes oficiales eran una imposición por demás injusta y la subsistencia de órdenes normativos indígenas era abordada en términos de resistencia. La situación de la cuestión indígena a nivel nacional e internacional de ese tiempo explica que esto haya sido así debido a que la situación de exclusión y marginación de los pueblos indígenas y su ausencia del escenario nacional demandaba de los científicos sociales dar a conocer las diferencias culturales de sujetos que habían sido invisibilizados desde siempre por los gobernantes.

Sin embargo esta tendencia a la descripción de las particularidades de la justicia indígena se ha mantenido en estudios más recientes que han centrado su atención principalmente en los diferentes parámetros morales que deben ser utilizados para juzgar las prácticas culturales dentro los territorios comunales. Entre ellos destaca el estudio del sistema de la justicia aguaruna en el Alto

Marañón hecho por abogados, que se ocupa de detallar bajo qué normas se rigen tres comunidades indígenas amazónicas y toma como eje del estudio el divorcio de estos sistemas con las leyes nacionales. Así, se aborda el pluralismo como la constatación empírica de muchos sistemas de justicia dentro del país y en esta línea el estudio aboga, con mucho acierto, por el derecho de todos los pueblos a la igualdad en la diversidad, es decir, el derecho de los pueblos indígenas a mantener sus sistemas de justicia tradicional (Peña Jumpa 2009: 16).

Consideramos que el sistema de justicia de los awajún en este caso permite dar un paso adelante en el análisis y es importante para dar luces sobre la inquietud académica planteada por el profesor Armando Guevara Gil acerca de la expansión de las esferas legales subordinadas. En primer lugar Guevara señala que: *“el pluralismo jurídico no ha concitado la atención etnográfica o teórica de las ciencias sociales peruanas en tanto que ellas también (como las ciencias jurídicas) son tributarias del mito que asigna un carácter exclusivamente estatal a las normatividades vigentes”*. Siguiendo lo planteado por Guevara este mito consistiría en el pretendido monopolio del Estado como centralizador de la producción normativa y los presupuestos culturales sobre los cuales legisla sobre el territorio, amparándose en una supuesta transparencia, neutralidad y universalidad que carece de sustento empírico y en cambio opera como una forma de legitimación política e ideológica. Más adelante señala bien el autor, que esto ha producido no solo que estos espacios se mantengan sino además puede observarse una expansión de las esferas legales semiautónomos (Guevara Gil 2009: 329, 333).

Consideramos que el caso de Atahualpa es un ejemplo claro de esa expansión de la legalidad subalterna y es una razón más para abandonar por completo la visión clásica del pluralismo legal que se ha limitado a señalar que existen muchos espacios legales todos claramente diferenciados unos de otros ya que para explicar muchas de las características actuales de la justicia de Atahualpa

ha sido indispensable abordar el concepto de pluralismo jurídico de una manera dinámica, es decir, como la emergencia de novedosas estrategias de los pueblos indígenas para la defensa de sus derechos, ya no como resistencia o simple permanencia sino como respuestas contra hegemónicas frente al estado de subordinación.

Ahora, es claro que el proceso de codificación de normas indígenas awajún es un producto híbrido desde varios aspectos. Así, si bien se construye dentro del territorio comunal por los propios indígenas toma elementos de varios sistemas jurídicos externos incorporándolos como propios, indigenizándolos. Pero también es híbrido en cuanto a su origen ya que es muy posible que la iniciativa de contar con un sistema de justicia eficiente quiera imitar al sistema de justicia del hermano pueblo achuar que debido a sus logros culturales y a su independencia de la CORPI cuenta la admiración de un amplio sector de las instituciones extranjeras presentes en la provincia quienes colaboran permanentemente con su causa. Asimismo, constituye una estrategia normativa que tiene como finalidad representarse hacia el exterior como un pueblo indígena cuya cultura tradicional es respetuosa de los parámetros de vida internacionales como con mayor detalle veremos en el siguiente punto.

Es ampliamente aceptado que cuando hablamos de normas indígenas no podemos entender que se tratan de derechos puros desconociendo su constante interacción con occidente, sino que ellas siempre son productos mixtos. Siguiendo lo establecido por la International Council on Human Rights Policy: *“Just as the state law does not exist in isolation but is affected by cultural and political preferences, non state law is not necessarily always traditional, but it is subject to contemporary influences and may be created by processes that are internally or externally*

*facilitated*³⁰. Por eso, es natural que este proceso de codificación deba ser entendido a la luz de los objetivos políticos del grupo social pero también de las múltiples influencias internas y externas que han moldeado esos objetivos.

2. Nuevos sujetos capaces de dar derechos

Un elemento de análisis importante en este caso está relacionado con el hecho de que los awajún están conscientes de que sus normas no serán válidas frente al derecho oficial y que sería muy difícil oponerlas frente al Estado peruano. En este sentido consideramos que correspondía explorar la manera como pretenden lograr la validación de su derecho y de quién pretenden obtener dicha validación. Para ello fue necesario indagar acerca del destino que piensan darle a sus códigos, es decir, si pretenden que sean incorporados al derecho estatal, o simplemente pretenden su reconocimiento como válido dentro del territorio indígena. Al respecto debemos tener en cuenta la distinción que hace el Consejo Internacional sobre Derechos Humanos: *“Recognition, incorporation, and decentralization are ways by which a non-state legal order may become part of pluralized state legal order. All involve questions of: normative content, jurisdiction (over territory, issues and persons) authority (who has it, who bestows it, and how, etc.)”*.³¹

³⁰ “Así como las leyes del Estado no existen en aislamiento sino que son afectadas por preferencias políticas y culturales, las leyes no estatales no son siempre tradicionales sino que están sujetas a influencias contemporáneas y pueden ser consecuencia de procesos facilitados de manera interna o externa”.

³¹ International Council on Human Rights Policy. When Legal Worlds overlap Human Rights, State and non state Law. Suiza: 2009. p. VII: *“Reconocimiento, incorporación y descentralización son 3 maneras en que las leyes No Estatales pueden llegar a formar parte de un orden legal estatal pluralista. Todos ellos involucran temas de contenido normativo, jurisdicción(sobre el territorio y las personas) y autoridad (quien la tiene y cómo la ejerce)”*

Según lo que nos manifestaron los dirigentes de Atahualpa su intención es que sus normas sean de aplicación exclusiva dentro de su territorio y que sean respetadas por quienes quieran acceder al mismo. No pudimos observar una pretensión de formar parte de la estructura normativa estatal en la medida en que ellos saben que el proceso de creación de sus normas desconoce los procedimientos legales estatales para ello. Tampoco pudimos observar la pretensión de que este derecho trascienda el espacio territorial efectivamente ocupado por los indígenas y que por ejemplo se aplique a todo indígena awajún en cualquier parte del país, por este motivo estaríamos frente a un reclamo ante el Estado del reconocimiento de su poder territorial mas no sobre las personas ni dentro de otros espacios políticos fuera de su territorio.

Ahora bien, cuando hablamos de reclamos y reivindicaciones sociales partimos de que los agentes asumen que aquel a quien se le reclama tiene la legitimidad para conceder sus pretensiones. Tradicionalmente, el sujeto reclamado ha sido el Estado sin embargo el caso de los awajún es útil para poder observar la aparición de otros sujetos a los que se les estaría atribuyendo una especie de legitimidad similar que hace unas décadas estaba depositada exclusivamente en el Estado.

Como se sabe, la debilidad de los Estados a raíz de la implementación del modelo neoliberal tuvo como una de sus consecuencias que este se convierta en un intermediario entre las empresas extractivas y los recursos naturales desplazando hacia estas últimas muchas de las funciones que antes le corresponderían, como es el caso de la satisfacción de servicios básicos de las poblaciones afectadas por sus actividades. Sin embargo este modelo económico también posibilitó la aparición de instituciones que defendían los derechos de las poblaciones locales dibujándose como defensoras de los derechos humanos que también contaban con recursos económicos.

Entonces, si bien en este caso el Estado como sujeto reclamado no ha desaparecido, existen otros sujetos ante quienes los pueblos indígenas dirigen su plataforma reivindicativa. Así, la intención explícita de los awajún de alinearse a la normativa internacional de protección de derechos como son los Derechos Humanos, y el Convenio 169 de la OIT, nos dan luces sobre la presencia de un nuevo actor social que para los efectos del caso vamos a denominar la Comunidad Internacional cuya forma es muy difusa, y puede ser hallada en ONG's, cortes internacionales, países, profesionales, etc, de la cual los awajún perciben que pueden obtener muchas de sus pretensiones. Un ejemplo de esto es el documental que tuvo como uno de sus escenarios el territorio de Atahualpa; los awajún sabían cuando participaron en él, que el público al cual estaba destinado el documental no era nacional sino internacional. Por eso vistieron sus ropas típicas y escenificaron sus demandas frente al Estado proyectando una imagen del pueblo awajún, como ecológico y tradicional, representándose hacia el exterior.

Consideramos que, al igual que el documental, el proceso de codificación de normas que esta en curso en Atahualpa también es una forma de representación de lo indígena hacia el exterior y seguramente permitirá apreciar algunas características que los awajún quieren proyectar de sí mismos hacia fuera. En el caso de los Kayapó en Brazil, Terrence Turner señala que a diferencia de la proposición de Foucault, en que la representación es un efecto del poder, en este caso el poder es un efecto de la representación. El poder es la representación por un individuo o grupo de alguna forma efectiva de fuerza que ellos claman tener y amenazan con usar (Turner 2002: 246). Tanto al dejarse filmar como legítimos ocupantes del territorio amazónico así como en el hecho de codificar sus normas, los awajún quieren que otros los conozcan y los reconozcan, quieren demostrar que en su territorio ellos dicen lo que se debe hacer, en otras palabras quieren demostrar que lo gobiernan. Sin embargo también quieren dar el mensaje de que son un pueblo esencialmente ecológico y justo.

Pero también, el hecho de representarse hacia otros como un grupo con características determinadas ha implicado la transformación de la realidad que buscan representar. Con el documental los awajún esperan obtener nuevos aliados en su lucha por lograr el respeto de sus derechos territoriales. De igual manera, a través de los cambios en su sistema de justicia los awajun de Atahualpa perciben que están en camino a hallar soluciones más justas a sus problemas y que esto traerá mayor bienestar a su pueblo pero también que esos cambios atraerán la mirada de los extranjeros hacia la Comunidad.

3. Relaciones entre Atahualpa, la autoridad estatal y la CORPI

La instalación de un Juzgado de Paz dentro del territorio comunal es una muestra de la legitimidad que algunos elementos estatales relacionados con lo jurídico tienen frente a los pueblos indígenas. Esto obedece indudablemente a la relación histórica entre el movimiento indígena amazónico y la juridicidad iniciada en los años setenta con los derechos de propiedad comunal. En el caso de los indígenas de Datem cuyos logros se han ido concretando a través de la legalidad estatal que tuvo como puntos de mayor éxito la creación de la provincia y la ocupación indígena de la Alcaldía, no sorprende este ánimo de continuar adueñándose de las distintas estructuras de poder establecida por las leyes nacionales.

El hecho de que aun una comunidad tan lejana y con tan escasos recursos económicos como Atahualpa recurra a lo jurídico para proteger sus derechos y mejorar su sistema de justicia, da luces sobre el poder que le atribuyen no solo las organizaciones nacionales como CORPI, sino también las bases comunales, a “la legalidad o a lo que ellos entienden por legal. Como vemos en este caso, los awajún se apropian de elementos jurídicos occidentales como el Juez y la codificación de normas, pero lo hacen transformando dichas figuras, reconstruyéndolas y utilizándolas a favor de la

autonomía indígena, ya que el Juez es un awajún elegido por los miembros de Atahualpa y las normas codificadas se están re-creando dentro de una comunidad indígena por representantes awajún.

Aunque el Juez de Paz sea un elemento poco significativo en términos del margen de acción que ello le daría a FENARA dentro del espacio legal oficial, simbólicamente puede ser muy importante porque representa la presencia de una nueva autoridad nombrada y juramentada por el Estado pero que sin embargo aplica las normas de los awajún, es un juez nombrado por el Estado que “dice derecho awajún”. Es decir que de alguna manera una figura creada por las leyes occidentales estaría validando el dominio del pueblo dentro de su territorio.

La aceptación del Juez de Paz tal como sucede con las acciones que realiza la CORPI dentro de la legalidad estatal en la provincia, constituye una estrategia destinada a obtener para sí la autoridad proveniente del Estado. Entonces ya sea esencializando lo indígena, como sucede en el discurso de las organizaciones nacionales o dialogando abiertamente con las herramientas estatales de gobernar el territorio como sucede en Atahualpa con la figura legal del Juez de Paz, existe en ambos niveles una tendencia a apropiarse del Estado y un mismo patrón de relacionarse con la autoridad estatal, este patrón consiste en ocupar dicha autoridad, esto es, tener un indígena como Alcalde de la provincia en el caso de CORPI, o ser un Juez de Paz y tener códigos legales en el caso de Atahualpa.

En la codificación de las leyes indígenas los awajún traspasan la imposibilidad legal que tienen de crear normas positivas que confrontan las leyes estatales y aprovechando la distancia geográfica y el control de facto que tienen sobre el territorio llevan a cabo tácticas que buscan evadir la soberanía teórica del Estado sobre todo el territorio nacional y afirman su poder territorial. En estas acciones

se disputan con el Estado la titularidad del poder político y sobre qué materias puede ser ejercido dicho poder, así los awajún se yerguen como detentadores del poder de normar sobre su territorio y administrar sus recursos naturales. Mientras que la CORPI realiza movilizaciones y tomas de infraestructuras públicas cuando no tiene otra opción para afirmarse frente al Estado, de igual modo los awajún en su Comunidad llevan a cabo procesos fuera de la legalidad, ejerciendo “a la fuerza” su autonomía.

En un análisis global, consideramos que las respuestas de los awajún del sector Apaga son una proyección local de los mecanismos utilizados por las dirigencias regionales y nacionales en la consecución de sus fines. Las relaciones de pertenencia que hemos encontrado entre ambos niveles de la organización del movimiento amazónico, en la forma como se relacionan no solo con la autoridad estatal sino con los aliados internacionales para quienes también han aprendido a auto-representarse, nos han permitido comprobar la acertada observación de Margaret Rodman cuando señala que *“The goal is reconceptualize the ethnography in a way that eliminates distinctions between macro an microleves. While encompassing local conditions is aimed at representing systems or pieces of systems”* (Roadman 1989: 25).³²

Aun en el ejercicio de su autonomía e independencia económica y administrativa de la CORPI podemos observar los vínculos que existen entre las acciones políticas realizadas a nivel de las dirigencias comunales de Atahualpa y de las dirigencias de la Coordinadora. Consideramos que la existencia de estos vínculos es posible y que las comunidades replican las formas de accionar de CORPI porque perciben que los objetivos que ella persigue son legítimos. Esto quiere decir que se ven considerablemente representados por los objetivos de las dirigencias nacionales.

³² *“El objetivo es re- conceptualizar la etnografía en un modo en que se eliminen las distinciones entre macro y micro niveles. Así el estudio de lo local debe estar destinado a representar sistemas o piezas de sistemas más grandes.”*

Finalmente, consideramos que el estudio del presente caso hace posible que la tensión evidenciada entre el dialogo legal intercultural de los awajun de FENARA y la negativa de CORPI frente a este diálogo, pueda ser vista de manera optimista para el movimiento en la medida en que la innovación en los patrones culturales de los awajún tiene como objetivo fortalecerse territorialmente como grupo étnico. En esta línea Escobar señala que: *“There still exist practices residual and emerging that have a decisive collective character and these provide a different basis for resistance and collective action”*. (Escobar 1992:76).³³ Bajo esta premisa consideramos que al igual que las costumbres ancestrales que se mantienen, también las prácticas culturales que cambian, desaparecen y dan lugar a nuevas formas de hacer política dentro de los territorios de las comunidades indígenas contribuyen a fortalecer el movimiento amazónico y deberán finalmente ser incorporadas y reflejadas por las organizaciones nacionales.

Conclusiones

Las características de la política indígena en la provincia de Datem del Marañón demuestran que los pueblos amazónicos están aprendiendo a manejarse exitosamente dentro de la institucionalidad estatal. Además, aunque es una provincia pequeña y bastante joven, es una muestra de que gracias a la evolución jurídica internacional de los derechos indígenas, el discurso étnico ha sido una herramienta que por su representatividad ha sido capaz de transformar algunas instituciones importantes del Estado como es el caso de la Municipalidad de San Lorenzo.

El caso de Atahualpa, por su parte, permite observar la manera en que las bases del movimiento indígena en Datem del Marañón se han nutrido de la CORPI y persiguen los logros de las

³³ *“Aun existen prácticas residuales y emergentes que tiene un carácter colectivo decisivo y ellas proveen de una base diferente para la resistencia y la acción colectiva”*

organizaciones regionales, utilizando todas las herramientas que tienen a su favor en pos de incursionar en escenarios económicos y políticos más grandes de los cuales puedan obtener beneficios. Así, dejando de lado la incertidumbre acerca de cuál será el futuro de sus normas escritas y si los awajún tendrán o no el éxito esperado, el caso de Atahualpa nos ha permitido entender que las acciones políticas de los indígenas, sin importar lo alejado de sus comunidades, se caracterizan por ser respuestas construidas bajo la influencia de múltiples espacios sociales que se superponen, se enfrentan y se fortalecen entre sí. Al ser estas respuestas normativas es natural que estos espacios de interpenetración sean también normativos y dentro de ellos destaca la importancia que el sistema internacional de protección de derechos va adquiriendo en su expansión facilitada por la globalización de la información.

La apropiación de los valores jurídicos occidentales evidencia no solo el dinamismo de la identidad cultural indígena sino su naturaleza eminentemente política en su búsqueda por revertir la imposición de las medidas estatales que puedan debilitar el control sobre sus territorios. De esta manera ha sido posible observar que los indígenas a la vez que no temen interactuar con figuras y formas occidentales también confrontan y traspasan los límites legales oficiales que determinan quien puede hacer política, cómo y sobre qué asuntos. Por otra parte, el análisis de este caso nos ha permitido identificar que si bien la identidad cultural es flexible, existe un núcleo cultural muy sólido que ha permanecido y ha sido fortalecido por el giro de la mirada internacional hacia la realidad amazónica. Por este motivo, el discurso reivindicativo de los pueblos indígenas reproducido por la CORPI en la provincia y por cada una de las comunidades indígenas que la componen deja ver que cualquier análisis que se haga acerca de la apertura de estos nuevos espacios políticos y la pluralidad que los caracteriza, debe partir siempre de que ellos tienen como finalidad última revertir el estado de dominación en que tradicionalmente han vivido los pueblos amazónicos.

Finalmente, encontramos que la presencia de la globalidad en Datem del Marañón hace posible dar una mirada al estado de la cuestión indígena amazónica en sistemas políticos, económicos y sociales más grandes de los cuales los pueblos indígenas buscan captar no solo recursos económicos sino también simbólicos como la validación de sus acciones políticas y el reconocimiento de su poder sobre su territorio que es siempre su punto de partida y de llegada.

Anexos

1. Comunicación del Vicariato a la Opinión Pública denunciando los maltratos sufridos por el Obispo de Yurimaguas por parte de las Autoridades de San Martín.
2. Ordenanza Municipal N° 012-2008-MPDM-A. Ordenamiento territorial en la provincia de Datem del Marañón.
3. Material repartido en el Taller de Ordenamiento Territorial realizado por CORPI en la ciudad de San Lorenzo Título de Propiedad de la Comunidad de Atahualpa y sus anexos otorgado por el Ministerio de Agricultura en el año 1975.
4. Solicitud a Yurimaguas de la creación de una escuela en la Comunidad de Atahualpa
5. Título de ampliación de propiedad otorgado por el PETT a favor de la Comunidad de Atahualpa y sus anexos en el año 1997 y Certificado de Propiedad N° 744 de la Comunidad de Atahualpa y Anexos
6. Carta de María Donoso a la nueva generación de estudiantes awajún de Atahualpa
7. Hoja de vida del profesor bilingüe Gúster Bartenes Cejeico
8. Acta de Compromiso de nombramiento de Abogada de de FENARA.
9. Propaganda política del dirigente achuar Mateo Peas para la Alcaldía de Lima.
10. Fotos de San Lorenzo y la Comunidad de Atahualpa

El diario *LA REPÚBLICA* 30 de agosto del 2009, publica el siguiente texto:



"HE VENIDO PARA SERVIR A LOS MÁS PEQUEÑOS Y NO PARA SER SERVIDO"

A LA OPINIÓN PÚBLICA

El Vicario General del Vicariato Apostólico de Yurimaguas, Sacerdotes, Religiosos, Religiosas, Laicos de las Parroquias, Misioneros Laicos, Asociaciones Religiosas, Caritas, Grupo Defensa de las Tierras y otros, manifiestan lo siguiente:

Que, en estas últimas semanas nuestro Monseñor JOSE LUIS ASTIGARRAGA LIZARRALDE viene siendo citado a las Oficinas de la Policía Nacional para declarar sobre una investigación de los hechos ocurridos durante los meses de Mayo y Junio, por los presuntos delitos CONTRA LA SEGURIDAD PUBLICA, CONTRA LOS MEDIOS DE TRANSPORTE Y COMUNICACIÓN Y OTROS DELITOS (BLOQUEO DE CARRETERAS, ATENTADO CONTRA LOS MEDIOS DE TRANSPORTE Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN), ATENTADO CONTRA LA SEGURIDAD COMUN, PERTURBACION AL FUNCIONAMIENTO DEL SERVICIO PUBLICO, ATENTADO CONTRA LA CONDUCCION DE UN MEDIO DE TRANSPORTE, APOLOGIA DEL DELITO, INSTIGACION A LA REBELION, CONTRA LA TRANQUILIDAD PUBLICA; materia de denuncia ante la Fiscalía de la Nación por parte de los congresistas Aníbal Huerta, Wilder Calderón, Aurelio Pastor (actual Ministro de Justicia) y otros.

Además se le viene solicitando por parte de la Policía Nacional una serie de documentos con respecto al funcionamiento de Radio Oriente, que también es motivo de investigación por los hechos ocurridos en Mayo y Junio en el Eje carretero Yurimaguas-Tarapoto.

A esto se juntan las campañas radiales que se han iniciado, en contra de nuestro Vicariato, con acusaciones de todo tipo, a algunos de nuestros religiosos y religiosas, por defender el derecho a la posesión de las tierras de los campesinos y la defensa del medio ambiente. Debemos recordar los últimos hechos sucedidos en la localidad de Barranquita, en donde una de las empresas de gran poder económico, ha arrasado con parte del territorio de este Distrito, aduciendo que es su propiedad, sin que el Gobierno Regional haga algo en favor de la población afectada.

Ante estas actitudes asumidas por nuestras autoridades políticas en contra de nuestro Vicariato, les decimos:

1. Que ha sido nuestra iglesia la que viene promoviendo mesas de diálogo para lograr la paz y el desarrollo social en nuestra región.
2. Ha logrado organizar una oficina para resolver los problemas de las tierras y de las poblaciones más empobrecidas, a pesar de las trabas de las autoridades.

1. Busca por todos los medios solucionar los problemas que se han suscitado en la zona y de ello son testigos todas las autoridades políticas y sociales de la Región.
2. Que, nuestra Iglesia Católica es fiel al mandato de la Doctrina Social de la Iglesia y del documento de **Aparecida** que nos exige la protección de los bienes de la creación, los recursos naturales y el cuidado del medio ambiente (Aparecida 474 y siguientes).

Por ello:

- Rechazamos todo intento desestabilizador, de amedrentamiento y hostigamiento que viene sufriendo nuestro Vicariato Apostólico, principalmente en la persona de nuestro Obispo, venga de donde venga y estamos dispuestos a defenderlo tal como lo manda el Evangelio de Jesucristo.
- Reiteramos nuestra fidelidad a nuestro Pastor y a nuestra Iglesia Católica, además nos reafirmamos en el servicio hacia los más pobres y desposeídos, asumiendo la defensa de los bienes de la creación tal como lo dicta el Evangelio de Jesucristo y la Doctrina Social de la Iglesia.
- Instamos a las Autoridades Políticas de San Martín y Loreto, que asuman su papel de buen Gobierno y resuelvan, de una vez por todas, los problemas de límites de ambas regiones y evitar de esta manera que grupos de poder económico se aprovechen de esta situación, en perjuicio de los más pobres.

Los firmantes de este comunicado, reiteramos nuestro pleno respaldo y la posición firme de la Iglesia Católica, en defensa de nuestro Obispo JOSE LUIS ASTIGARRAGA LIZARRALDE, rechazando la campaña en contra de nuestra Iglesia, que "camina con el pueblo" y está comprometida con los más pobres y desposeídos. Esta es nuestra misión y así anunciamos al Dios de la Vida, porque estamos convencidos de las palabras de Jesús: **"Felices ustedes si los hombres los odian, los expulsan, los insultan y los consideran unos delincuentes a causa del Hijo del Hombre" (Lc 6, 22).**

Yurimaguas, Agosto del 2,009.

P. Carlos Murayari Amasifuén
Vicario General

Sr. Eduardo G. Acate Coronel
Director Radio Oriente

P. Aleksius Peo Alon
Secretario del Obispo

P. Jesús Huarcaya Huamán
Rector del Seminario

P. Jony Martínez Vásquez
Párroco de la Catedral

Hna. María L. Maduell Hernández
Coordinadora Misioneros de Jesús

Hna. Margarita Castilla Félix
Directora Colegio "Virgen de los Dolores"

P. Pio José Zarrabe Garro
Grupo Defensa de las Tierras

Srta. Litz Carla Linares Santoyo
Secretaria de Caritas

P. Raymundo Paredes Campos
Párroco de Morávillos

... Siguen 1,054 firmas

PROVINCIAS

**MUNICIPALIDAD
PROVINCIAL DATEM
DEL MARAÑON**

**Establecen Procedimiento Autónomo
de Ordenamiento y Zonificación
Territorial para los Pueblos Indígenas
de la provincia de Datem del Marañon**

**ORDENANZA MUNICIPAL
N° 012-2008-MPDM-A**

San Lorenzo, 3 de noviembre del 2008.

EL ALCALDE DE LA MUNICIPALIDAD PROVINCIAL
DE DATEM DEL MARAÑON;

POR CUANTO:

El Concejo Provincial de la Municipalidad provincial de
Datem del Marañon en Sesión Ordinaria de fecha 3 de
noviembre del 2008 aprobó la siguiente

ORDENANZA:

Que, el artículo 149° de la Constitución Política del
Perú, establece que las Municipalidades Provinciales
y Distritales son los órganos de gobierno local. Tienen
autonomía política, económica y administrativa en los
asuntos de su competencia;

Que, el artículo 195° de nuestra Carta Magna,
en su numeral 6to, establece que Los gobiernos
locales promueven el desarrollo y la economía
local, y la prestación de los servicios públicos de su
responsabilidad, en armonía con las políticas y planes
nacionales y regionales de desarrollo, son competentes
para planificar el desarrollo urbano y rural de sus
circunscripciones, incluyendo la zonificación, urbanismo
y el acondicionamiento territorial;

Que, el numeral 19 del artículo 2° de la Constitución
reconoce a toda persona su derecho a la identidad étnica y
cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica
y cultural de la Nación. Ello implica el reconocimiento
por parte del Estado de que no puede aplicarse un solo
enfoque o procedimientos legales o administrativos a
todos los pueblos integrantes de la nación peruana, sino
que por el contrario en razón de las distinciones culturales,
y las que se determinan por otras situaciones como la
geográfica deberán implementarse los procedimientos o
mecanismos adecuados;

Que, el numeral 4to del artículo 9° de la Ley Orgánica
de Municipalidades N° 27972, dispone que corresponde al
concejo municipal aprobar el Plan de Acondicionamiento
Territorial de nivel provincial, que identifique las áreas
urbanas y de expansión urbana; las áreas de protección o
de seguridad por riesgos naturales; las áreas agrícolas y
las áreas de conservación ambiental declaradas conforme
a ley;

Que, el numeral 1ro del artículo 7° del Convenio OIT
N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países
Independientes, establece que los pueblos interesados
deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades
en lo que atañe el proceso de desarrollo, en la medida
en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y
bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de
alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible,
su propio desarrollo económico, social y cultural. Además,
dichos pueblos deberán participar en la formulación,
aplicación y evaluación de los planes y programas de
desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles
directamente;

Que, el gobierno peruano ha suscrito en el mes de
Setiembre del año 2007 a nivel de la Organización de
las Naciones Unidas la Declaración de las Naciones
Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en
la que en sus considerandos reconoce de que el control
por los pueblos indígenas de los acontecimientos que
los afecten a ellos y a sus tierras, territorios y recursos
les permitirá mantener y reforzar sus instituciones,
culturas y tradiciones y promover su desarrollo de
acuerdo con sus aspiraciones y necesidades, lo que
concorda con lo establecido en el artículo 3° que
establece que los pueblos indígenas tienen derecho
a la libre determinación. En virtud de ese derecho
determinan libremente su condición política y persiguen
libremente su desarrollo económico, social y cultural,
dentro de las limitaciones establecidas en el artículo 46°
del instrumento internacional mencionado;

Que, en la provincia de Datem del Marañon se
reconoce la existencia de los Pueblos Indígenas
Achuar, Awajun o Aguaruna, Cocama - Cocamilá,
Chayahuita o Chawi, Shibiló, Shagra, Kandozi,
Quechua, Wampis o Huambisa, así como su derecho
de carácter ancestral sobre sus territorios titulados
y aquellos que poseen, en tal sentido y en
concordancia con la Constitución, la Ley Orgánica
de Municipalidades y el ordenamiento internacional
vigente suscrito y ratificado por el Gobierno Peruano
se procede a aprobar la siguiente:

**ORDENANZA N° 012-2008-MPDM-A
SE ESTABLECE PROCEDIMIENTO AUTONOMO
DE ORDENAMIENTO Y ZONIFICACION TERRITORIAL
PARA LOS PUEBLOS INDIGENAS DE LA PROVINCIA
DE DATEM DEL MARAÑON**

Artículo 1°.- El Plan de Ordenamiento Territorial, así
como la Zonificación Ecológica y Económica, y de igual
modo los demás planes o documentos de gestión territorial
que deban realizarse sobre territorios que pertenecen ó
se encuentran poseionados por pueblos indígenas, le
corresponderá su elaboración y aprobación al Pueblo
Indígena respectivo.

Artículo 2°.- Los trabajos de ejecución de los planes
o documentos de gestión antes mencionados estarán a
cargo de la organización u organizaciones representativas
de cada Pueblo Indígena, quienes en coordinación con
las comunidades y anexos respectivos determinarán
los procedimientos necesarios para cumplir con tales
objetivos.

Artículo 3°.- El Plan de Ordenamiento Territorial,
así como la Zonificación Ecológica y Económica, y de
igual modo los demás planes o documentos de gestión
territorial, serán remitidos a la Municipalidad Provincial
para su correspondiente ratificación automática, a través
de la norma municipal pertinente.

Artículo 4°.- Los planes de ordenamiento territorial o
documentos de gestión deberán en lo posible priorizar la
protección de áreas de importancia ecológica, espiritual
y económica de acuerdo a la concepción de cada pueblo
indígena.

Artículo 5°.- FACULTAR al señor Alcalde Provincial
de Datem del Marañon adopte las medidas adicionales
que sean necesarias para el cumplimiento de la presente
Ordenanza Municipal dando cuenta de los mismos al
Concejo Provincial de Datem del Marañon.

Artículo 6°.- Se acuerda autorizar al área municipal
respectiva la publicación de la presente ordenanza en el
Diario Regional "La Región", el Diario Pro y Contra, ambos
de Iquitos y en el Diario Oficial El Peruano.

Regístrese, comuníquese, publíquese y cúmplase.

EMIR MASEGKAI JEMPE
Alcalde

335228-1

**I TALLER DE ORDENAMIENTO TERRITORIAL AUTONOMO DE LOS PUEBLOS INDIGENAS DE LA
PROVINCIA DE DATEM DEL MARAÑON**

Mañana del día 07 de Octubre del año 2009.

Hora	Actividad	Expositor
7:00 a 8:00 am	Desayuno e inscripción de participantes	Restaurant Morona
8:00 a 8:30 am	Inscripción de participantes	
8:30 a 9:00 am	Palabras de bienvenida del evento	Mamerto Maicua, Coordinador de CORPI-SL.
8:30 a 9:00 am	Inauguración del taller de ordenamiento territorial	Emir Masegkai Jempe, Alcalde Provincial Datem del Marañón.
9:00 a 9:25 am	Después de Bagua ¿Qué debemos hacer?	Marcial Mudarra Taki, Lider Awajum.
9:30 a 10:00 am	Objetivos de la zonificación ecológica y económica propuesta por el Gobierno. Enfoque Jurídico	Julio Dávila; abogado del GTRU
10:00 a 10:15	Refrigerio	
10:15 a 10: 40	Objetivos de la zonificación ecológica y económica propuesta por el Gobierno. Enfoque Económico.	Oscar Gutiérrez; Economista (GTRU)
10:40 a 11:00	Mesa de debate	
11: 00 a 11: 15	Exposición de video: "Las concesiones para palma aceitera en el Shanusi y Barranquita"	
11: 15 a 11:40	"El Ordenamiento Territorial Autónomo" Alcances de la Ordenanza Provincial N° 012-2008-MPDM-A	Julio Dávila; abogado del GTRU
11:40 a 12:00	La Municipalidad Provincial y su compromiso con el ordenamiento territorial autónomo	Emir Masegkai Jempe, Alcalde Provincial Datem del Marañón.
12:00 a 12:20	El papel de organizaciones indígenas en el ordenamiento territorial	Mamerto Maicua, Coordinador de CORPI-SL.
12:20 a 12:30	Video:	
12.30 a 2:00	Almuerzo	Restaurant Morona

Tarde del día 07 de octubre del año 2009

Tema General: Metodología para el Ordenamiento y Zonificación Autónoma

Hora	Actividad	Expositor
3:00 a 3:30	La organización del territorio según la concepción de los Pueblos Indígenas	Hermeto Tuesta –IBC
3:30 a 4:00 pm	El mapeo de recursos como base para la zonificación territorial	Hermeto Tuesta –IBC
4:00 a 4:15	Refrigerio	
4.15 a 4:45	La tramitación del expediente de ordenamiento y zonificación	Julio Dávila; abogado del GTRU

4.45 a 5:00 pm	Video:	
----------------	--------	--

Mañana del día 08 de Octubre del año 2009.

Hora	Actividad	Expositor
7:00 a 8:00 am	Desayuno e inscripción de participantes.	Restaurant Morona
8:00 a 8:30 am	Desayuno e inscripción de participantes.	Restaurant Morona
8:30 a 9:00 am	Valor de uso frente a valor de cambio.	Oscar Gutiérrez; Economista (GTRU)
8:30 a 9:00 am	Creación de riqueza frente a la destrucción de la riqueza territorio amazónico.	Oscar Gutiérrez; Economista (GTRU)
9:00 a 9:25 am	Recursos Estratégicos: El Agua.	
9:30 a 10:00 am	Mesa de Debate	
10:00 a 10:15	Refrigerio	
10:15 a 10: 40	Actividades productivas básicas o de corto plazo de acuerdo al ordenamiento y la zonificación.	Carlos Pacheco; Ing. Pesquero (GTRU)
10:40 a 11:00	Actividades productivas de mediano y largo plazo de acuerdo al ordenamiento y la zonificación.	Carlos Pacheco; Ing. Pesquero (GTRU)
11: 00 a 11: 15	Video:	
11: 15 a 11:40	Mesa de Debate	
11:40 a 12:00		
12:00 a 12:20		
12:20 a 12:30		
12.30 a 2:00	Almuerzo.	

Tarde del día 08 de octubre del año 2009

Tema General: Economía y Producción

Hora	Actividad	Expositor
3:00 a 3:30	El rol de la comunicación en el proceso de ordenamiento territorial	Marco Vizalote; comunicador social
3:30 a 4:00 pm	Elaboración del FODA del ordenamiento territorial	
4:00 a 4:15	Refrigerio	
4.15 a 4:45	Exposición de los Grupos	
4.45 a 5:00 pm	Conclusiones	

Mañana del día 09 de Octubre del año 2009.

Hora	Actividad	Expositor
7:00 a 8:00 am	Desayuno.	Restaurant Morona
8:00 a 8:30 am	Desayuno.	Restaurant Morona
8:30 a 9:00 am	Planificación	
8:30 a 9:00 am	Planificación	
9:00 a 9:25 am	Planificación	
9:30 a 10:00 am	Planificación	
10:00 a 10:15	Refrigerio	
10:15 a 10: 40	Planificación	
10:40 a 11:00	Planificación	
11: 00 a 11: 15	Planificación	
11: 15 a 11:40	Planificación	
11:40 a 12:00	Planificación	
12:00 a 12:20	Planificación	
12:20 a 12:30	Planificación	
12.30 a 2:00	Almuerzo.	

Tarde del día 08 de octubre del año 2009

Tema General: Economía y Producción

Hora	Actividad	Expositor
3:00 a 3:30	Presentación y entrega de los proyectos de ordenanzas de ordenamiento territorial distrital por parte de CORPI a los alcaldes distritales.	
3:30 a 4:00 pm	Presentación y entrega de la propuesta de Ordenanza sobre procesos de consulta para los pueblos indígenas de Datem del Marañón.	
4:00 a 4:15	Refrigerio	
4.15 a 4:45	Presentación de la propuesta de creación de agencia de desarrollo.	
4.45 a 5:00 pm	Suscripción del Convenio MPDM-CORPI-GTRU	

Creación Escuela

UNIDAD TÉCNICO PEDAGÓGICA
Invitación

Lima, 13 de Junio de 1973

OFICIO DIRECTORIAL N.º 10-115/1973

Con fecha 23 de Mayo de 1973 se ha expedido la Resolución Direc-
torial N.º 001017 que a la letra dice:

" Visto el Expediente N.º 2567 de don Miguel Ramos Cajon, Obis-
po del Vicariato Apostólico de Yurimagua, con el cual solicita la creación de
una Escuela Parroquial en el Caserío de "Atahualpa", grupo Nativo de los Agra-
runas, en la Quebrada de Yampaga, afluyente del Río Apaga y este a su vez del
Río Marañón, comprensión del Distrito de Manserique, Provincia de Alto Amazo-
nas, Departamento de Loreto; y, la propuesta del mismo como Director del Plan-
tel al Profesor Jorge Rosalino Mora, y como Profesor de Aula al Profesor Sergio
Bártenes Legía nativos del mismo grupo Agrarun, CONSIDERANDO
que el Caserío de Atahualpa, donde viene funcionando una Escuela Parroquial del
Año 1,972, se encuentra ubicada en Zona Alejada, distante de los Centros Educa-
tivos oficiales; de conformidad con el Decreto Supremo N.º 61 de 29-7-63, el
Decreto Ley 18057, con los artículos 5º, 14º y 116º al 120º de la Ley General
de Educación N.º 19326 y lo informado por la Unidad Técnica Pedagógica
que, dicho Plantel está organizado y sostenido por el Vicariato Apostólico de
Yurimagua, colaborando de esta manera a la erradicación del Analfabetismo en
la Zona de Selva, a la vez que no obedece a fines de base por no pagar dichos
alumnos pensiones de ninguna índole; que el funcionamiento de estos
Plantales obedece a la imposibilidad de ser atendidos por las Comandancias
con creación de Escuelas Fiscales por razones presupuestarias; y que, negados
los fines de la Educación Primaria, contenidos en Reglamentos y Logros vigentes.
RESUELVO: 1º.- RESOLVER, con Valor Oficial a partir del presente año, la
enseñanza que se viene impartiendo en la Escuela Parroquial del Caserío de "A-
tahualpa", grupo Nativo de los Agrarunas, en la Quebrada de Yampaga, afluyente
del Río Apaga y este a su vez del Río Marañón, comprensión del Distrito de Man-
serique, Provincia de Alto Amazonas, Departamento de Loreto. 2º.-
RESOLVER, a don Jorge Rosalino Mora como Director del Plantel, y a don Sergio
Bártenes Legía como Profesor de Aulas del mismo, quienes serán remunerados
por el Vicariato Apostólico de Yurimagua. 3º.- APROBAR, la Matrícula
de los 97 alumnos de la Escuela Parroquial del Caserío de "Atahualpa", Distri-
to de Manserique, Provincia de Alto Amazonas, Departamento de Loreto, a partir
del presente año Escolar, por intermedio de la Superintendencia Provincial de Alto
Amazonas, quien dará cuenta a esta Dirección Zonal. Regístrese y Común-
quese. (Fdo.) VENANCIO PARRA BARRALES, Director de la Zona de Educación N.º
61 - LITOC".

Lo que transcribo a Ud. para su conocimiento y demás fines.

Dios guarde a Ud.

[Firma]
SERVANTOQUEVA-BORIA
Jefe de la Oficina de Coordinación
Técnico Pedagógica

SOLICITA CREACION DE ESCUELA PARROQUIAL Y NOMBRAMIENTO DEL DIRECTOR Y UN AUXILIAR.

Sr. Supervisor de Educación de la Provincia de Alto Amazonas,
YURIMAGUAS.

Sr. Supervisor:

Yo, Miguel Irujar Campos, Obispo del Vicariato de Yurimaguas, con Carné de Ext. N° 72373, ante Ud. con el debido respeto me presento y digo: que contestando al Decreto N° 335-87-Empedientes Egs 4187-4186-4185-4184, con fecha 8 de diciembre de 1,972 le informo peticionar la solicitud que se presenta el año 1,972 pidiendo la creación de una Escuela Parroquial en el caserío de Atabualpa, situado en el río Yanopaga, afluente del Apaga, a su vez del Marañón; contado dicha Escuela con 97 alumnos de la tribu AGUANINAS, cuyos Padres de Familia siguen insistiendo en su creación.

El problema del Sr. Vinado Micocha lo ha solucionado dicho Docente pasando a otra actividad por carecer de la documentación exigida; por lo cual proponemos que el profesor Jorge Masling Mora sea nombrado Director del Centro y así mismo el Auxiliar Sergio Bartolomé Iruja ambos nativos aguaininas del poblado mencionado. Notifico que dicha Escuela estará asesorada por una de las Religiosas residentes en el lugar.

Por lo expuesto espero se sirva atender a mi Solicitud por ser de justicia; colaborando de esta forma en favor de los moradores Aguaininas del Caserío de Atabualpa.

Dios guarde a Ud.

Yurimaguas 12 de Marzo de 1,973



Miguel Irujar Campos
Obispo de Yurimaguas

MINISTERIO DE AGRICULTURA

DIRECCION REGIONAL AGRARIA - LORETO

PROYECTO ESPECIAL DE TITULACION DE TIERRAS Y
 CATASTRO RURAL

P E T T - LORETO

=====

EXPEDIENTE DE DESLINDE Y TITULACION

=====

COMUNIDAD NATIVA : "ATAHUALPA Y ANEXOS"

TITULO DE PROPIEDAD N° : 744

TITULADA : RESOLUCION N° 1021-97-CTAR-DRA
 FECHA : 07 -AGOSTO- 1,997
 SECTOR : RIO APAGA
 DISTRITO : MANSERICHE
 PROVINCIA : ALTO AMAZONAS
 REGION : LORETO

IQUITOS - PERU

1,997

TITULO DE PROPIEDAD N° 744



MINISTERIO DE AGRICULTURA
PROYECTO ESPECIAL TITULACION DE TIERRAS
Y CATASTRO RURAL

DIRECCION

POR CUANTO:

Por Resolución..... DIRECTORAL Nº 1021-97-CTAR-DRA de
fecha... 07... de... AGOSTO..... de 1997....., se ha aprobado el procedimiento seguido por la
Dirección..... REGIONAL AGRARIA LORETO.....
....., para que la demarcación del territorio ocupado actualmente y en forma permanente por la
COMUNIDAD NATIVA..... ATAHUALPA Y ANEXOS SANTA ROSA, SACHAPAPA.....
denominada..... NAPIRUKA, PALESTINA, NUEVO BELEN, NUEVO
..... SOLEDAD, NAZARETH Y HUASCAR.....
Representante Legal: ANDRES TSAMAJAIN DASEK.....
..... con una extensión superficial de 35,083..... Hás.
3,700..... m2, ubicado en el distrito de..... MANSERICHE.....
provincia..... ALTO AMAZONAS..... Región..... LORETO.....
de la cual..... 24,765..... Hás..... 8,750..... m2, están contituidos
por tierras con aptitud para el cultivo y la ganadería..... 10,817..... Hás.
5,000..... m2, por tierras con aptitud forestal..... QUE SON CEDIDAS EN USO.....

Asimismo, la referida Resolución, en mérito al Decreto Ley No. 22175 "Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Caja de Selva ha dispuesto se otorgue el presente Titulo de Propiedad sobre las tierras con aptitud para el cultivo y la ganadería.

POR TANTO:

Se otorga el presente TITULO DE PROPIEDAD a favor de la COMUNIDAD NATIVA
"ATAHUALPA Y ANEXOS SANTA ROSA, SACHAPAPA, NAPIRUKA, PALESTINA
NUEVO BELEN, NUEVO SOLEDAD, NAZARETH Y HUASCAR"
..... sobre la antes indicada superficie con aptitud para el cultivo y la
ganadería y, con mérito suficiente para su inscripción en el Organo Registral correspondiente.
En..... TITULOS..... a los..... TRES..... días..... MES AGOSTO
del año de mil novecientos..... NOVENTAJSETE.....

Dirección Regional Agraria
Región Loreto
Augusto Padilla Yépez
AUGUSTO PADILLA YÉPEZ
Director Regional

LEGALIZADAS : LA FIRMA DEL ING. AUGUSTO PADILLA YEPEZ, DIRECTOR REGIONAL DE AGRICULTURA - LORETO Y LA HUELLA DIGITAL DEL SR. ANDRES TSAMAJAIN DASEK, REPRESENTANTE LEGAL DE LA COMUNIDAD NATIVA "ATAHUALPA" Y ANEXOS, POR USAR EN TODOS SUS ACTOS, DOY FE.

IGUITOS, 14 DE AGOSTO DE 1997.



[Handwritten Signature]
ABUSADO
NOTARIO PUBLICO
C.N.L. 07

Registrado..... La Independización.
En la Ficha No. 7509.....
Registro de Propiedad Inmueble.
Derechos S/. Exon..... Recibo No. 9919.
Yop, 26 de Agosto de 1997.



[Handwritten Signature]
Dra. Juana Luisa Toledo Colera
Registrada Pública
R.L. 115-17 Tarma

1

ATAHUALPA

Hola jóvenes Promocion 2010 Llerena B.S. Luz Rosmeri H.M. Luiz I. T.

Nélida M. T. José Luis Sh.M. Rolyn Daxon T. H. Aurestela U. S. Luz Emilia T P.

Es el deseo de mi corazón, que ustedes sean unos jóvenes alegres y felices y que así sigan siéndolo por siempre. Me disculpan si no les comunico bien todo esto que quiero compartir con ustedes.

Hace unos años; casi cuarenta..... muchos , ¿ verdad ? en las noches de luna, nos reuníamos delante de la Escuela, Un buen grupo de gente de todas las edades, junto con los Muntas,(sus abuelos) y alumnos, (sus padres) cada cual tenía su historia para contar, ya fuera un día de mitayo, una pesca , un chiste etc, y nunca faltaba un retazo de la historia vivida por alguno de los abuelos presentes y por los que ya no estaban entre nosotros , a veces eran muy tristes y dolorosas, cuando eran relatos de guerras y muertes, ya fuera por recuperaciones, o por el terrible mal que se da en nuestra cultura, y que tanto sufrimiento causa en nuestra comunidad, hasta el día de hoy. **EL SUICIDIO**, o también lo mucho que sufrían en los trabajos tan duros a que les sometían los patronos, en la recolección de “ chiringa”, o en la tala y arrastre de la madera , con medios muy rudimentarios, como el hacha, machete y sogas del monte, por los que les pagaban tan poco, que era un verdadero engaño y explotación etc .

Otros relatos eran muy alegres, recordando las visitas a algunos familiares que vivían lejos en otros cerros, o en otros ríos. O las “mingas” en las que unos se ayudaban a otros a construir sus casas o sus chacras, trabajo que ellos realizaban como una fiesta, pues había abundante comida y masato, con lo que la fiesta podía durar varios días, tantos como durara la comida y la bebida.

También los relatos de algunas salidas al monte para mitallar, con todas las peripecias que les sucedían, era gran motivo de risas, y todos querían contar lo que le pasó a él, pues sin duda todos habían cazado muchas veces, y los jóvenes en sus primeras salidas también pasaban lo suyo.

Esoś relatos nos gustaban tanto y nos hacían conocer como era la vida mas antes.. Que lindo saber como vivían nuestros antiguos. Que rápido se pasaba el tiempo escuchando esas historias.

Cuando los profesores Santiago P. y Guster B, me hicieron saber que la promoción de este año 2010, me pedían que fuera su madrina, sentí una alegría muy grande, de que se acordaran de mi, y también un poco de pena, pues aunque los he visto de pequeños, y conozco muy bien a sus padres, no los veo ahora a ustedes y no se como es que están de grandes, y seguro que tampoco ustedes se acuerdan de como soy yo. Les hice saber a los profesores que no podría aportar para la fiesta y que no sabía que les podía dar como agradecimiento y muestra de mi cariño a cada uno de ustedes.

Me pidieron que les escribiera algo sobre la Historia de cómo nació la Comunidad Y como era al comienzo la vida en ATAHUALPA y también de lo que sus abuelos querían y esperaban que ustedes hicieran cuando sean jóvenes y luego padres de familia. Continuadores de la tarea que, ellos comenzaron.

Me gustaría poder contarles como vivían nuestros antiguos, desde muchos años atrás, pero yo conocí la Comunidad en el año 1969, y aunque me han contado muchas cosas de antes, algunos de sus abuelos sobre todo el MUNTA Julio TUYASA, abuelo de Luiz Inchuicua Túyasa y visabuelo de, Nelida Musoline Túyasa Por ahora, solo les compartiré algo de lo que he visto y vivido. De porqué y cómo nació la Comunidad . y como era la vida al principio.

Ustedes saben que en la **Selva Amazónica**, hay muchos Pueblos, muchas culturas. Y es una gran suerte y un gran orgullo para ustedes, el pertenecer a una de esas culturas, el pueblo AWAJUN, es reconocido por ser, un pueblo numeroso,(es posible seamos mas de 50,000) Libre, Valiente, Fuerte, NUNCA SE DEJO DOMINAR POR OTROS PUEBLOS. (recuerden esto siempre) Inteligente, Trabajador, Alegre, y Capaz de superar cualquier dificultad que le pueda impedir llegar a ser cada vez, mas dueños de su historia, de su destino, mas dueños de lo que les pertenece (su tierra), mas Libres y Felices.

No era tarea fácil, el hacer que todos reconocieran esos valores, que los desarrollasen Y los hicieran valer frente a patronos, madereros, regatones etc.... Viviendo dispersos por los cerros. Era necesario agruparse, reunirse, para ser fuertes, y otra cosa muy necesaria, era conocer el idioma de los que llegaban de fuera , para dialogar de igual a igual. ¿ como llegar a conseguir todo esto ...?y como hacer para que sus hijos recibieran ese aprendizaje ¿ ¿ quien se pondría al frente de esta tarea ¿ ¿ Hay personas que “ sueñan por soñar, por escapar de una realidad que no les gusta, pero que no llegan a hacer nada, solo sueñan.

También hay personas, que al mirar su vida y la de su pueblo, sienten que no pueden seguir así, que algo tiene que cambiar, y piensan, y sueñan con otra forma de vida, y no solo sueñan, sino que ponen toda sus fuerzas, sus capacidades, su vida, en hacer que ese sueño, sea una realidad.

Conocí a dos hombres, que eran muy distintos uno del otro, pero que el destino los unió, primero en el sufrimiento, y luego en el deseo de hacer de su SUEÑO una REALIDAD. De poner en marcha ese sueño junto con todos los Padres de Familia de la zona.

Estos dos AWAJUN, **ALFONSO BARTENES Y RAFAEL MUSOLINE** que vivieron sus primeros años, por las cabeceras de los ríos APAGA y POTRO, (no se si recuerdo bien esto) que Fueron sacados de su mundo y llevados a otra realidad muy distinta, que cambiaria su vida y también la de todos sus paisanos.

3

Sus padres eran MUN, muy respetados, llegando a ser los jefes que se enfrentaban con los patronos en defensa de los derechos de sus hermanos, aunque no era mucho lo que conseguían, eran respetados por dichos patronos, que venían del río Marañón. Eran tiempos de un duro trabajo, por un lado la recolección de la balata, y por otro la tala y arrastre o sacada, de maderas finas, cedro, caoba etc todo con métodos muy primarios, hacha y machete, y sogas del monte, tanto la balata, como la madera era muy abundante en ese entonces, pero requerían un gran esfuerzo humano y desde muy jóvenes, hacían ese trabajo, con el sufrimiento y las enfermedades que eso suponía.

Esa gran depredación de las riquezas que les pertenecían, se puede decir que, solo les reportaba, trabajo, sufrimiento, enfermedades y muertes. No conocían la plata como moneda de pago, y todo se hacía con el sistema del trueque, (tu me das una cosa, yo te doy otra) Los Awajun, daban su balata, su madera su trabajo, pieles de animales, tigre, nutria, sajino etc y a cambio les daban, hachas, machetes, alguna ropa, a veces una retrocarga, y es posible que ni fuera nueva, pilas, cartuchos etc y además los iniciaban en tomar aguardiente de caña, doble daño.

En esa época también abundaban los comerciantes (regatones), Que se encargaban de sacarles sus gallinas, y sus animalillos del monte que criaban, monos, tucanes, lorillos etc.... También al trueque y con engaño.

Y no eran esos los únicos males que le proporcionaba el contacto con los de fuera, sino que además les traían unas enfermedades para las cuales su organismo, no estaba preparado, sarampión, tosferina, gripe, etc, que fueron la causa de muchas muertes y aun de la desaparición de algunas culturas, (pueblos).

Sería por la década de 1940, cuando se dio una de estas "pandemias" (se propaga la enfermedad por una gran parte del territorio, llegando a veces a diezmar a los pueblos.

También en nuestra Zona, alcanzó en esa ocasión, la enfermedad, murió mucha gente, y algunos patronos decidieron llevarse a algunos jefes enfermos al Marañón, para ver de sanarlos. Dos de los jefes mueren, los padres de Rafael, y Alfonso. Y entregan al cuidado de los patronos a sus hijos, y les ruegan que no los dejen volver a su tierra ya que allá no tienen quien les cuide. Cumpliendo este deseo Rómulo, es el patrón, los toma como ahijados y se compromete a cuidar de ellos. Con lo que los hermanos Rafael, Roberto (y el pequeño X, no recuerdo su nombre y que murió pronto) YAMPIQUIS, (Este sería el verdadero apellido de todos los "Musoline". Comienzan una nueva vida. En una ocasión en que pasan dos Misioneros, los hacen bautizar y es cuando les dan el apellido Musoline, este nombre era el del presidente que por entonces mandaba en (Italia, en Europa), Y que Rómulo, es posible escuchara por la radio y le gusto.

Rafael, era el mayor de los tres hermanos (tendría unos ocho años) y aprendió lo que es la vida, con no poco sufrimiento, no solo cuidaba de sus dos hermanos pequeños, sino que servía a su “ madrina” en todo lo posible, acarrear agua, leña, yuca y plátanos de la chacra, limpiar el patio y todo cuanto le mandaban. Fue aprendiendo el castellano de oídas y la forma de vivir de los otros, los “ribereños”, o blancos, veía a los chicos ir a la escuela y tenía grandes deseos también de ir, ya que aprender fue su mayor afán toda su vida. Como no tenía padres era necesario trabajar y cuidar a sus hermanos. Y así creció y se hizo joven.

Tendría como dieciocho años, cuando ya no se pudo resistir al deseo de surcar su río, el APAGA, e ir al encuentro de sus hermanos, su pueblo.

Dejando a sus hermanos pequeños en poder del “padrino”, Rómulo, puso en una pequeña canoa esas cosas que pensó necesitarlas para sobrevivir por el tiempo que le llevara encontrarse con sus paisanos. Si recuerdo bien, eran: la retrocarga el hacha y machete recuerdo de su padre, un mosquitero, algún “itipis,” es posible un par de trusas y alguna camisa, seguro, que bien usadito.

También iban en la canoa, algunas yucas, y plátano y su atadito de masato, para comer unos días, así como palos de yuca, y plantones de plátanos, y huaca, para sembrar en cuanto encontrara un trozo de tierra buena.

Y junto con su perro (este amigo inseparable) Comenzó su aventura, remando con todas sus fuerzas y mirando, y reconociendo cada partecita de ese río, no recuerdo si fue al segundo, o, tercer día, cuando, se encontró a la vista de una altura que le pareció muy buena. (sabemos que en la parte primera del río en tiempos de crecida todo se halaga, con lo que no es posible cosechar nada.

Machete en mano, recorre parte de la ALTURA, que es grande y con buena tierra, abundante madera y hoja de palmiche, todo lo necesario para poder vivir, así como cochas y mitayo.

Sin perder tiempo, roza una parte en buen sitio, se construye su tambo, deja sembrado todo lo que traía, con lo que sería su primera chacra. Hace su pesquita, corta su chonta y sigue surcando, hasta encontrar una altura sembrada de yuca y plátanos, lo que indica que ahí vive gente. En una gran casa vive el Munta Tuyasa, con sus mujeres y sus hijos, es bien recibido, pues ya se conocían.

Se queda unos días ayudando en las tareas al Munta siendo agasajado con abundante comida y bebida. Sin duda tendrían un buen “ CHICHAMO”, en el que compartirían todo cuanto ha sucedido en ese tiempo pasado.

5

No recuerdo muy bien, creo que sigue surcando y se encuentra con alguna familia, pero se regresa de nuevo a donde Tuyasa, ya que ha encontrado algo que va a cambiar su vida, el Munta tiene una hija justo en edad de tener marido, y quien mejor que ese joven tan trabajador.

Con lo que Rafael, al salir al encuentro de su pueblo se encuentra con una mujer con la que formara una linda familia. Hilaria, es tan trabajadora como el, y eso hará que destaquen en muchos aspectos. Serán padres de ocho hijos y como el fundamento de la realización de la Comunidad de ATAHUALPA.

Comienza su vida de familia, se quedan un tiempo con sus padres y luego se van a la altura donde ha dejado su tambo, en donde construyen una gran casa y comienzan a sembrar de todo y a criar animales, gallinas, patos, pavos Cosa que a Hilaria se le da muy bien, Con lo que su vida es buena,

Comienzan a venir los hijos, Jorge, Alicia, Róger. Y cuando todo parecía les iba muy bien y eran felices. Una noche, se les presentaron unos militares de Barranca y se llevan por la fuerza a Rafael, para que sirva a su patria, así era en ese tiempo, sin tener en cuenta si tenían familia a la que cuidar, con lo que llamaban "levas", se llevaban a los jóvenes y los retenían en Iquitos o en otras partes de la selva, y a veces pasaban dos o tres años, sin que supieran de su familia, ni la familia de ellos.

Fueron tiempos muy difíciles para Hilaria, que tenía que ver como criar a sus tres hijos, ella sola, pues aunque sus padres algo ayudaban no era lo mismo, y su casa estaba lejos.

Rafael sufría por no saber de sus familia, pero supo sacar buen partido de ese tiempo vivido en ese mundo tan distinto al suyo. Se gana la confianza de sus jefes, pues era atento en todo lo que le mandaban y enseñaban, aprendió de cocina, carpintería y otras muchas cosas que luego pondría al servicio de su gente.

Cumplido el tiempo de servir a su patria (creo, tres años) se regresa con la alegría de ver como han crecido sus hijos, y con una IDEA CLARA. El fundar una comunidad, en donde vivan unidos y tengan su escuela donde sus hijos aprendan todo eso que necesitan para vivir de otra forma y a defenderse de los "otros", los que vienen de fuera, patronos, madereros, regatones etc....

Se ha encontrado en Iquitos con su primo Alfonso Bártenes (de esto no estoy totalmente segura de que fuera así o el encuentro fue en otro sitio) lo que si es cierto es que juntos deciden que van a comenzar la realización de su sueño, el hacer que sus hermanos, sus hijos tengan una vida distinta a la suya, en la que puedan ser libres de verdad, vivir como gente.

Ponen en marcha la tarea, visitan a los PP,FF, regados por esos lindos cerros, les animan y hacen venir a un grupo, rastrean y piensan en cual será el mejor sitio, y lo encuentran. Surcando el río Apaga, se llega a un punto en el que el río ya no es uno, sino dos. El Yurapaga (río de aguas negras), y el Yanapaga, (río de aguas blancas, así lo ven ellos con su gran sentido de captación que es tan fuerte, que descubren cosas que los demás ni nos enteramos. En la esquina, vértice o espacio que queda entre los dos ríos en su desembocadura, mirando al río Yanapaga, es que se asienta la comunidad de ATAHUALPA.

No estoy muy segura, creo era por el año 1960, cuando comienzan los primeros trabajos, rozan la Selva virgen, hacen tambos, en donde luego irán las casas, siembran chacras alrededor de cada tambo, yuca plátano etc.... Están unos días en esos trabajos y luego los PP FF, se regresan a sus casas en el monte, su organización y responsabilidad es perfecta, Rafael y Alfonso son los primeros que se quedan viviendo ahí, y poco a poco, según lo deciden libremente se van viniendo a hacer sus casas otros padres de familia, y pronto es una linda comunidad, como cada casa tienen su chacra en su entorno, las casas quedan algo separadas unas de otras, con lo que en parte se mantiene la forma de la estructura propia nuestra.

(me gustaría poner acá el nombre de todos los primeros, no creo me acuerde, si por favor me los escriben, me darán una gran alegría y se lo agradezco de corazón)

Como queda dicho antes el otro " eje", O "Shungo", en el camino que van a tomar la nueva forma de vida, esta Alfonso Bártenes, primo de Rafael y que en alguna medida ha recorrido la misma suerte.

También sus padres murieron por la misma causa y en el mismo sitio y fechas. Igualmente fue recogido por sus "padrinos", (no recuerdo el dato de si tenía mas hermanos.) patronos de sus padres, la tarea que le imponen es el cuidar a los hijos del patrón, asiste a la escuela con ellos, aprende a leer y escribir, conversa bien el castellano.

Cuando decide el "padrino", llevar a estudiar a sus hijos a Iquitos, Alfonso va con ellos. Esta realidad que podía haber sido muy positiva para él, fue en realidad una fuente de gran sufrimiento, ya que era tratado muy mal por los hijos del "padrino" y sometido a toda clase de malos tratos, humillaciones. Y vejaciones y se sentía muy solo y triste. En la ciudad había mucha gente, pero él se sentía completamente solo.

Un día encontrándose al borde de la desesperación caminando por la ciudad, vio de pronto como mucha gente entraba en una casa grande (La Iglesia Matriz de Iquitos) miro dentro y vio muchas luces y que la gente cantaba feliz, entró y aunque no entendía lo que pasaba, se iba sintiendo bien, De pronto un señor vestido con ropas lindas decía que Dios (Apajui) era nuestro Padre y que nos quiere mucho a todos, para El todos somos iguales, y que nunca nos deja solos, El esta cerca de cada uno y si le pedimos El nos ayuda.. Escuchar esto lleno de alegría su corazón y lo reafirmo en el deseo de regresar a su tierra con los suyos.

(de la pagina 6)

Esto me lo refería años después. Pensó, acá no me quiere nadie, yo tengo una tierra, me voy con los míos. Pasó no pocas dificultades para regresar, pero al fin seé, y allá se encuentra con Rafael y emprenden la gran aventura.

Es una gran tarea la que les espera, ir a visitar a los padres de familia dispersos por esos cerros, hacerles entender la idea de que necesitan agruparse, formar una comunidad, donde puedan tener Escuela, y ahí sus hijos aprender tantas cosas que ellos no saben, que los capacite para poder vivir mejor, y defenderse de la gente que viene del Marañón, madereros, regatones etc.....

Por el momento les dicen que ellos pueden seguir viviendo en sus casas de ahora, solo que han de hacer una casita y su chacra en la comunidad, donde vivan sus hijos y ahí que estudien, claro que los han de visitar con frecuencia y llevarles lo necesario para que los chicos coman, sobre todo hasta que las chacras produzcan. Y cuando quieran se pueden ir ellos también a vivir a la Comunidad. Con toda libertad han de decidir esto.

Sin duda son bastantes los encuentros que tienen para conversar sobre este asunto y muchas las palabras intercambiadas (Chichamo) ya que cada uno ha de dar su opinión sobre el asunto. Por entonces la unión era muy fuerte y la fidelidad al compromiso total.

Al fin se comienza a abrir monte, se construyen los primeros tambos, las chacras yó como noi, una casa grande que será para la ESCUAELA tan deseada.

Se nombra una comisión para ir a pedirle a los Padres Misioneros de Santa María del Nieva, (son los Padres Jesuitas) que les den su apoyo para la creación d esa Escuerla. Cinco o seis padres de familia caminan una semana hasta llegar ala Misión. Son muy bien recibidos por los Padres, pero les hacen saber que ellos no pueden ayudarles, pues ese territorio pertenece al Departamento de Amazonas, y donde viven ellos es el Departamento de Loreto. Y es a San Lorenzo donde tienen que ir. Y los Padres Misioneros que hay allá, son los Pasionistas.

7

La Iglesia funda por el Señor Jesús, El hijo de Dios que se hizo hombre, nació niño igual que nosotros vivió unos treinta años, trabajando como carpintero, luego durante tres años predicó la Buena Noticia, dándonos a conocer que el creador del mundo era Su Padre y también el Padre de todos nosotros. y que nos tiene un gran Amor, y por eso nos mandó a su Hijo, para que nos lo hiciera saber. Algunos hombres no le creyeron y lo mataron colgándolo de un madero, lo enterraron, pensando que ahí terminaba todo. No era verdad, sino que ahí comenzaba toda la verdadera historia de los hijos de Dios.

Cristo murió sí, pero como era Dios al tercer día Resucitó y luego de unos días en los que conversó bonito con sus Apóstoles y les comunicó como es que tenían que vivir, se regresó junto a SU Padre, a ese lugar que no sabemos como es, y que llamamos Cielo. Sin duda es el lugar mejor de todos, pues es la Casa de Dios, y allí dijo Jesús que nos iba a preparar un lugar en donde nos recibiría cuando terminara nuestra vida en la tierra.

Jesús, al irse junto al Padre, dejó encargados del cuidado de la Iglesia a los Apóstoles, lleva el nombre de : Iglesia Católica, está presente en todas las partes del mundo y sigue teniendo como responsables a los sucesores de los Apóstoles, como es Monseñor José Luis Astigarraga, que ya vino dos veces a Atahualpa

El Vicariato de Yurimaguas está a cargo de los Padres Pasionistas, y una de las Parroquias es la de S. Lorenzo, (en la margen izquierda del río Marañón) antes perteneciente a la provincia de Amazonas y distrito de Barranca y hoy Provincia Datem del Marañón .

Los Padres Jesuitas, les informan de que es lo que han de hacer y le entregan una carta para los Padres Pasionistas, asegurándoles que serán atendidos en su petición.

De nuevo a caminar de regreso a la Comunidad y luego de informar a los padres de familia, y de organizarse, de nuevo preparan el viaje esta vez con canoa, recorrerán el Apaga y un gran trecho del Marañón, hasta llegar a S. Lorenzo. Hoy conocemos muy bien ese viaje, no así en aquellos tiempos, en los que nuestros mayores la mayoría ni conocían el Marañón.

La comisión llega a S. Lorenzo, se entrevistan con los Padres, Enrique y si no recuerdo mal estaba entonces el Padre Cayetano, que luego moriría ahogado. Con suerte son bien recibidos por los Padres, son atendidos en su petición. Les prometen que se formará la Escuela Parroquial, que les apoyaran en todos los trámites a realizar, y pagaran al profesor. Solo hay una dificultad, que es necesario encontrar a alguien que tenga regular conocimiento del castellano, y también sepa al menos un poco del aguaruna, como los Padres no conocen a nadie con esas condiciones, les encargan a los de la comisión, que sean ellos los que encuentren a esa persona.

8

Justo han conocido en Acapulco (comunidad del Marañon) a un padre de familia, que ha servido a su Patria, que tiene tercer año de primaria y conversa algo el aguruna, por que ha trabajado en la madera con los Awajun, por lo que parece reúne las condiciones para realizar la tarea de comenzar siendo el primer profesor de la Escuela Primaria de ATAHUALPA .

Es así como Don Agileo Pinedo junto con sus esposa x y dos hijos x x, son llevados a la comunidad de Atahualpa, en donde estarán unos siete años, y donde le nacera una hija.x

Su preparación curricular no era grande, pero al menos pudo enseñar a los alumnos y a los padres de familia que eran Peruanos, y lo que eso significaba, Peru, una gran nacion, gran extensión de tierra y con muchas culturas, no solo estaban los Awajun, sino otros muchos pueblos, a los que poco a poco conocerian..

Les enseñó el himno Nacional y a marchar con sus " fusiles" de topa, no importaba que fueran casi del todo calatitos, pero marchaban con una gran seriedad y fuerza. Y con eso fue creciendo en todos el sentido de ser Peruanos.

Al comienzo para alcanzar el numero de alumnos, se matriculaba desde pequeños, y si alguno se moria, seguian constando en la matricula, por la misma razon.

Otro detalle curioso, como el profesor solo tenia hasta tercer año de primaria, cuando se matricularon los de cuarto grado, ahí tambien se matriculo Agileo, y así termino su primaria, aunque para entonces ya estaban otros dos profesores con la primaria completa. Jorge M. y Sergio B.

9

Desde el principio, el deseo es que la educación llegara a todas las niñas de la zona, viendo que era imposible por la gran extensión, diferentes ríos y culturas, se planteó al menos haber un internado donde se recibirían a las niñas de fuera de S. Lorenzo, las primeras peticiones vinieron del Cahuapanas (hermanos Chayahuitas) y los Padres de familia de Atahualpa. Luego del Potro y del Morona. Y ahí se completó un número de sesenta niñas. Para saber más del Internado, pregunten a Alicia M. Aleja P. Eda M. Delia T. Hilaria C. etc.... Pues hay muchas cosas para saber. Fue algo muy lindo, aunque no se veía era lo mejor y por eso.

El año 1971, al fin pudimos ir a vivir a Atahualpa, tres hermanas, Perfecta Vila, María del Carmen Figueroa y María Donoso. Se ayudaba en la escuela, sobre todo implementando a Sergio Bartenes y Jorge Musoline, que recién terminaron su primaria y que desde entonces empiezan a ser profesores en su Comunidad, hasta hace poco, eso lo conocen bien ustedes. También se comenzó con la posta sanitaria, ayudando a Cristóbal In, en su formación como sanitario, y que ha trabajado tantos años.

Disculpen si les canso con un relato tan largo, hasta acá ha sido solo como la introducción, o prólogo.

Solo el pensar en el año 1971, el corazón salta de gozo, que lindo, si entonces hubiera sido posible grabar un video, como se hace ahora y que ustedes pudieran ver como es que se vivía antes. No sé si me recuerdo bien, pero creo que había unas catorce casas, o quizás más, todas con su chacra alrededor, sus gallineros etc....eran preciosas, y sobre todo lo más importante era la alegría con la que se vivía, todos formábamos una sola familia, aprendiendo juntos a vivir en comunidad, que no siempre era fácil.

A veces un chiquillo entraba en una casa que no era la suya y se comía lo que encontraba, o chapeaba su masato, o cuando una gallina de otra casa o perro entraba en la tuya y de pronto se llevaba algo, o te dejaba suciedad....eso sucedía, pero no se le daba importancia, pues todo servía para aprender esa nueva forma de vida y al final se comentaba entre risas. Daría cualquier cosa, por volver a escuchar la risa de las señoras, sobre todo cuando nos hacían alguna broma a las hermanas. Que cosa más bella. Otra cosa inolvidable, los días de "Minga", trabajo comunal, que entonces todo se hacía de esa forma. Cuidar las calles, hacer nuevas casas para los que se incorporaban a vivir ahí, la chacra de los escueleros. Escueleras.... Pues ya había muchas chicas en la escuela, no solo las que estaban en S. Lorenzo, sino muchas más.

La casa de las hermanas estaba donde está ahora la escuela primaria, al lado por arriba era la capilla, y por la parte de abajo estaba el comedor y la cocina de los alumnos, aunque todos vivían en sus casas con sus padres y familiares, la comida la hacían ahí, cocinaban por turno y aprendieron muy pronto a comer bien rico.

Sin duda la historia contiene infinidad de acontecimientos dignos de compartir y que es imposible el relatarlos ahora, quizás se siga escribiendo en otro momento, por ahora solo quiero terminar con dos comentarios sobre algo muy importante, y espero que sus profesores se lo hagan entender bien, si yo no sé hacerlo.

Cuando comenzó la comunidad, el pensamiento era que se pedía apoyo a los Padres Pasionistas, que pertenecían a la Iglesia Católica, y que todos en la comunidad serían católicos, así se acordó entre todos, aunque la verdad que la mayoría ni sabía, que quería decir eso, así como casi no conocían que había otras culturas, otros pueblos, algo sabían de los Wanvisas, los Achuales y quizás los Shapras, que vivían en el Morona, y pastaza, con los cuales habían tenido algunas “ guerras “. , a pesar de que provenían de una misma familia.

En cuanto a lo que significaba pertenecer a una Iglesia, no conocían en verdad su sentido profundo, algo les llegaba de escuchar que los de la comunidad de Sachapapa, eran “ evangélicos), y que los “ gringos” les apoyaban . La relación entre las dos comunidades y es posible que hasta el día de hoy, (no lo sé) nunca han sido como tenían que ser, de amistad, de hermanos , creo digo la verdad, al decir que no se miran bonito, que no saben coordinar para el bien de todos.

Es posible fuera esta la causa, por la que los padres de familia, quisieron, caminar otra “trocha”, ver ser ayudados por otro grupo que se relacionaba con Apajú de otra forma, por eso al comienzo y en unos años, solo se pertenecía a la Iglesia Católica, en la cual estaban bautizados, Alfonso, Rafael y algunos de sus hijos, sobre todo las chicas que estaban en el internado de S. Lorenzo. Con el tiempo algunos padres de familia, también se bautizaron. Pero lo hicieron con total libertad, ni los Padres Misioneros, ni las hermanas se lo imponían, ya que para nosotras eso ha de ser una cosa hecha en total libertad, es un compromiso muy serio que nada menos se hace con Dios., y que tienen unas exigencias muy profundas, pues compromete toda la vida de la persona, con relación a esa nueva familia a la que pasa a pertenecer.

Bautizarse en una Iglesia, (Iglesia = Familia de Dios) es eso, comenzar a pertenecer a esa familia, que tiene una forma concreta de vivir, y a la que hay que ser fiel.

Esto no es fácil de decir, y espero que lo lleguen a entender, como digo antes con la ayuda de los profesores. Pues como sabemos con el tiempo en Atahualpa hay dos formas de caminar hacia el conocimiento y la vivencia de cómo quiere Apajú que nos relacionemos con El y entre nosotros. Yo creo que pertenezco a la verdadera Iglesia de Jesús, pero sé que entre ustedes promoción, hay unos que pertenecen a un camino y otros a otro. Mi intención no es decirles ahorita cual es mejor, pero si les quiero decir : Que si todos Escuchan la Palabra de Dios y viven como El quiere, han de sentirse todos hermanos, y han de estimarse como hermanos, pues tenemos un mismo Padre, Dios. Y un hermano Jesús, que nos enseñó que si le seguimos a El, lo tenemos que demostrar por el Amor que nos tenemos los unos a los otros. No se

puede Escuchar la Palabra de Dios y decir que seguimos el camino de Jesús, y luego vivir como enemigos unos de los otros, en chismes, críticas, envidias, peleas etc...

Como su hermana mayor y como Madrina de ustedes, este es mi deseo : ASÍ COMO DIOS LOS QUIERE IGUAL A TODOS, Y TAMBIEN YO LOS QUIERO A CADA UNO ASÍ COMO SON. QUE USTEDES SE ESTIMEN UNOS A OTROS Y JUNTOS CAMINEN PARA HACER QUE ATAHUALPA LLEGUE A SER ESA COMUNIDAD QUE SOÑARON SUS MAYORES Y . EN LA QUE USTEDES Y SUS HIJOS SEAN LO FELICES QUE YO LES DESEO.

Nos dice el Señor Jesús “ Este es mi Mandamiento, que se amen unos a otros como yo les he amado. “ () y también Ama a tu prójimo como a ti mismo.” (Quedamos de acuerdo que Jesús nos dice que lo importante es el AMOR, Amor a los otros y Amor a nosotros mismos.

Es desde acá que quiero hacerles pensar una cosa muy, muy importante, les pregunto Si yo digo que amo a mi hermano, y le maltrato, le apaleo, le mato. ¿ será verdad que le amo.....

Si de verdad quiero vivir como me enseña Jesús en su Palabra, y como buena gente, sé que me tengo que querer a mi misma/o, y querer es cuidar, tratar bonito a mi cuerpo, y en lugar de hacer así, yo lo maltrato, dejo que mi cabeza piense cosas que me hacen daño, como es : Si yo quiero puedo mascar o chapear barbasco, mascar hierba que conozco, y morirme, pues los otros no me quieren (engaño del maligno que es el único que no nos quiere), . Todos nos quieren, nuestros padres, hermana/os, amigos, profesores, todos, pero hay algunos que se dejan engañar y terminan haciendo esa cosa tan triste y dolorosa, que es quitarse la vida. Como les decía al comienzo, es lo que más me ha hecho sufrir en Atahualpa, ver como se suicidaban , personas a las que tanto quería. Cuantas familias sufriendo por esto, y cuantas vidas preciosas perdidas en plena juventud.

Esta es una Asignatura, en la que ustedes han de luchar por sacar la mejor nota, que todos lleguen a entender que la vida, no la hemos comprado nosotros, que se nos ha dado gratuitamente, o mejor se nos ha prestado, por unos años, los que Apajui quiera. A nosotros solo nos queda una tarea, lo primero cada día, darle las gracias a Dios por ese regalo, y tratar con todas nuestras fuerzas de vivir de tal manera que nos sintamos felices y hagamos felices a los otros, a todos los que viven cerca de nosotros. No es tan difícil, solo hay que quererlo de verdad, y vivirlo un poco más cada día, si se recuerdan, cuando comenzaron a ir a la escuela, no sabían leer, ni escribir, y de matemáticas cero.... Y ahora que terminan su primaria, cuantas cosas saben, aunque aún en la secundaria van a aprender muchas más, así de poco a poco. Ese es el camino de la amistad ,de la vida de familia, comenzar cada día con el deseo de hacer bien las cosas, de se Felices. Y solo somos FELICES SI NOS QUREMOS UNOS A OTROS.

Les digo un secreto : Los años vividos en ATAHUALPA , fui, muy, muy feliz, y era así por que les quería (y les quiero) mucho a todos, a todos Evangélicos y Católicos , para mi todos son mis hermanos. Con el deseo volverles aver, les matodo mi cariño y pido cada día a nuestro Padre Dios por ustedes, que sean muy felices.

CURRICULUM VITAE

I. DATOS PERSONALES:

Nombre : Guster
 Apellidos : BARTENES CEJEICO
 DNI : 05632528
 Fecha de nacimiento : 10-02-74
 Lugar de nacimiento : Río Apaga, Distrito de Manseriche, Provincia
 Datem del Marañon, Región Loreto
 Teléfono/s : 065 965 708537
 e-mail : gudeco_2@hotmail.com
 Título profesional N° : 00052-G-D.S.R.E.E.M.S
 CPPE N° : 1705632528
 Estado Civil : Soltero
 Dirección actual : Jr. Marañon N° 1220 - San Lorenzo

II. FORMACIÓN ACADÉMICA:

PRIMARIA

1981-1986 : C.E.P. N° 62132- Atahualpa – Manseriche- Datem del
 Marañon – Loreto- Perú

SECUNDARIA

1987-1991 : C.E.S.A. “Jesús Nazareno” San Lorenzo, Barranca, Alto amazonas, Loreto.

SUPERIOR

1992-1996 : Instituto Superior Pedagógico Público Rvdo. Padre “C. Ardanza”, San Lorenzo, Barranca Alto Amazonas, Loreto.

1999-2000 : Bachiller en Educación. Universidad Nacional Federico Villarreal - Lima

2001 : Estudios concluidos para optar el grado de Licenciado en Educación. Universidad Nacional Federico Villarreal – Lima.

ESTUDIOS DE POSGRADO

2003-2006 : Diploma Académico de: MAGISTER EN EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE MENCIÓN PLANIFICACIÓN Y GESTIÓN DE LA E.I.B. En la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba - Bolivia. Obtenido el seis de febrero del año dos mil siete.

III. FORMACIÓN COMPLEMENTARIA:

- Certificado de participación como Disertante en el **1er Congreso de Educación Intercultural – Bilingüe**, efectuado en la ciudad de La Quiaca (Jujuy)-Argentina, en Junio de 2004. Organizado por la Municipalidad de Quiaca
- Certificado de participación como Expositor en el Taller “**Cultura y Educación en los Países Andinos**”, realizado en Tilcara (Jujuy)-Argentina el 25 de Junio de 2004. Organizado por la Municipalidad de San Francisco de Tilcara.
- Certificado de participación como Conferencista en el Panel “**Cultura y Educación en los Andes**” el día 23 de Junio de 2004. San Salvador de Jujuy- Argentina. Organizado por la Universidad de Jujuy.
- Constancia de participación del “**Encuentro Nacional de Experiencias en Educación Intercultural Bilingüe**” realizado en la ciudad de Buenos Aires- Argentina, durante los días 28 al 30 de Junio de 2004. Organizado por el Ministerio de Educación Ciencia y Tecnología-Argentina.
- Certificado de participación en el Seminario Taller Nacional “**Lenguas Andinas y su Enseñanza en Contextos Urbanos**”, con una carga hora de 38 horas, realizado del 24 al 26 de noviembre de 2005. En la ciudad de Cochabamba Bolivia. Organizado por la Universidad Mayor de San Simón.
- Diploma de participación en el curso de capacitación de animadores cristianos en la comunidad de Atahualpa (Manseriche) de 8 al 10 de diciembre de 2006. Organizado por la Misión Salesiana Parroquia San Lorenzo, Pastoral Indígena.

- Certificado de participación en el **I CONGRESO EDUCATIVO NACIONAL** para docentes, estudiantes y otros profesionales, realizado del 14 al 18 de agosto de 2007 en la ciudad de San Lorenzo, Barranca, con una duración de 80 horas pedagógicas. Organizado por la UGEL-AA-SL.
- Certificado de participación como apoyo pedagógico en el **I TALLER DE CAPACITACIÓN DOCENTE DEL NIVEL INICIAL, PRIMARIA Y SECUNDARIA DE LAS REDES EDUCATIVAS SILLAY, SANTA MARIA DE CAHUAPANAS, KAUPAN Y APAGA**, en la ciudad de San Lorenzo del 07 al 10 de abril del 2008 con una duración de 40 horas pedagógicas. Organizado por el Programa de Cooperación Hispano Peruano. Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe de la Región Loreto.
- Certificado de participación en el **I TALLER DE FORMACIÓN DE FORMADORES Y PRODUCCIÓN DE MATERIALES EDUCATIVOS EN EIB, CON ESPECIALISTAS Y DOCENTES SELECCIONADOS**, en la ciudad de Yurimaguas del 21 al 30 de abril de 2008 con una duración de 90 horas pedagógicas. Organizado por el Programa de Cooperación Hispano Peruano. Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe de la Región Loreto.
- Certificado de participación en el taller de capacitación: “**COMPRESIÓN LECTORA, RAZONAMIENTO MATEMÁTICO Y NORMAS EDUCATIVAS LEGALES**”, realizado en la ciudad de San Lorenzo, del 22 al 25 de julio del 2008, con una duración de 45 horas cronológicas. Organizado por la UGEL-AA-SL.
- Constancia de participación en el Taller sobre **Presentación del Proyecto Educativo Local (PEL) y Propuesta de Conformación de Redes Educativas** en el ámbito de la UGEL-AA-SL., realizado en la San Lorenzo el 19 de diciembre de 2008. Organizado por la UGEL-AA-SL.
- Constancia **del tercio Superior** del Cuadro General de Mérito, en la especialidad de Nivel Primaria, egresado en la Promoción 1996, con el promedio de 14.802 puntos. Otorgado por el Instituto Superior Pedagógico Público “REVERENDO PADRE CAYETANO ARDANZA” de la ciudad de San Lorenzo, Barranca, Datem del Marañon.

IV IDIOMAS E INFORMATICA

- Constancia de acreditación por haber concluido satisfactoriamente el curso de inglés que se desarrolló como Taller de Apoyo a la Maestría en la ciudad de Cochabamba – Bolivia.
- Constancia de certificación del Manejo Oral y Escrito de la Lengua Awajun. Otorgado por la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba- Bolivia.

V. EXPERIENCIA PROFESIONAL:

- Resolución Directoral N° 0079 USEMSL del 07 de junio 1994, N° 000115 DSRE-M-SL del 28 de junio de 1995 , N° 000073 DSRE-M-SL del 19 de Abril de 1996, N° 000882 DSRE-M-SL del 26 de marzo de 1997, N° 00088 DSRE-M-SL del 04 de abril de 1998, N° 000076 DSRE-M-SL 05 de Abril de 1999. Profesor por horas del CESA “Jesús Nazareno”-San Lorenzo-Barranca, Datem del Marañon.
- Resolución Directoral N° 000257 DSRE-M-SL del 19 de abril del 2000. Director (e) CESA “ATAHUALPA”- Atahualpa- Manseriche – Datem del Marañon.
- Resolución Directoral N° 000901DSREM-SL, del 21 de diciembre de 2000. Profesor de Aula del CEPM N° 62144- Santa Rosa, Manseriche, Datem del Marañon.
- Resolución Directoral N° 00000034 DSREM-SL, del 04 de febrero del 2002, N° 000182-UGEL-AA-SL-D del 07 de marzo de 2003. Director (e) CESVA “ATAHUALPA”- Atahualpa, Manseriche, Datem del Marañon.
- Memorandum N° 000189-2007-DREL-UGEL-AA-SL-D del 09 de abril de 2007. Designación de Funciones como Especialista Intercultural Bilingüe del Área de Gestión Pedagógica de la Unidad de Gestión Educativa Local, Alto Amazonas, San Lorenzo.
- Resolución Directoral N° 000430 UGEL-AA-SL del 13 de diciembre de 2007. Designación para constituir el Comité de Evaluación del Concurso Público para Nombramiento en Plazas Vacantes de Profesores de Educación Básica y Educación Técnico Productiva en el ámbito de la UGEL-AA-SL.

REESOLUCIONES DE AGRADECIMIENTO Y FELICITACIÓN:

- Resolución Directoral N° 000193 DSRE-M-SL del 07 de noviembre de 1995.
- Resolución Directoral N° 000128 DSRE-M-SL del 19 de julio de 1996.
- Resolución Directoral N° 000315 DSRE-M-SL del 10 de octubre de 1998.
- Resolución Directoral N° 000246 DSRE-M-SL del 18 de octubre de 1999.
- Resolución Directoral N° 000376 DSRE-M-SL del 08 de septiembre de 2000.
- Resolución Directoral N° 000378 UGEL-AA-SL del 18 de octubre de 2007.
- Resolución Directoral N° 000379 UGEL-AA-SL del 18 de octubre de 2007
- Resolución Directoral N° 000383 UGEL-AA-SL del 22 de octubre de 2007.
- Resolución Directoral N° 000850 UGEL-AA-SL del 20 de noviembre de 2008.

.....
Guster BÁRTENES CEJEICO

DNI N° 05632528


FEDERACION NATIVA AWAJUN DEL RIO APAGA - ATAHUALPA
FENARA
**Defensa de la Cultura y Biodiversidad
 de los Pueblos Indígenas de Atahualpa**
"AÑO DE LA UNION NACIONAL FRENTE A LA CRISIS EXTERNA"
ACTA DE COMPROMISO

 DEL : Prof. Carlos E.T.S.A TUPICA
 Presidente - FENARA

 A LA : Doctora Marcela TORRES WONG
 ABOGADA

Nosotros los actuales Dirigentes del Consejo Directivo de la Federación Nativa Awajun del río Apaga FENARA con sus respectivos anexos que conforman a esta Federación, perteneciente al Distrito de Manseriche, Provincia Datem del Marañón, Región Loreto; a los 8 días del mes de Octubre del 2009, nos dirigimos ante usted Doctora Marcela TORRES WONG Abogada con DNI N° 42123428, SOLICITANDO para que usted nos represente en calidad de Asesora Jurídica Legal Administrativa, Financiera, Salud, Educación, Territorio, Cultura y otras actividades más en Defensa de los Derechos de los Pueblos Indígenas de esta Federación.

De esta manera se tendrá la autonomía de vinculo, con los Pueblos Indígenas de esta cuenca del río Apaga y dejando de esperar su pronta respuesta formal.

Constituido el presente acuerdo para hacer efectivo el presente documento, agradeciéndole una vez las se concuerda las ambas firmas en señal de conformidad a horas 8: 30 del mismo día.

Atentamente.



 FEDERACION NATIVA AWAJUN
 DEL RIO APAGA "FENARA"
 ATAHUALPA
 Prof. CARLOS E.T.S.A TUPICA
 PRESIDENTE
 DNI 05626122


 Dra. Marcela TORRES WONG
 DNI N° 42123428
 ABOGADA



MI LORETO
Tierra que Une

MARCA ASI **MARCA ASI** **MARCA ASI** **MARCA ASI**

~~PROVINCIAL~~ ~~DISTRITAL~~ ~~REGIONAL~~ ~~CONSEJERA~~

UNIENDO DATEM DEL MARAÑÓN
POR LOS 07 PUEBLOS INDIGENAS Y RIBEREÑOS

MATEO **DAVID PUA** **DAVID PEAS** **OSWALDO** **SOLIS** **NAVARRO**
DATEM CAHUAPANAS ANDOAS MORONA MANSERICHE PASTAZA



Fotos de la ciudad de San Lorenzo

Un dirigente shawi encabeza la cola para reunirse con el Alcalde(izquierda). Los murales de la Municipalidad (derecha)



Fotos de la Comunidad awajún de Atahualpa: los hombres y mujeres de la comunidad



Cerámica hecha por las mujeres de la comunidad entregada como agradecimiento por la ayuda en el sistema de justicia de Atahualpa



La Asamblea Comunal



Los dirigentes de Atahualpa

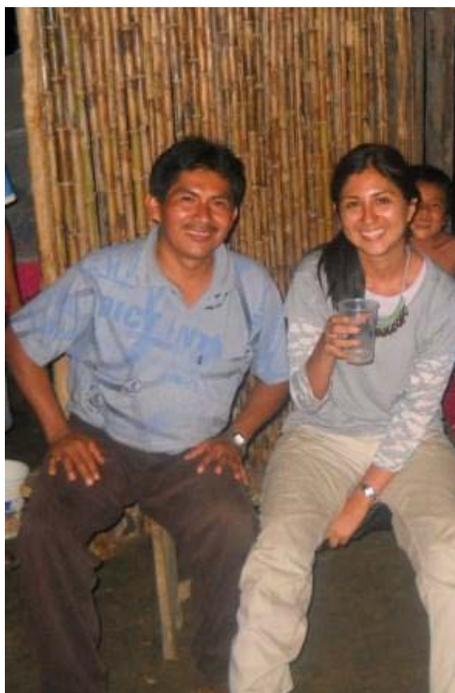
Los Apus de la comunidad de Atahualpa (izquierda) y Soledad (derecha).



El Teniente gobernador de Atahualpa y su familia



El Presidente de la Federación FENARA Carlos Etsa



El profesor awajún y líder intelectual Gúster Bartenes



La prensa internacional: La filmación del documental en Atahualpa



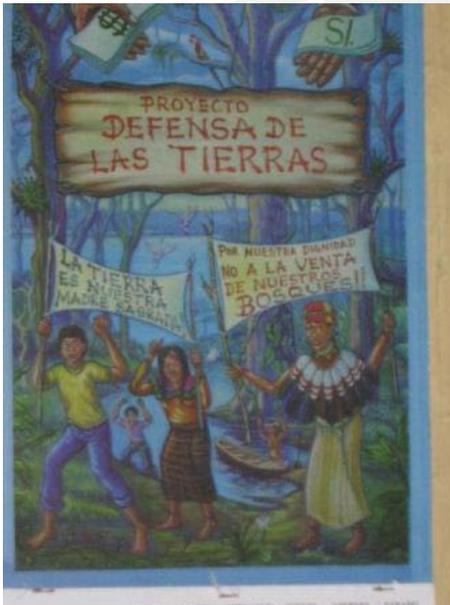
La Asamblea Comunal de recibimiento a los periodistas



Las hermanas de la Compañía Misionera del Sagrado de Corazón



Los murales del Internado de la hermanas misioneras



Bibliografía

- **Albro, Roberto.** The water is ours, carajo! En Social Movements: and anthropological reader. Malden, MA: Blackwell, 2005.
- **Alvarez, Sonia (ed.)** Cultures of Politics. Politics of Cultures. Re-visioning Latin American social Movements. Boulder, CO: Westview Press, 1998.
- **Ballón Aguirre, Francisco.** La Amazonía en la norma oficial peruana 1821-1990. Lima: CIPA, 1991.
- **Bourdieu, Pierre.** Poder, Derecho y Clases Sociales. Bilbao: Desclée de Brouwer, S.A., 2000.
- **Brown, Michael.** Facing the state, facing de world: Amazonia's Native leaders and the new politics of identity. En: L'Homme -- N°126-128 (Avr.-Dec. 1993)
- **Bruce, Albert.** Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: A propósito del movimiento indígena en la Amazonía brasileña. En Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno. Lima: IWGIA, 2004. Pág. 227.
- **Chirif Tirado, Alberto.** Marcando territorio: progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2007.
- **Chirif Tirado, Alberto.** El indígena y su territorio son uno solo: estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la Cuenca Amazónica. Lima: COICA OXFAM América, 1991.
- **Chirif Tirado, Alberto.** Ley Nacional y Norma tradicional. Lima: SINAMOS, 1977.

- **Coates, Ken.** A Global History of Indigenous People. Struggle and Survival. New Yor: Palgrave Macmillan, 2004.
- **Dean, Bartolomew.** State, Power and Indigenous People in Peruvian Amazonia: A lost decade 1990-2000. En: Maybury-Lewis, David. The politics of ethnicity: Indigenous People in Latin America State. London: Harvard University, 2002.
- **Escobar, Arturo y Alvarez, Sonia (ed).** The making of social movements in Latin America: identity, strategy, and democracy. Boulder, CO: Westview Press, 1992.
- **Favre, Henri.** El movimiento indigenista en América Latina. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos: 2007. 172p.
- **Fondo de Cooperación para el Desarrollo Social (Foncodes).** Mapa de Pobreza Departamental 2006. En: <http://www.foncodes.gob.pe/mapapobreza/>.
- **García Hierro, Pedro.** Una historia para el futuro: territorios y pueblos indígenas en Alto Amazonas. Santa Cruz de la Sierra: CORPI, 2002.
- **García, Fernando.** Los retos del pluralismo jurídico. En Iconos Revista de Ciencias Sociales. No 31, Quito, mayo 2008.
- **Greene, Shane.** Caminos y carretera: acostumbrando la indigenidad en la selva peruana. Lima: IEP, 2009.
- **Guevara, Armando.** Diversidad y Complejidad Legal. Aproximaciones a la Antropología y a la Historia del Derecho. Lima, Fondo Editorial PUCP, 2009.

- **Griffiths, Anne.** Legal Puralism. En: An introduction to law and social theory / ed. by Reza Banakar and Max Travers -- Oxford: Hart Pub., 2002.
- **Hoekema, André.** Un nuevo futuro codificado para la tenencia local de los recursos naturales. En Agua y derecho: políticas hídricas, derechos consuetudinarios e identidades locales. Lima: IEP, 2006.
- **International Human Council on Rigths Policiy.** When Legal Worlds overlap Human Rights, State and non-state Law. Suiza: 2009.
- **Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI).** II Censo de Comunidades indígenas de la Amazonía Peruana 2007.
- **Hale, Charles.** Cultural Politics of Identity in Latin America. En Annual Review Inc. Anthropology. Austin, Texas: 1997.
- **King, Anthony (ed.).** Culture, globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of indigenuity. Minneapolis, University of Minnesota Press: 1998. 186 p.
- **La Torre López, Lily.** ¡Sólo queremos vivir en paz!: Experiencias petroleras en territorios indígenas de la Amazonía Peruana. Lima: Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas, 1998.
- **Libermann, Kitula** (coord.). Territorio y dignidad: pueblos indígenas y medio ambiente en Bolivia. La Paz: ILDIS: Nueva Sociedad, 1992.
- **Lynn Stephen.** Gender, citizenship and the politics of identity. En Social Movements: and anthropological reader. Malden, MA: Blackwell, 2005.
- **Maybury-Lewis, David, (ed.)** The politics of ethnicity: indigenous peoples in Latin America state. Cambridge: Harvard University. David Rockefeller Center for Latin American Studies, 2002. 386 p.

- **Nash, June.** Defying deterritorialization: Autonomy against globalization. En Social Movements and anthropological reader. Malden, MA: Blackwell, 2005.
- **Pajuelos, Ramón.** Reinventando Comunidades imaginadas: movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centro- andinos Lima: IFEA: IEP, 2007. 173p.
- **Pajuelos, Ramón y Sandoval, Pablo (Comp.).** Globalización y diversidad cultural. Una Mirada desde América Latina. Lima, IEP: 2004. 464p.
- **Peña Jumpa, Antonio.** Multiculturalidad y Constitución. El caso de la justicia comunal aguaruna en el Alto Marañón. Lima: Centro de Estudios Constitucionales, 2009.
- **Rodman, Margaret C.** Empowering Place: Multilocality and Multivocality. En: The Anthropology of space and place. Locating Culture. Malden, MA; Oxford: Blackwell, 1988.
- **Rojas Rimachi, Emilio Aldo.** La construcción de la agencia social: una indagación desde la experiencia del pueblo secoya (airo pai) En: Debates en sociología / Pontificia Universidad Católica del Perú -- No. 32 (2007).
- **Santos Granero, Fernando.** La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto 1850-2000. Lima: PUCP. Fondo Editorial, 2002. 546 p.
- **Santos, Boaventura de Sousa.** Law and Globalization from below. Towards a cosmopolitan legality. New York, Cambridge University Press, 2005.
- **Surrallés, Alexandre y García Hierro, Pedro (ed.).** Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno. Copenhague: IWGIA, 2004. 307 p.

- **Urteaga Patricia.** El sistema jurídico y su relación con la cultura nativa. Lima: 1992. Tesis.
- **Varese, Stefano.** Witness to sovereignty: essays on the Indian movement in Latin America. Copenhagen: IWGIA, 2006.
- **Varese, Stefanoy Chirif, Alberto.** Las Comunidades Nativas de la Selva. Lima: SINAMOS, 1974. 92p.
- **Warren, Kay y Jackson, Jean (ed.)** Indigenous movements, self-representation, and the State in Latin America. Austin: University of Texas Press, 2002. 294p.
- **Zúñiga, Gerardo.** La dimensión discursiva de las luchas étnicas. Acerca de un artículo de María Teresa Sierra", *Alteridades*, año 10, N° 19, enero-junio.