

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ**

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**



**Reinventar el Estado desde la autonomía indígena: un rastreo del proceso  
de la articulación del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis  
(GTANW)**

**TESIS PARA OPTAR EL TÍTULO DE LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA**

**AUTORA**

Tania Daniela Gómez Perochena

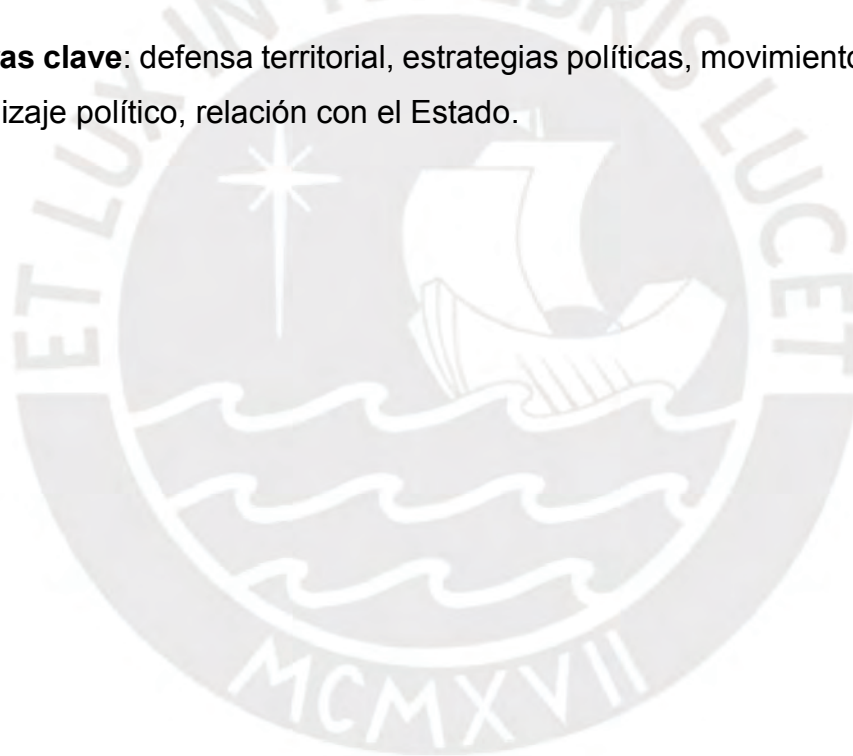
**ASESORA**

Maritza Victoria Paredes Gonzales

Julio del 2019

**Resumen:** En el 2015 el pueblo indígena amazónico wampis, uno de los protagonistas del conflicto de Bagua (2009), logra la articulación del Gobierno territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW), siendo la primera autonomía indígena del Perú. Esta investigación busca presentar un rastreo del proceso de aprendizaje de las diferentes estrategias de defensa territorial que los wampis han articulado creativamente, para llegar finalmente a la del autogobierno basado en el territorio integral (sistema de vida wampis). Esto implica la reorganización interna de una nación indígena que reta los marcos legales, territoriales y políticos del Estado peruano y de la política indígena.

**Palabras clave:** defensa territorial, estrategias políticas, movimiento amazónico, aprendizaje político, relación con el Estado.



## Índice

Introducción ..... VII

### Capítulo 1: Planteamiento del problema y diseño de investigación

1.1.	Estado del arte .....	1
1.1.1.	¿Cómo estudiar a las autonomías indígenas en América Latina? .....	1
1.1.2.	La política indígena peruana y la autonomía en el movimiento amazónico peruano .....	9
1.1.3.	Estudios de la política territorial amazónica en el Perú	10
1.1.4.	Estudios sobre la demanda territorial de los wampis ..	13
1.2.	Planteamiento del problema.....	15
1.3.	Marco teórico.....	16
1.3.1.	El Estado enmarcando lo social .....	17
1.3.2.	“La sociedad contra el Estado” .....	19
1.3.3.	Una alternativa: el acostumbramiento de la indigeneidad de Shane Greene.....	24
1.4.	Argumento .....	26
1.5.	Metodología .....	27
1.5.1.	Estudio de caso y enfoque metodológico .....	27
1.5.2.	Herramientas de recojo de información .....	31

### Capítulo 2: Guerra por la vida autónoma: trayectoria histórica diferente y orígenes de la autonomía wampis (S.XVI-1950)

2.1.	Trayectoria colonial divergente: origen de la autonomía territorial de los wampis.....	34
2.2.	La inevitable interrelación con los “apach”: redefinición del papel del Estado, intercambios y aprendizaje en la Época republicana .....	38
2.2.1.	El desigual intercambio monetario .....	39

2.2.2. Llegada de la educación formal con el ILV (Instituto Lingüístico de Verano) .....	40
--	----

### **Capítulo 3: Velasco y el Consejo Aguaruna Huambisa: dándole la vuelta a las formales legales del Estado para organizarnos (1968-1985)**

3.1. El Estado desarrollista y la titulación de comunidades nativas .....	43
3.2. La otra parte del desarrollismo: petróleo y colonización .....	46
3.3. Retando la atomización de las comunidades: El modelo “federativo” del Consejo Aguaruna Huambisa (CAH) .....	47
3.3.1. SINAMOS y la inesperada construcción de organizaciones indígenas: El caso del Consejo Aguaruna Huambisa.....	47
3.3.2. Defensa territorial en el CAH: titulación de comunidades.....	52
3.3.3. El CAH y las necesidades de comercialización, salud y educación.....	55
3.4. Trayectorias divergentes en el territorio wampis: el caso de Oshdem en Morona.....	56
3.5. Crisis del Estado desarrollista para los wampis.....	57
3.6. Síntesis.....	59

### **Capítulo 4: Aprendiendo a manejar la presión global: extractivismo, crisis del modelo federativo y aprendizajes sobre las diferentes escalas de la política (1990-2009)**

4.1. Una avalancha a la Amazonia: Estado neoliberal, actividades extractivas y redes transnacionales.....	60
4.1.1. Extractivismo y conservacionismo en territorio wampis.....	61
4.1.2. Áreas naturales protegidas: otra trampa del Estado...69	
4.2. Caminos contraproducentes en la titulación de tierras.....	72
4.3. Nuevo contexto para la organización indígena: articulación global pero problemas con la unidad local.....	73

4.4. Aparece el modelo federativo fragmentario: división de la alianza interétnica del Consejo Aguaruna Huambisa y aparición de FECOHRSA y subsede (OPIWAK).....	78
4.5. Modelo federativo fragmentario en Morona: aparición de nuevas federaciones relacionadas a las empresas extractivas.....	79
4.6. La experiencia política dentro del Estado: experiencias de gestión local de Municipalidad de Rio Santiago.....	80
4.7. Síntesis.....	82

**Capítulo 5: “Crisis y repotencia de lo “propio”: Bagua y la articulación a la unidad hacia el Gobierno Territorio Autónomo de la Nación Wampis (2009-2015)”**

5.1. El conflicto de Bagua y la articulación de la unidad étnica (2009).....	84
5.1.1. La articulación política en la curva de Diablo.....	84
5.1.2. ¿Qué quedó después de Bagua?: reconocimiento, criminalización, crisis política y mayor desconfianza hacia el Estado.....	88
5.2. Articulación del Gobierno Autónomo de la Nación wampis....	93
5.2.1. Repotenciación del proceso de territorio integral: dejar las federaciones y apostar por la unidad de Santiago (Kankeim) y Morona (Kanus).....	93
5.2.2. Defendamos el territorio sin pedir permiso: asimilando la estrategia del territorio integral y el gobierno autónomo...96	
5.2.3. Construyendo un gobierno: el proceso de articulación del Gobierno Territorial Autónomo (2015).....	105
5.3. ¿Qué implica la articulación del GTANW para la disputa por la gobernanza territorial?: el caso del desalojo de los mineros ilegales de Pastacillo, La Poza-Galilea (2017).....	116

## **Capítulo 6: Conclusiones finales**

**6.1. ¿De qué forma el pueblo wampis articuló una estrategia de autonomía indígena?.....122**

**6.2. Límites y reflexiones complementarias.....126**

### **Bibliografía**

### **Anexos**

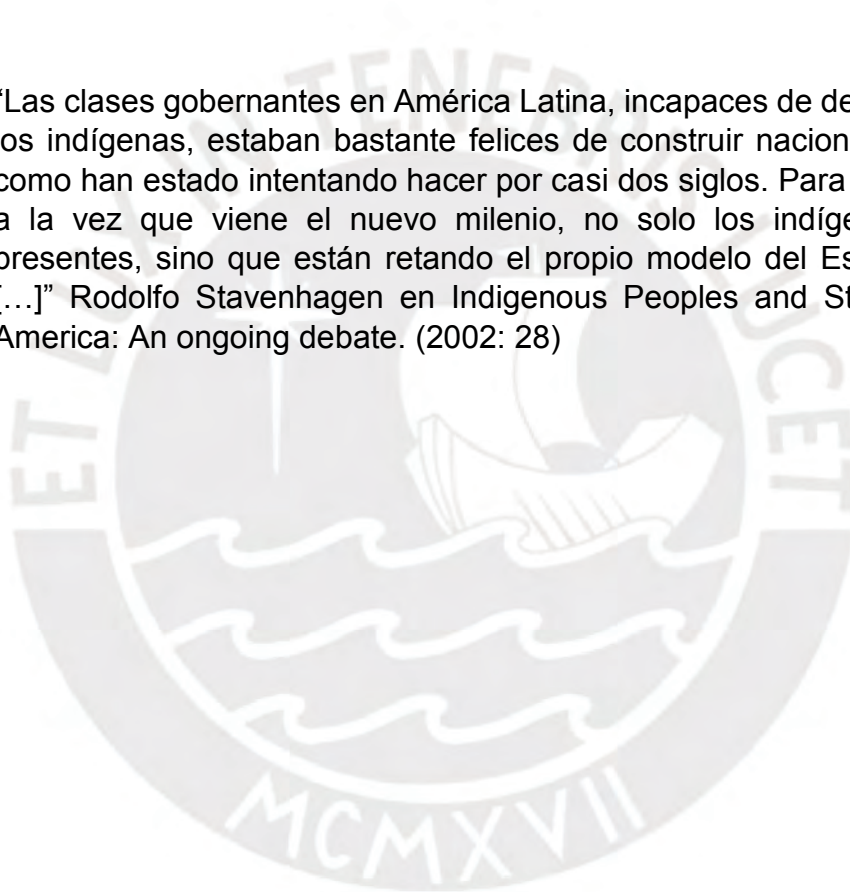
**Detalles sobre las entrevistas y archivos.....143**

**Herramientas de recojo de información.....146**



“[La autonomía] es inconstitucional para su mente [de los occidentales]. Ellos no tienen visión de a dónde queremos llegar. [...] ¿Por qué queremos llegar a ese nivel? Porque todos los recursos los siguen saqueando. ¿Acaso no tenemos sabiduría, capacidad? Debemos llegar a ese nivel de gobierno. Vendrán a joder de dentro y fuera. Trabajo es complejo y amplio. Este camino es lo mejor para llegar a visión que soñaron los ancestros” (discurso de dirigente en Cumbre wampis, julio del 2017).

“Las clases gobernantes en América Latina, incapaces de desaparecer a los indígenas, estaban bastante felices de construir naciones sin ellos, como han estado intentando hacer por casi dos siglos. Para su disgusto, a la vez que viene el nuevo milenio, no solo los indígenas siguen presentes, sino que están retando el propio modelo del Estado-nación [...]” Rodolfo Stavenhagen en *Indigenous Peoples and State in Latin America: An ongoing debate*. (2002: 28)



## **Agradecimientos**

A las y los wampis del Santiago y Morona. Esta tesis es suya, así como son suyas sus hazañas y la valentía de luchar por la visión de la libertad, el buen vivir y la autonomía. Gracias a Wrays Perez, Shapiom Noningo, Robert Hinojoza, Julio Hinojoza, Andres Noningo, Clovis Perez, Anibal Encinas, Gavilio Chamik, Marcial Mudarra y todos con los que pude conversar durante estos dos años, por la confianza para visitar su territorio, conocer su historia y compartir su sabiduría. Gracias a Geronimo Petsain y su familia por acogerme en su casa con cariño. Además, gracias por las conversaciones y luces en este proceso a Kathia Carrillo, Thomas Niederberger y Frederica Barclay. Gracias a todos ustedes por la perseverancia en seguir luchando por un país más justo e inspirarnos.

En 2016, antes de decidir mi tema de investigación, con amigos de la Universidad empezamos a colaborar con el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación wampis, trabajo que ha continuado con los chicos de Cuencas de la UNMSM. Meses después decidí empezar esta tesis, desde la esperanza y las ganas de poder aportar a este proceso. Esta época de las primeras apuestas académicas estuvo marcada por ejemplos de maravillosas mujeres investigadoras que me enseñaron tanto acerca de la rigurosidad, la creatividad, el compromiso y el entender al trabajo académico como un proyecto sumamente político. Gracias a Silvana Vargas, Maritza Paredes y Tami Okamoto por todas sus lecciones, interpelaciones y acompañamiento.

Esta tesis cierra mi vida universitaria, el lugar donde encontramos que el sentido de nuestras vidas estaba en lo colectivo, en una vida entendida siempre como política. Agradezco inmensamente a los compañeros de este camino: A Diego, Catherine, Katherine, Damaris, Alejandra Carrasco, Alejandra Barrera y Arón. Gracias por compartir sus vidas conmigo, por lo increíbles que son y estar allí siempre. También a las amigas feministas, porque no callaron ante el machismo imperante en la PUCP y en el país. Su sororidad es un fuego de energía en mi vida.



A mi hermana Kelly, con la que desde que nacimos hemos caminado juntas duros caminos hacia lo que soñábamos hacer y ser. Has sido uno de los pilares principales de los proyectos que he tenido. Gracias por siempre buscar las lecciones de la vida en cada día y la osadía de dar todo de ti. A mi familia también les agradezco el apoyo y cariño de todos estos años y el esfuerzo enorme que significo para ustedes permitirme estudiar y seguir mis proyectos.

A Álvaro, mi compañero, que acompañó todo el proceso emocional y académico de la tesis. Gracias por todo tu amor, por escuchar las ideas, acompañar las dudas y creer en lo que podía hacer. Tu alma linda y tus sueños siempre son una inspiración para mí.

Esta tesis está hecha de las distintas partes de mi misma que fueron avanzando en distintos ritmos y miradas a lo largo de dos años. Fue un aprendizaje acerca de los límites de la ansiedad y que implica verse enfrentando constantemente a las limitaciones y frustraciones de emprender un proyecto personal. Para todo el que pase por problemas de salud mental y pueda leer esto, debe saber que esto es un proceso no lineal ni exento de vaivenes. Esta tesis no podía ser escrita por un robot, sino por un ser emocional que en el camino fue conociendo su voz y empezó a hacerse más fuerte de a pocos. La aceptación del camino imperfecto fue sanadora. Gracias a nosotros, por entrar al mar por la parte más honda.

## Introducción

El 5 de junio del 2009- día del enfrenamiento entre indígenas awajun y wampis y fuerzas del orden en torno a un paquete de decretos legislativos que amenazaban la posesión territorial indígena- ha marcado un quiebre en la historia política del país, visibilizando las limitaciones del Estado peruano y la capacidad y fuerza de la movilización amazónica. El logro de la promulgación de la ley de Consulta Previa, libre e informada en el 2011 parecía abrir una nueva etapa en la historia del Estado peruano, en donde se institucionalizaba el diálogo y propuesta con los pueblos indígenas en cualquier asunto público o privado que les concerniera. Cuatro años después esta historia cambiaría de rumbo. En el 2015 en la comunidad de Soledad (Rio Santiago, Amazonas) la asamblea de comunidades wampis declara al país y al mundo la creación del primer autogobierno indígena en el Perú. Un cansancio y decepción acumulados por largo tiempo se veían materializados en una estrategia política inédita, que busca el ejercicio del derecho a la autodeterminación territorial sin esperar la aprobación del Estado nacional.

La autonomía indígena, que significa el autogobierno de un pueblo indígena sobre los asuntos públicos que ocurran en su territorio, es un paradigma distinto de política ya que implica romper con la ruptura que usualmente se plantea entre la política contenciosa de los movimientos sociales y las formas institucionales de gobierno. Es un ejercicio de poder que no pasa por la formalización del Estado, pero que implica construir formas de gobierno en el territorio.

¿Cómo se llega a este paradigma político? ¿De qué forma los wampis articulan una estrategia de autonomía indígena en el 2015? Esta tesis buscará abordar esta pregunta a partir de un enfoque fluido<sup>1</sup> que permita entender la política indígena no como una esfera encerrada en sí misma, sino como un producto de las relaciones entre el Estado, el capital y la sociedad nacional (Veber y Virtanen, 2017) así como de la agencia creativa indígena capaz de

---

<sup>1</sup> Para un abordaje no dualista de la interacción entre la “agencia” y la “estructura” ver Anthony Giddens (1984).

transitar entre esos dos mundos (Greene, 2009) y así producir estrategias de defensa territorial.

Esto se hará por medio de una metodología cualitativa que se basa en el rastreo del proceso, estudiando los aprendizajes y procesos de creatividad política de la defensa territorial wampis desde sus inicios hasta el surgimiento de la estrategia de autonomía indígena en el 2015. Se buscará evaluar las dimensiones de enfrentamiento con los “apach” (palabra wampis para denominar a los actores externos): conflictos con el Estado, amenaza sobre el territorio, apoyo de redes globales y legado del aprendizaje político por parte de los wampis para poder obtener claves que permitan entender el surgimiento de una estrategia de autonomía indígena. Debido a los problemas de accesibilidad y tiempo, se utilizará una mayor cantidad de información acerca del Rio Santiago (en especial, del centro poblado la Poza-Puerto Galilea, lugar más cercano a la ciudad de Nieva en la zona) que la de Rio Morona. No obstante, se buscó en lo posible de conseguir información del proceso de articulación del GTANW con entrevistas y visitas de campo a ambas cuencas respectivamente

El siguiente trabajo tiene como hipótesis que el pueblo wampis logra la articulación de la estrategia de autonomía indígena gracias a su capacidad (agencia) de aprendizaje/acostumbramiento de largo plazo de la política estatal - que se intensifica en la estructura de oportunidad que abre el conflicto de Bagua (2009).

La distribución de las partes de la tesis es la siguiente. En el **capítulo 1** se presenta el Estado del arte, marco teórico, las preguntas de investigación y la metodología de investigación. El **capítulo 2** consiste en una contextualización de la trayectoria histórica de los wampis antes de 1950: “Guerra por la vida autónoma: trayectoria histórica diferente y orígenes de la autonomía wampis (S.XVI-1950)”. El **capítulo 3** muestra la aparición del modelo confederativo como primera forma de organización política wampis: “Velasco y el Consejo Aguaruna Huambisa: dándole la vuelta a las formales legales del Estado para organizarnos” (1968-1985). El **capítulo 4** muestra la aparición de federaciones fragmentarias en un contexto de presión global inédita: “Aprendiendo a manejar la presión global: extractivismo, crisis del modelo federativo y aprendizajes sobre

las diferentes escalas de la política (1990-2009)". Finalmente, el **capítulo 5** finaliza con la aparición del modelo autonómico en el pueblo wampis, proceso que se cataliza con el conflicto de Bagua: "Crisis y repotencia de lo "propio": Bagua y la articulación de la unidad hacia el Gobierno Territorio Autónomo de la Nación Wampis (2009-2015)". Se cierra con las conclusiones y reflexiones finales en el **capítulo 6**.

En conclusión, esta estrategia de autonomía indígena está enmarcada por los límites que muestran las políticas territoriales y ambientales del Estado, así como la tendencia fragmentaria de la política indígena nacional y local, situación que se exagera con el conflicto de Bagua. No obstante, el factor "impulsor" de este proceso es finalmente la agencia wampis- que lleva a cabo un proceso político creativo que les permite expresar su vivencia territorial dentro y más allá de los marcos estatales. Esto permite imaginar y construir formas distintas de política que rete la vía institucional del Estado-nación y las antiguas estrategias de titulación colectiva y organización en federaciones del movimiento amazónico. Es la nación wampis unificada ante el Estado y otros actores externos para la defensa territorial.

## **Capítulo 1: Planteamiento del problema y diseño de investigación**

### **1.1. Estado del arte**

La siguiente sección buscará presentar un balance de los estudios realizados sobre las autonomías indígenas en América Latina, los estudios sobre la política amazónica en el Perú y finalmente los que abordan las autonomías indígenas en el Perú y los procesos de reivindicación territorial del pueblo wampis.

#### **1.1.1. ¿Cómo estudiar a las autonomías indígenas en América Latina?**

En el clásico de la antropología política “La Sociedad contra el Estado” (1974), Pierre Clastres identifica la lógica centrífuga de las sociedades guayakis del Paraguay, que evitan la concentración de un poder político separado de la sociedad (el Estado), para poder conservar el carácter igualitario de la sociedad. Mientras la antropología canónica de la época buscaba entender la “falta” de estructuras políticas modernas en las sociedades indígenas, por medio de su estudio Clastres busca luchar contra esta carga etnocéntrica y evolucionista (Gabuyas, 2010: 100) al presentarnos como una sociedad “contra el Estado” y no “carentes de Estado”. Esta fórmula “la sociedad contra el Estado”- es decir, una sociedad que evade y previene al Estado- fue replicada recientemente por James Scott en “El arte de no ser gobernados: una historia anarquista en el Sudeste Asiático” (en explícito homenaje), que da continuidad a esta tradición de una antropología anarquista (Roca, 2017: 93). Este argumenta que los pueblos de las montañas del Sudeste asiático escapan activamente de la injerencia del Estado por medio de distintas estrategias altamente creativas (Scott, 2009).

A pesar de que constituyen importantes aportes etnográficos e históricos, la reciente entrada de innumerables actores globales a los territorios indígenas ha llevado a una inevitable interrelación con el poder estatal, que requiere una aproximación que no solo aborde los sistemas de

representación y de acción de los propios pueblos, sino que entienda los elementos exógenos que utilizan o deciden descartar, los intereses de los distintos actores nacionales o internacionales, públicos o privados (Suralles, 2014: 160). Porque el mundo amazónico no es una esfera encerrada en sí, sino en constante interrelación con lo externo (Veber y Virtanen, 2017: 5). La narrativa del sujeto indígena que escapa a los efectos del Estado no es posible seguir manteniéndola intacta.

Esta aproximación empezó a proliferar con mayor fuerza en el contexto de 1990, en donde la politización de la identidad indígena permite que los actores indígenas se constituyan como sujetos políticos con una agenda propia y una organización transnacional (Brysk, 2000) que buscan no solo incorporarse a instancias estatales sino debatir su misma constitución (De Sousa Santos, 2004). Dentro de su agenda, la autonomía indígena- entendida como el autogobierno por medio de instituciones políticas, sociales y culturas propias- pasó a ser una demanda específica así como un nuevo paradigma de lucha (Polanco, 1992) en esta década<sup>2</sup>.

Desde las ciencias sociales se ha abordado en cierta magnitud estas distintas experiencias de implementación de estos esfuerzos en Bolivia, Ecuador, México y otros países de América Latina. En este proceso, han surgido tres importantes intentos de sistematizar el escenario en la región. En primer lugar, desde una tradición más clásicamente politológica, Van Cott (2001) realizó un estudio comparativo que busca hallar los factores explicativos del éxito de nueve “régimenes autonómicos” reconocidos constitucionalmente y el fracaso de cuatro casos que no lo lograron. Desde el marco analítico de las estructuras de oportunidades políticas (EOP), concluye que las autonomías exitosas ocurren cuando fue posible un espacio de negociación del tipo de régimen en donde los pueblos indígenas pudieron introducir su demanda de autonomía. En Nicaragua y Panamá

---

<sup>2</sup> Existieron tempranos arreglos legales de reconocimiento del territorio indígena en Panamá (1972) y Nicaragua (1982), pero en la década de 1990 el tema se posiciona en la agenda pública de los pueblos indígenas (Gonzalez, 2015: 13)

esto se logró por medio de las mesas de negociación después de un conflicto armado, mientras que en Colombia, Ecuador y Venezuela se logró por medio de las negociaciones en torno a la reforma constitucional (2001: 33). Esto permite entender que las victorias en torno al reconocimiento de las autonomías indígenas han ocurrido en contextos de grave crisis política.

No obstante, consideramos que esta primera aproximación a las autonomías indígenas es problemática porque implícitamente privilegia la política por medio de los partidos políticos y la estructura estatal, siendo estos el “link primario entre el Estado y la sociedad en democracias modernas” (Van Cott, 2005). Esto establece una clasificación a priori del éxito político. Aunque es innegable la amplia participación y experiencia de los pueblos indígenas dentro de los marcos estatales, así como los beneficios de ganar el reconocimiento formal al ejercicio de la autonomía (Gonzales y Gonzalez, 2015) los últimos acontecimientos muestran la insuficiencia de la “llegada al poder” y/o la institucionalización de las experiencias autonomías desde los Estados latinoamericanos para el aseguramiento de los derechos colectivos (como se verá más adelante). La noción de “éxito” dentro de las autonomías indígenas es una figura muy compleja para ser dicotómica y reducida a la victoria electoral.

Asimismo, una mirada dual de éxito y fracaso de la política autonómica indígena contribuye a una desfiguración del panorama sumamente diverso de las autonomías en América Latina. Otras miradas constructivistas buscan abordar la relación del Estado y los pueblos indígenas por medio de estudios de caso a profundidad. Existen tres compilaciones que han buscado agrupar importantes estudios constructivistas sobre casos de autonomías indígenas en América Latina: de Gonzalez, Burguete Cal y Mayor y Ortiz (2010), Gonzales y Gonzales (2015) y Blaser de Costa et. al, (2010). Estos no solo han tomado los casos desde la escala nacional, sino también han estudiado experiencias internas tanto “formalizadas” o “de facto”. Estos autores llegan a la conclusión de que el estudio de las autonomías permite encontrar similitudes y diferencias

para llegar a una imagen pluriversal (Delgado, 2015: 147) polisémica y multicolor de la diversidad de orígenes y estructuras de las autonomías indígenas (Gonzalez y Burguete Cal y Mayor, 2010: 9-20). Como podemos ver en la tabla 1, en América Latina el panorama es sumamente variado:

Tabla 1: Tipos de autonomía indígena en América Latina.

Relación con el Estado	Tipo de autonomía indígena	Desarrollo	Casos
Cuenta con reconocimiento formal dentro de la institucionalidad estatal	Régimen de autonomía indígena	<p>Se establece un nuevo orden de gobierno y la modificación del estado en los territorios autónomos, como nuevas jurisdicciones de la organización política administrativa.</p> <p>Es una autonomía reconocida por el Estado-Nación.</p>	<p>-Nicaragua: autonomías regionales multiétnicas (1987)</p> <p>-Régimen autonómico de los resguardos en Colombia tras reforma constitucional (1991)</p> <p>-Autonomías indígenas originarias campesinas (AIOC) en Bolivia (2009)</p> <p>Regiones descentralizadas</p>



			autónomas (2008)
	Autonomías indígenas territoriales a través de legislación secundaria	Reorganizando entidades municipales o reconociendo propiedad comunal, pero sin conferir derechos de gobierno. Autonomía resultante varía respecto a formas institucionales nacionales.	-Comarcas indígenas de Panamá (1972) -Territorios indígenas de Constitución de Venezuela (1999) como nuevo tipo de municipio
No cuentan con reconocimiento formal dentro de la institucionalidad estatal.	Autonomías “de facto”	Rechazo de la intervención estatal  Reconfiguración de la intervención estatal	-Municipios autónomos de Zapatistas en México (1995) -Gobierno territorial autónomo de la Nación wampis (GTANW) (2015)

Fuente: Elaboración propia. Basado parcialmente en información de Gonzales, M., Burguete Cal y Mayor, A. (2010).

Entre la variedad de trabajos que abordan casos de autonomías indígenas, se ha abordado en gran medida los balances de estas experiencias, no desde una calificación de éxito o fracaso sino abordando las complejidades de los logros y retos de cada caso. Entre estos estudios se indica que las autonomías “legalizadas” se encuentran en el dilema

constante de lograr el ejercicio del autogobierno o de ser subsumidos por el Estado (Gonzales y Gonzalez, 2015: 2). Esto ocurre ya que ocurren tensiones entre el marco legal de los Estados, y y las exigencias de los propios pueblos (Carrasco, 2015; Cruz, 2012). A lo largo de la década del 2000 se han visto pocos avances desde los Estados para poder responder a la demanda de una gestión autónoma del territorio, y en algunos casos los progresos de un reconocimiento multicultural o administrativo podían verse revertidos por los propios Estados (Gonzalez, 2015: 16).

Ampliamente estudiados son los problemas de la implementación de la autonomía en el Estado plurinacional de Bolivia. En la etnografía de Nancy Postero sobre la construcción de un Estado indígena boliviano que se abre con la victoria electoral del Movimiento al Socialismo (MAS) liderado por Evo Morales, la autora concluye que la estructura estatal se ha mantenido fundamentalmente liberal, es decir, ha mantenido una estructura de un sistema político que se limita a la representatividad de individuos no homogéneos y es incapaz de asegurar el derecho colectivo a su interior (2017:4). La etnografía de Schavelzon (2010) sobre la construcción del Estado Plurinacional termina advirtiendo conclusiones parecidas sobre la dinámica limitante de las comunidades politizadas dentro un marco liberal del Estado.

También existe una considerable cantidad de estudios acerca del proyecto autonómico zapatista en Chiapas, México. Estos estudios son interesantes porque permite entender la autonomía como una práctica que va más allá de la aplicación de una forma jurídica (Delgado, 2015: 147), porque implica prácticas que permiten subvertir los efectos del Estado en sus márgenes desde la creatividad de lo políticamente existente (Mora, 2015: 103). No obstante, también se ha desarrollado los retos que implica el no reconocimiento del Estado o las amenazas que suponen actores externos como el narcotráfico para el ejercicio del autogobierno (Gledhill, 2014; Tobón, 2015).

Otro grupo de estudios menos abundantes son los que abordan los factores que permiten la construcción de experiencias de autonomía indígenas. Desde la historia y la antropología, se ha enfatizado la importancia de articular las dimensiones de la historia política (estructura de poder local) y la cultural (redefinición de las identidades étnicas) para entender el surgimiento de las autonomías indígenas, especialmente las de facto (Gonzales y Patiño, 2016; Santos y Renard, 2006). En esta línea, Cottyn busca entender el caso de la autonomía en Marangas, Bolivia a partir de un ejercicio de historia de ecología global que permita ubicar el proceso de autonomía “local” en procesos regionales y globales de construcción de institucionalidad estatal y capitalismo desde el siglo XIX (Cottyn, 2016). Por otro lado, Tomic (2015) busca entender el surgimiento y los límites de la autonomía zapoteca en Michoacán (México) a partir de los microprocesos políticos y la economía política de la región, como las disputas de la economía ganadera, el narcotráfico y el proceso de municipalización indígena. Baracco busca ubicar el sistema autonómico nicaragüense en el contexto de conflictividad política reciente (2016).

Otro grupo de estudios de caso de las autonomías indígenas han hecho mayor énfasis en el proceso de configuración de las identidades políticas indígenas. Esto es parte de una tradición más amplia en los estudios de política indígena que buscan abordar la plasticidad de la identidad indígena en relación al contexto histórico de la politización de sus demandas (Melucci, 1995; Murray Li, 2000). Este giro es importante porque permite conectar el estudio del contexto político-económico regional y nacional con la esfera de la política indígena contemporánea para entender el surgimiento de las experiencias de autonomía como estrategias políticas en búsqueda de emancipación y descolonización del Estado (Postero, 2017; Gonzalez, 2015; Sousa Santos, 2010).

Un aspecto crucial de este grupo de estudios es la valoración de la capacidad de agencia indígena, que implica que se reconocerá como importantes los sentidos que va teniendo este paradigma para los mismos

pueblos y de qué forma van transformando y construyendo su identidad colectiva y práctica política. Por ejemplo, Zibeche muestra el papel central de la política intracomunitaria en la configuración de la política indígena autonómica en Bolivia (2006). Cottyn muestra cómo los aymaras de Marangas van construyendo formas de resistencia autonómica creativamente a partir de los moldes “modernos” pero negociando sus propias identidades y contenido de lucha, en un proceso de asimilación con negociación (Cottyn, 2016). Asimismo, Mora (2015) muestra como la autonomía zapatista es un espacio creativo para la transformación de las relaciones de poder. Mendoza (2008) finalmente muestra la configuración de autonomía zapoteca por medio de la apropiación de entidades locales y externas.

Este reconocimiento de su capacidad política creativa parte de un intento desde la academia de entender sus luchas no como un producto directo de la “falta de articulación con el Estado” (Melendez, 2012) sino que también se debe considerar la existencia de otras cosmologías que entienden el bienestar, el desarrollo y el poder político en otros términos (Merino, 2015). Estos marcos de entendimiento político-cultural no interpretan lo “no humano” como externo a la relación de interdependencia con los humanos, por lo que luchan por evitar la transformación de la naturaleza en “recursos” para el “bien común” (De La Cadena, 2016). Esto exige una mirada más abierta de entender la relación de lo “tradicional, ancestral” y lo “moderno, nuevo” y la “resistencia” y “asimilación” dentro de la política indígena y su relación con el Estado.

Podemos concluir a partir de esta revisión que debido a la cantidad importante de procesos de autonomía en América Latina y su diversidad, la revisión de cada caso nuevo que surja es pertinente ya que permite vislumbrar nuevas formas de articulación de las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado. Creemos que estudiar un caso de autonomía indígena implica tanto ser conscientes del contexto institucional, político, social y económico en el que surgen las propuestas de

autogobierno y en la que históricamente se han construido, así como del proceso interno dentro de cada esfera política de los pueblos indígenas. La demanda autonómica es parte de un nuevo paradigma político de lucha indígena a nivel mundial, así como la expresión empírica de la particularidad de la deliberación política de cada pueblo indígena en América Latina. Por lo tanto, el análisis de su surgimiento requerirá el cruce constante entre el proceso político desde el Estado y desde la “sociedad” indígena.

### **1.1.2. La política indígena peruana y la autonomía en el movimiento amazónico peruano**

En la literatura académica acerca de la politización de lo indígena se puede constatar que Perú aparece en muchas ocasiones como “el caso fallido” en la región (Yashar, 2005; Van Cott, 2001; Van Cott, 2005). Estas perspectivas reconocen las problemáticas de la debilidad del escenario político indígena nacional, que se caracteriza por un escenario de débiles movimientos indígenas, fuertemente influenciado por la predominancia de líderes carismáticos, que refuerzan relaciones clientelares y no democráticas de representación (Paredes, 2010: 237).

El escenario se vuelve menos prometedor para el caso del movimiento indígena amazónico peruano, ya que cuenta con poca habilidad para armar alianzas con el resto del movimiento popular y sufre de discriminación por parte de sectores medios urbanos de la sociedad nacional (Chirif y García, 2011: 116). Esto se agrava en un contexto en donde hay una tendencia creciente del Estado peruano hacia el autoritarismo para asegurar la base extractiva de sus proyectos económicos y políticos (Bebbington & Humphreys, 2011: 141). Esta interpretación se puede ver claramente en un texto de Martí i Puig, en donde se enfatiza el débil y local carácter de la capacidad de movilización y de representación indígena dentro del Estado peruano:

“Según [Roberta] Rice, en Perú las políticas neoliberales de la administración de Alberto Fujimori y el terror que se desplegó a raíz de la lucha contra Sendero Luminoso arrasaron con el potencial movilizador de los sectores urbanos y de las comunidades indígenas, y por ello, la protesta social ha sido moderada, atomizada, étnicamente poco consistente y sin canales para poder canalizar demandas populares, a pesar de que candidatos como Alejandro Toledo o Humala han apelado al voto indígena. En este contexto el libro concluye que en Perú las protestas han sido puntuales y esporádicas, y la representación indígena poco relevante y encapsulada en el mundo local” (2014: 244).

Consideremos que el criterio de éxito de la política indígena en torno a la capacidad de trascender lo local, es decir, lograr victorias electorales de magnitud, no ha permitido ver las distintas formas en la que la política indígena puede expresarse (Lucero, 2008). Sin dejar de reconocer las debilidades comparativas de la política indígena en el Perú, dentro del panorama nacional existen procesos organizacionales y culturales que difieren del rumbo que siguieron los movimientos campesinos de la sierra, como las experiencias de las rondas campesinas en el norte del país o las del movimiento amazónico (Paredes, 2010: 237). Más allá del rotulo de “caso fallido”, es necesario entender la política indígena en el Perú como un escenario complejo internamente, que debe ser estudiado en profundidad.

### **1.1.3. Estudios de la política territorial amazónica en el Perú**

El movimiento amazónico es una de las experiencias políticas con mayor nivel organizativo y presencia mediática dentro de la política indígena en el Perú. En los últimos años, el estudio de las forma de participación política amazónica en instituciones del Estado ha empezado a recibir interés analítico desde las ciencias sociales. Por un lado, existen distintos estudios que abordan la participación de los pueblos indígena amazónicos dentro de las instituciones del Estado, tanto en los procesos electorales (Espinosa, 2016; Paredes, 2015), los problemas que surgen en torno a la cuota indígena (Espinosa, 2012) o su participación en instancias estatales, por ejemplo como traductores oficiales en procesos de

participación ciudadana (De Pedro, Howard y Ciudad, 2018: 12; Flemmer, 2018).

Además, con la intensificación de las actividades extractivas en el territorio amazónico peruano, han aparecido distintos estudios que documentan las estrategias de los pueblos amazónicos ante las afectaciones a sus modos de vida. Por ejemplo, Orta-Martinez y Finer encuentran en los achuar estrategias tales como la titulación de tierras, la ocupación de locales petroleros por problemas de salud, uso del sistema de información geográfico para el mapeo de afectaciones y judicialización de casos (2010). Otro grupo de estudios estudian las dinámicas de participación en los procesos de participación ciudadana de los proyectos extractivos o los procesos de consulta previa, en donde la tendencia del Estado a burocratizar los procesos choca con la magnitud y la agenda indígena, que puede buscar formas de politizar esta participación formal (Requena, 2015: 32; Leifsen, et al, 2017; Flemer y Schilling-Vaca Flor, 2016; Merino, 2018).

Dentro de los estudios sobre las estrategias de resistencia indígena amazónica, unos trabajos abordan desde una mirada explicativa los factores que nos permiten entender la formulación de la resistencia política de los pueblos amazónicos. Estos el nivel de aislamiento de cada pueblo, su trayectoria organizativa, la capacidad de control del territorio por medio de la titulación colectiva (Orta-Martinez y Finer, 2010) y los procesos de construcción del Estado en sus territorios que han llevado al armado de redes clientelares que neutralizan los intentos de resistencia (Pinedo, 2017).

Estos trabajos permiten entender las distintas formas en las que los pueblos amazónicos interactúan con los marcos estatales tanto desde la resistencia como la participación. Otro grupo de trabajos han abordado los cambios en el liderazgo político de los líderes indígenas como parte de una agenda de estudios de “lo político” en la Amazonia, entendiendo lo político

como el mundo de disputa del poder, y no solo de las políticas públicas. Esta tradición no se considera una sucesora analítica de la antropología política<sup>3</sup>, sino de un encuentro entre el “giro ontológico” en la antropología, estudios de descolonización y resistencia y las preocupaciones con la participación democrática y el estado post-colonial de la primera década del siglo XXI, guiados por la pregunta de como los pueblos indígenas contemporáneos perciben al Estado (Veber y Virtanen, 2017: 5) y se relacionan con este.

Según Veber y Virtanen, estos trabajos argumentan que en las últimas décadas el liderazgo indígena no es una esfera separada de las formas propias de la sociedad indígena, sino que es parte de la producción de la sociabilidad dentro y fuera de los límites de lo indígena y lo humano. Se reconoce que la apropiación del mundo del “otro” ha sido una constante dentro de las ontologías indígenas, cuyo mundo “propio” está abierto a acoger al otro para empoderarse a él mismo (Veber y Virtanen, 2017). Esta vivencia territorial distinta (abordada en los trabajos del giro ontológico de Marisol de la Cadena y de Viveiros de Castro) ha sido expresada en distintas estrategias de defensa territorial. El reconocimiento de su ontología sería un esfuerzo para intentar apreciar en su totalidad los términos y experiencias indígenas (Vindal y Rivera, 2019: 5). En esta línea, Chaumeill muestra la evolución de como el liderazgo indígena amazónico peruano va entendiendo y ejercitando el poder, enfatizando su uso simbólico y político del chamanismo en las esferas políticas oficiales a las que asisten (2017). Garra muestra el uso de los certificados legales en contextos de conflictos por brujería en los awajun (2016) y Romio (2016) muestra como el camino hacia la ciudad es asumido como ritual de formación tanto espiritual como política en los awajun.

Estos estudios también abordan las distintas relaciones de los líderes con actores del Estado, ONG's, grupos religiosos y grandes

---

<sup>3</sup> Según Veber y Virtanen (2017) es por su entendimiento instrumental de la política y lo político.



corporaciones, que afectan la forma en la que se construye el liderazgo (Veber y Virtanen, 2017; Romio, 2014), mostrando su maleabilidad, ya que no solo debe crear un orden interno dentro de la sociedad indígena, sino también crear estrategias de interacción con el “mundo externo”, cuya intensidad puede poner en riesgo sus responsabilidades dentro de la comunidad. Esto lo muestra Veber para el caso ashaninka (2017: 97), Codja para los wampis (2016) y Romio para los awajun (2014). Recientemente, Santos Granero analiza el discurso político del jefe ashaninka Tasorensi, concluyendo que a pesar de las constantes auto-reinvenções, el jefe no perdió sus creencias “millenarias” de liberar a su pueblo de la opresión blanca y mestiza, discutiendo a quienes creen que afirman que la proclividad de lo ashaninka al mesianismo es una invención antropológica (2018).

Es interesante notar que los pueblos buscan una mayor inclusión en el Estado nacional y a la vez mayor autonomía de este (Yashar en Veber y Virtanen, 2017). Debido a esta forma de aproximarse al Estado, Varese comenta que aunque el camino de la “inclusión” en el Estado está presente, otro camino de la autodeterminación territorial está tomando fuerza (2011). Este balance muestra que es necesario un abordaje de la política amazónica que permita estudiar el punto de encuentro entre lo social, lo cultural, lo jurídico y lo político que representa el movimiento indígena amazónico, redefinido por lo local, nacional y global, y descrito desde lo subjetivo y objetivo (Suralles, Espinosa y Jabin, 2016: 18) y cuya práctica de “lo político” implica una relación dialéctica- nunca simple o dicotómica- con la esfera del Estado y los actores externos.

#### **1.1.4. Estudios sobre la demanda territorial de los wampis**

Para el caso de los awajún y wampis Romio aborda la construcción de la organización indígena Consejo Aguarina Huambisa (CAH) de los awajún y wampis a partir de la forma en la que nueva generación de dirigentes indígenas que negocian los conceptos básicos de su visión

ancestral con las enseñanzas recién aprendidas gracias a su interrelación con el mundo exterior (2014). Asimismo, Riol aborda la construcción del Cenepa como lugar indígena a partir de la relación y defensa del territorio (2015). Existe un estudio de Garra y Riol que aborda los primeros momentos de la propuesta de territorio integral de CORPI (AIDSESP), aproximándose a las relaciones políticas que se crearon y se modifican entre los awajun y los wampis (Garra y Riol, 2014). No obstante, no llega a abordar el proceso de construcción de la estrategia autonómica en los wampis, que data del 2015. Por otro lado, Varese documenta en el 2011 como 3 pueblos indígenas amazónicos del Perú han iniciado el proceso de demanda de su territorio integral: los awajun, shawi y shiwilu, resaltado que estos interpretan este proceso en clave distinta, dependiendo de sus distintos backgrounds históricos.

Recientemente han aparecido estudios sobre la lucha territorial que han realizado los pueblos indígenas en Bagua (en donde participan de forma activa los awajun y wampis), interpretando la cosmología distinta a la Occidental como centro del conflicto (De la Cadena, 2016; Espinosa, 2009) así como rescatando la implicancia de este suceso en los derechos colectivos (Monterroso et. al, 2017). Estos estudios nos permiten ver que en el caso del movimiento amazónico, la politización de lo étnico se ha acompañado de una construcción sólida y consciente de las implicancias de esto para mejorar la defensa territorial.

A pesar de la preocupación de Cavero por el mayor peso que se le daría al posicionamiento público de la etnicidad sobre la construcción de un movimiento de base (2011: 225) o las conclusiones de Chaumeill en donde indica que la vía política del movimiento amazónico presenta actualmente un acotamiento de los términos estatales, dejando de lado una “vía propiamente indigna de hacer política (Chaumeil, 2014: 37), el caso del GTANW permite ver una vía indígena de construir un movimiento desde la

articulación de las redes de apoyo globales y la articulación de la base de poder desde las comunidades.

## **1.2. Planteamiento de problema**

Consideramos que es necesario entender el surgimiento de la primera experiencia de una estrategia de autonomía indígena en el Perú viendo la interrelación entre la política estatal y las formas propias de politización de lo indígena, sin caer en conclusiones categóricas y dicotomizantes que miran estos dos caminos como antagónicos. Podemos indicar que en un contexto en donde los pueblos indígenas cada vez más se empoderan dentro de espacios estatales, es crucial entender la particularidad del surgimiento de una vía “autonómica”, a partir de una reconstrucción de las relaciones que se realizan entre el Estado, el capital y los actores comunitarios que están en resistencia. Entendiendo que la autonomía indígena implica que los pueblos indígenas pueden fluir desde el poder de lo étnico a lo moderno-estatal, para combinarlos en búsqueda de una defensa territorial eficaz.

Dentro de la sociología se ha estudiado ampliamente la institucionalización de los movimientos sociales, es decir, su incorporación a la estructura formal del Estado. Ante esto, las autonomías indígenas surgen como un paradigma político distinto en donde se construyen gobernanzas propias que cambian los instrumentos de lucha de los movimientos indígenas (De Sousa Santos, 2010: 71) ya que no suponen pasar por el sistema de partidos o instancias estatales, pero tampoco son solamente acciones contenciosas. Esto les permite ir más allá de la dicotomía antagónica de gobierno y resistencia.

Su estudio implica un reto para la sociología, que no siempre ha sido crítica de los marcos eurocéntricos que ha usado y usa para pensar los procesos políticos de los pueblos indígenas (Sandoval, 2016). Por su tradición liberal en el estudio del Estado-nación, es incapaz de interpretarlos como procesos distintos de la Modernidad (Smith, 2014). Una

mirada intercultural de las estrategias de autonomía indígena permitirá entender la forma en la que ellos pueden articular formas de gobierno que partan de su cosmovisión y relación socioecológica con el territorio, así como del aprovechamiento de otras influencias en su interacción con actores externos como el gobierno local, el movimiento conservacionista, los actores extractivistas, etc. El ejemplo más claro de este tipo de política autonómica en el Perú es el caso de la articulación del gobierno territorial autónomo de la nación Wampis (GTANW) en el 2015, siendo la primera autonomía indígena del país.

Es también importante recalcar la importancia contextual de la creación del GTANW. Desde los años 90's diferentes proyectos extractivos se han superpuesto a los territorios indígenas en la Amazonia, causando una lucha por la gobernanza territorial que se expresó claramente en el 2009 en el conflicto de Bagua, entre indígenas amazónicos jibaros y el Estado. Comprender las formas que está tomando la política indígena en el contexto post-Bagua permitirá evaluar los recientes cambios en la relación del Estado, los pueblos indígenas y las redes globales; así como la influencia de esto en las formas de resistencia políticas de las organizaciones indígenas.

### **1.3. Marco teórico**

La relación que se ha establecido entre el Estado y los pueblos indígenas- de asimilación, resistencia, incorporación, conflicto- ha sido un tema central dentro de los debates de las ciencias sociales. La búsqueda de una autonomía indígena (como aspiración, demanda o práctica de autogobierno) en relación a la legalidad formal del Estado es un fenómeno retador para los marcos analíticos presentes en las discusiones académicas, ya que necesita entenderse como una forma distinta de interrelación entre la sociedad indígena y el Estado.

En la siguiente sección abordaremos las insuficiencias y aportes de 1) los estudios de la estructura de oportunidad política (EOP) y de 2) los

estudios de antropología anarquista para entender la articulación de una estrategia política de autonomía indígena. Finalmente, argumentaremos la conveniencia de complementar el marco de la EOP con el proceso intersubjetivo de apropiación de la política estatal con la teoría del “acostumbramiento indígena” de Shane Greene.

### **1.3.1. El Estado enmarcando lo social**

Desde la década de 1970 el paradigma dominante de la investigación sobre movimientos sociales fue la teoría de la estructura de oportunidades dentro de los procesos políticos (Tarrow, 1997) en donde se privilegia el análisis de las circunstancias externas para entender la acción colectiva. Según Tarrow, los factores estructurales (posición de las personas en la sociedad) no determinan la aparición de la acción colectiva, sino que las personas racionales suelen protestar cuando perciben aperturas o cambios en las dimensiones consistentes del entorno político-no necesariamente formales, permanentes ni nacionales. Estos pueden ser la posibilidad de acceder a élites gubernamentales, la disponibilidad de aliados influyentes, la coordinación con coyunturas mundiales favorables, entre otros.

Esta aproximación ha estado presente en los principales trabajos que buscan abordar la emergencia de movimiento indígena en América Latina en la década de 1990. En la literatura se indica que los factores que mueven este proceso político son la apertura de oportunidades en los nuevos regímenes democráticos (Martí i Puig, 2004; Yashar, 2005), el cambio en los marcos cognitivos de la sociedad internacional, y el ordenamiento jurídico internacional (Brysk, 2000; Gómez, 2003). En esta tradición, Yashar enfatiza la importancia de los cambios experimentados en los regímenes de ciudadanía – de corporativista a neoliberal- para la politización de la etnicidad (2005). Esto, junto a la existencia de un espacio político asociativo capaz de proveer la oportunidad real de organizarse y la existencia de redes transcomunitarias que faciliten trascender el ámbito

de lo local (Breton, 2009: 97) permite entender porque algunos países logran la construcción de movimientos de base indígena fuertes. Para explicar específicamente el surgimiento de regímenes autonómicos (autonomías legalizadas por el Estado) Van Cott enfatiza la situación de crisis de los regímenes estatales, que permiten introducir demandas autonómicas dentro de reformas constitucionales (2001).

Aunque este marco nos permite ubicar las acciones indígenas en los contextos políticos que los rodean, esta aproximación teórica- por su énfasis en la estructura política externa- tiende a ignorar las elecciones, los deseos y los puntos de vista de los actores políticos. Los participantes potenciales se daban por sentados y como ya dados, tan sólo esperan la oportunidad de actuar (Jasper, 2012: 12). Esto lo podemos encontrar en el trabajo de Van Cott, en donde el énfasis en el ambiente político no permite entender a cabalidad el mecanismo que lleva a la movilización de los actores indígenas en la transición democrática:

“The choice of a POS [Estructura de Oportunidad política] framework is not meant to diminish the importance of identity-construction and expression to the emergence, maturation, and success of indigenous social movements. Identity is one of many tools strategically mobilized by indigenous organizations, as well as an autonomous cultural project in its own right. However, I concur with Foweraker (1995: 16) that strategic approaches have been under-utilized in explaining the “why” and “how” of social movements, particularly in how the changing constraints in the political environment enabled historically weak actors to mobilize with unexpected effectiveness since the transition to democracy. Strategic approaches shift the focus to the political system and the state and to how indigenous movements developed over time in relation to changes in the structure of the state, the correlation of political forces, and the emergence of political allies” (Van Cott, 2001. 54)

En la cita anterior, aún queda vacía la conexión entre el ambiente político y los procesos internos de la esfera política indígena que este enmarca. El complemento de este marco teórico con la dimensión intersubjetiva en la práctica política es crucial sobre todo en el caso de las autonomías indígenas. Estas no pueden ser entendidas como una

demanda más dentro de la política convencional que la enmarca, ya que exigen tanto la transformación de las prácticas políticas de los indígenas, del Estado y la relación entre ellos. Este concepto – entendido en su sentido amplio- no es propiamente una acción colectiva contenciosa, ni tampoco es la institucionalización dentro del marco estatal. Sería más adecuado entenderlo como un poder público de carácter social: que es el ejercicio de instituciones sociales que parten de las comunidades, distinto al poder público del Estado o al privado social individual del mercado (Quijano, 1980) que son parte del proyecto de descolonización del Estado (Sousa Santos, 2010). Poner en la práctica este poder no ha sido automático. Asumir esa demanda ha requerido de una transformación intersubjetiva dentro de la esfera comunal de cada pueblo indígena que la ha ejercitado, que es necesario tomar en cuenta.

### **1.3.2. “La sociedad contra el Estado”**

De esta forma, consideramos que el marco de la estructura de oportunidad política- que nos permite entender la importancia de los factores coyunturales- necesita ser complementado con una atención a los niveles “meso” del proceso intersubjetivo de los propios actores políticos- es decir, los sentidos, organización social, discursos y estrategias. Por parte de la antropología y la historia existe un trabajo amplio y rico en torno a la dimensión sociopolítica de los actores “subalternos” o que se encuentran en una situación de dominación. En esta sección abordaremos los aportes y limitaciones de James Scott, que forma parte de los estudios sobre “subalternidad<sup>4</sup>” de la antropología anarquista.

Dentro de la antropología anarquista, Pierre Clastres- su principal exponente- aborda la antropología de lo político estudiando al Estado a “contraluz”, desde las fuerzas que impiden su surgimiento (Clastres, 1974 en Schavelzon, 2010 21). Clastres da cuenta de la tendencia centrífuga de

---

<sup>4</sup> James Scott ha expresado su cercanía a la escuela de la subalternidad, mencionando que han compartido hallazgos y críticas (Modonessi, 2010: 48)

la sociedad indígena guayaki (Paraguay) para evitar la concentración de excedente económico y de poder (la aparición de un Estado) para conservar la autarquía de ideal de totalidad indivisa, sin división abismal entre ricos que mandan y pobres que obedecen (Clastres, 1974). La fórmula de la “Sociedad contra el Estado”, sociedad que lo previene y evita, es el resumen de esta perspectiva. En un homenaje y crítica a Clastres, Deleuze y Guattari (citados en Schavelzon, 2010: 30) reconocen la importancia del análisis de Clastres de un “Estado” (poder político centralizado) presente en las sociedades primitivas de forma potencial que no logra actualizarse. No obstante:

“[...] dudan sobre la posibilidad de un desarrollo progresivo del Estado en las sociedades “primitivas”. Para Deleuze y Guattari el Estado siempre ha existido, muy perfecto y muy formado. Las bandas nómades siempre estuvieron en contacto con el Estado y el Estado siempre estuvo en relación con un afuera, del que no puede dejar de intentar apropiarse abarcándolo en su soberanía. En lugar del Estado y contra-Estado, de Todo y nada, estos autores hablan entonces de interioridad y exterioridad. Lo que les interesa es la relación del Estado con el afuera. El Estado es soberanía, pero solo reina sobre lo interiorizado y apropiado localmente. No se puede concebir Estado sin relación con un afuera” (Schavelzon, 2010: 30)

Este abordaje del Estado de Deleuze y Guattari es útil porque permite pensarlo como un ente que más que centraliza relaciones a su alrededor de forma perfecta, busca subsumir relaciones sociales e invenciones a su alrededor dentro de su código de orden del mundo. Busca captar y organizar flujos decodificados y resubjetivizar a los sujetos que traten de liberarse de su dominio. Es una tensión constante de subsumir, que el Estado presenta falsamente como la centralización acabada y total (Escobar y Osterweill, 2009; Abeles y Badaró, 2015). Por lo tanto, la tensión constante entre la interioridad y la exterioridad (presente en la relación Sociedad-Estado) no puede ser abordada por una teoría de la sociedad indígena esencialmente “antipolítica” y “antiestatal” (Abeles y Badaró, 2015).



Los exponentes más recientes de esta escuela antropologica buscan abordar estos dilemas con nuevas salidas conceptuales. En James Scott, heredero directo de Clastres, esta más presente una disputa y relación continua con un Estado que busca expandirse. En “The Art of not being governed” plantea que los pueblos autogobernados son capaces de escapar a la injerencia del Estado por medio de instituciones que evitan la captura de los efectos de Estado (Scott, 2009: 9). Lo que se ve equivocadamente como marginalidad, empobrecimiento, cultura atrasada (ciertos sistemas de parentesco e identidades étnicas, agricultura de subsistencia, patrones de cosecha) son en verdad instituciones producto de la adaptación, instituciones elegidas por los sujetos mismos para escapar al Estado y por lo tanto, son decisiones políticas empoderadoras (Brass, 2012: 124) que evitan que el Estado los absorba para controlarlos: hacer sus actividades legibles a sus códigos, taxables, confiscables o reemplazables (Scott, 2009: 5)

A diferencia de la fórmula de “la sociedad contra el Estado” que plantea dos tangentes sin tocarse, el trabajo de Scott desarrolla con mayor detenimiento esta relación al explicar la forma en la que se da “el Estado de los sin Estado” y mostrar a los pueblos amazónicos como “el Pueblo que el Estado no puede ver” (Farrell, 2011. 110). Es decir, es la presentación de los pueblos que ejercen modos políticos de existir que no son legibles, atrapables o subsumibles por las lógicas centralizadoras y homogeneizadoras de los Estados circundantes a sus territorios. Se puede ver con mayor claridad una relación cíclica- una “relación simbiótica” entre sociedad y Estado que no está explícitamente presente en Clastres.

No obstante, esta perspectiva presenta varios lugares problemáticos. En primer lugar, resalta la falta de información acerca de las actividades estatales en la zona, o los diferentes estratos y jerarquías existentes en la zona (Abeles y Badaro, 2015). Aunque Scott indica que sus afirmaciones solo se aplican para los 40's, sus referencias datan de hasta los 80's (Brass, 201: 128). Esto tiene como consecuencia el mantener una

mirada idealizada y binaria de los actores “dominados” y “dominantes” (Ortner, 1995, citado en Roca, 2017) ya que aunque se indica que estos dos no parecen confluir o intercambiar elementos de otra forma fuera de la pura dominación. De hecho, Scott conceptualiza el espacio de los pueblos de las colinas como un “*nonstate space*” (Scott, 2009: 13). El hecho que las instituciones de los pueblos de las colinas sean producto de su huida constante del Estado es criticado por Farrell, que indica que estas instituciones no pueden ser resumidas a efectos del Estado sino que deben tomarse en cuenta otros factores históricos (2011: 110).

En el libro de Scott, los karen son presentados como un pueblo que evita constantemente el Estado. No obstante, el autor omite que a finales de los años 40's estos tribus luchaban por un estado étnico separado: El proyecto político de la Organización Nacional de Defensa Karen (KDNO) fue apoyado por políticos conservadores en Inglaterra, para atacar la independencia Nurmesia y retener el acceso a depósitos minerales. Poner toda agencia “desde abajo” como invariablemente endógena y repeledora del Estado es problemática (Brass, 2012: 126-127).

Estos problemas teóricos sobre el análisis de la relación del Estado y los “subalternos” ocurre causado por el entendimiento erróneo de lo que implica la dimensión autónoma política. Modonessi, en su crítica al tratamiento que hace la Escuela de la subalternidad al concepto de autonomía<sup>5</sup>, indica que aunque se reconoce la conciencia y práctica política reflexiva de los subalternos, se juntan dos hechos distintos: la subalternidad como una situación de dominación y la posibilidad de insubordinación del subalterno. Esto lleva a plantear que el sujeto subalterno es autónomo por naturaleza, pero sin dejar claro cómo se insubordina:

“[Este tratamiento de la autonomía] es un problema teórico de fondo que atraviesa el uso de la noción de subalternidad. Se confunde la

---

<sup>5</sup> Modonessi distingue dos formas de existencia de la autonomía actualmente: como parte de un ideal anarquista del movimiento de los trabajadores (presente en el movimiento piquetero de Argentina, por ejemplo) y como reivindicación étnica territorial de los pueblos indígenas). En esta sección estamos revisando esta última.

subalternidad- es decir la subjetivación política surgida de la relación de dominación y de la experiencia de subordinación- con la subjetivación forjada en el conflicto, en la experiencia de insubordinación” (Modonessi, 2010: 47).

Este intento de “recuperar la voz silenciada de la diferencia subalterna” lleva a plantear una dicotomía entre “lo diferente” (autónomo, insurrecto) y “la hegemonía/estructura” (Greene, 2009: 30), como tangentes que avanzan juntos pero no se entrecruzan. En Scott se busca explicar la forma en la que los pueblos de las montañas eligen instituciones específicas que les permitan escapar a la captura del Estado, pero termina siendo una explicación que ignora que el Estado afecta de formas más complejas a los pueblos de las montañas, no solo los hace huir y reaccionar a su actividad, sino que puede ofrecerles modos de hacer y pensar útiles. Estos no construyen una “modernidad alternativa” que siempre se diferenciará genéricamente de la singularidad genérica y perpetua de la modernidad (Greene, 2009: 30) sino que son también permeados por esta, en un juego de estar en la exterioridad e interioridad que comentaban Deleuze y Guattari.

¿Cómo ocurre entonces la insubordinación del actor indígena en un marco político moderno? ¿Es un rechazo absoluto a lo moderno o más bien un proceso de apropiación de sus estrategias: negociación y asimilación al mismo tiempo? (Cottyn, 2014). Entender la politización indígena, la resistencia, el ser autónomo como un proceso que requiere una construcción y deliberación interna, un enfrentamiento con el Estado y apropiación de este- no su rechazo absoluto, una “paradoja de inclusión-exclusión” (Merino, 2018: 45)- es la mejor forma de entender esto. De hecho, varios académicos han resaltado que esta forma de entender el entrecruzamiento de estos dos mundos ha estado presente en el mundo indígena desde su encuentro con “lo moderno”. La palabra nahuatl “*nepantla*” que es ni aquí ni allá, ni en el orden cristiano ni en el antiguo, no convencido de la necesidad de estar en un solo mundo (Rabasa, 1999: 263) o el concepto visual aymara *ch'ixi*, (mestizo) que a diferencia de lo híbrido

indica que las diferencias no se funden en una nueva forma pura, sino que los colores opuestos coexisten sin fundirse totalmente (Rivera, 2018).

Esta dinámica está claramente presente en los pueblos indígenas amazónicos han respondido con un juego de ser parte de la interioridad y de la exterioridad al mismo tiempo, que se puede ver en el estudio de Garra cuando aborda las relaciones entre el Estado y el pueblo awajún:

¿Podemos hablar todavía de “sociedades contra el Estado”? Actualmente, entre los awajun, el Uno [El Estado, la centralidad] del que nos habla Clastres parece ser al mismo tiempo buscado y rechazado” (Garra, 2016: 211)

De esta forma, la antropología anarquista debe ser evaluada no solo desde una crítica metodológica a la exactitud científica, sino también desde los postulados teóricos y políticos que termina legitimando. Scott criticaba a los científicos políticos que dedicaban su vida a responder preguntas triviales con herramientas técnicas legitimadas, y optaba por explicaciones importantes, grandes y ambiciosas (Farrell. 2011: 111). Creemos que el interés por un marco teórico crítico para abordar la resistencia indígena son relevantes, pero deben escapar al esencialismo idealista que parte de la búsqueda política de exaltación de un potencial subjetivo de nítida orientación anti-sistémica (Modonessi, 2010: 114). El proceso de resistencia indígena al Estado ocurre ciertamente, pero de formas más complejas que lo que los ideales anarquistas quisieran.

### **1.3.3. Una alternativa: el acostumbramiento de la indigeneidad de Shane Greene**

Concluimos anteriormente con la necesidad de entender el proceso de subjetivación de la autonomía indígena como un proceso que existe en la dinámica de inclusión y exclusión que se entabla con el Estado. Para poder abordar el proceso intersubjetivo que lleva a la articulación de esta estrategia, utilizaremos a Shane Greene, cuya propuesta busca centrarse en los proyectos, lógicas y políticas de **acostumbramiento de la**

**indigeneidad** para entender la relación de lo indígena con lo externo (Greene, 2009: 37).

En el proceso en el que se da el encuentro entre los pueblos indígenas y los actores externos, estos últimos imponen una identidad de alteridad, el ser indígena: identidad colectiva que es marcada como distinta e inferior. No obstante, esta imposición es respondida con un movimiento de creatividad forzada, el acostumbramiento de la imposición externa de la costumbre impuesta. Existe una articulación ante esta nueva situación, que implica un nivel de creatividad y apropiación subversiva de los términos impuestos, a los que se da un nuevo significado.

Este proceso de acostumbramiento consta de tres dimensiones analíticas: i) la estructura social, ii) la articulación a la costumbre iii) y el nivel de creatividad internacional de este proceso (Greene, 2009: 40). Esto supone una ventaja teórica ya que se diferencia analíticamente las dimensiones de dominación externa (de la estructura social), la articulación a la costumbre impuesta (de ser indígena) así como el crucial proceso de creatividad internacional. En vez de una sociedad contra el Estado, tenemos una sociedad que ante la imposición del Estado, aprende a partir de la costumbre impuesta y produce salidas creativas con el material de su misma dominación.

En la producción política de la resistencia ante el “otro” (el antagonismo) ocurre este proceso de creatividad internacional que es parte del proceso de acostumbramiento. Ante una situación límite, la identidad del sujeto indígena es modificada, produciendo nuevas construcciones discursivas de “nosotros” y “ellos” que significan la rearticulación o desplazamiento analítico fuera de la estructura formal político simbólica (del Estado) (Laclau y Mouffle, 1987).

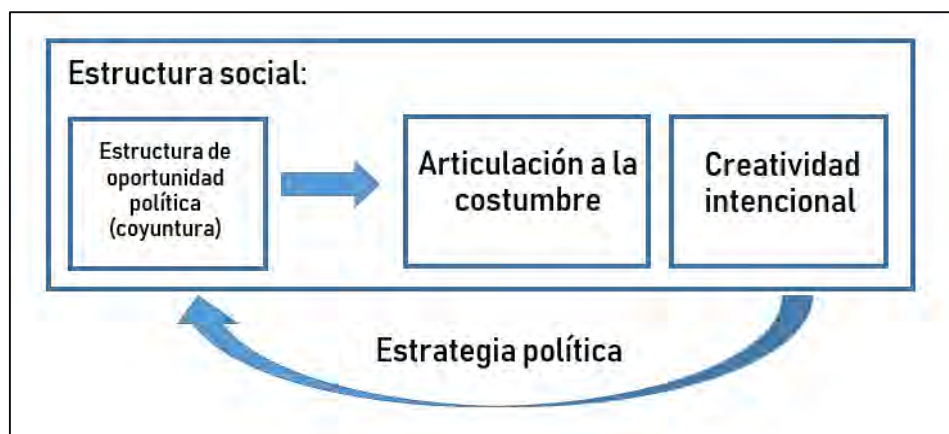
De esa forma, la autonomía (de facto) no es producto de la búsqueda de una autenticidad indígena “pura” o parte de la búsqueda de un reconocimiento dentro de un marco plurinacional, sino que es una

demanda cuya fuerza política tiene que ver con la manera en que circula como deseo que se desplaza y se desterritorializa con respecto a los contornos de las formas de representación del Estado. Implica las múltiples y diferentes formas de lucha política con las que el pueblo aspira a imaginar otra manera de vivir (Poole, 2009: 50-63) que aparecen como inevitablemente “no numerables” por el Estado, reclamando la resignificación de las relaciones sociales y exponiendo los límites de lo político (Postero, 2017: 18). De esta forma, no solo tiene implicancias para la identidad colectiva indígena, sino que sobre todo implica otras formas de existencia (en el trabajo, en la organización comunal) que deben llevarnos a discutir la relación de estos pueblos con el Estado-nación y con la democracia dentro del actual patrón de poder (Quijano, 2005: 635-636).

#### **1.4. Argumento**

En conclusión, creemos que este proceso de articulación de la estrategia de autonomía indígena- práctica de la política indígena que transita entre la exterioridad e interioridad de la política estatal- debe ser entendido tanto desde el proceso de creatividad política intencional que rearticula la relación con el Estado (teoría del acostumbramiento indígena de Greene) así como desde la relación con la estructura de oportunidad política (EOP) que enmarca su aparición. Esto supone atender las relaciones entre las dimensiones de estructura social y agencia política, que se afectan mutuamente.

Gráfico 1: Síntesis de los marcos de la estructura de oportunidad política y la teoría del acostumbramiento indígena de Greene para entender la autonomía indígena



Fuente: Elaboración propia.

De esta forma, planteamos que los constantes límites que tiene el marco estatal para entender lo indígena son factores centrales para entender la articulación de una estrategia de autonomía indígena. No obstante, el factor “impulsor” es finalmente la agencia wampis- el proceso de creatividad política que partió del marco de la política estatal para resignificarlo y cambiar su posición dentro de la estructura social o el “patrón de poder”.

## 1.5. Metodología:

### 1.5.1. Estudio de caso y enfoque metodológico

La estrategia de conformación del GTANW es el primer caso de conformación de la autonomía indígena en el Perú. El territorio integral reivindicado por los wampis está situado en las cuencas de los ríos Santiago y Morona, ubicadas en la frontera peruana con Ecuador. Este territorio se ubica dentro del distrito de Rio Santiago, en la provincia de Condorcanqui, Amazonas; y en el distrito de Morona, en la provincia de Datem del Marañón, Loreto. Comprende una extensión de 1 millón 327 mil 770 hectáreas.

Imagen 1: Mapa de ubicación del gobierno autónomo territorial de la nación wampis.

Fuente: Suralles, A., Riol, R. & Garra, S. (2017).

Sobre la base de una gobernanza ancestral del territorio, los wampis construyeron diversas formas de resistencia territorial desde los años 70's (etapa en la que inicia su participación política contemporánea). A fines del siglo XX e inicios de las primeras décadas del XXI empezará a tomar la forma explícita de una estrategia de gobierno autónomo indígena de una "nación wampis" con las conversaciones políticas entre los líderes del Rio



Santiago y Morona, y que tendrá como hito en noviembre del 2015 la



ratificación y promulgación del primer estatuto y constitución del GTANW, en una Asamblea General de las comunidades wampis en la comunidad de Bagazaan, en Río Morona. La existencia del GTANW implica la creación de un Gobierno Ejecutivo central liderado por la figura del Pamuk, dos Gobiernos de cuencas (Santiago y Morona) y gobiernos por comunidad liderados por la figura del Imaru –anteriormente apus- (2015a).

En esta investigación buscamos entender 1) los cambios en la estructura social en torno a los wampis, 2) el proceso de articulación política que implica un aprendizaje de estrategias de defensa territorial y 3) el proceso de creatividad política que da lugar a la reformulación de sus modelos organizativos, para dar lugar a la estrategia de autonomía indígena en el 2015.

La metodología de la presente investigación es de tipo cualitativa. Consistirá en el rastreo del proceso de un caso de formalización de la estrategia de autonomía indígena por parte del Gobierno territorial de la nación wampis (GTANW). El método de process tracing busca encontrar mecanismos causales- enunciados de como intervienen variables y procesos para obtener un resultado específico- para poder abrir “cajas negras” de procesos sociales (Trampusch y Palier, 2016: 442), que en nuestro caso es la articulación de una estrategia de autonomía indígena. Es importante mencionar que este proceso no implicó un camino enteramente inductivo o deductivo, sino que se compuso de una serie de iteraciones entre momentos inductivos y deductivos. Esta investigación apostó por una entrada inductiva que implicó pasar primero por los hechos (revisión histórica y trabajo de campo), construyendo una primera narración no “causalizada” aunque guiada por intuiciones teóricas (Bril-Mascarehns, Mallet y Mayaux, 2017: 664-665) que fueron encontrándose en el camino.

Asimismo, es crucial reconocer la importancia de las lecturas políticas de los líderes wampis y sus aliados, que fueron la base para llevar a cabo la investigación. De esta forma, esta investigación no es un “descubrimiento” sobre un proceso causal, sino una sistematización

complementaria a una lectura política colectiva por parte de los líderes indígenas wampis- que sigue construyéndose.

Como unidad de análisis, se tendrá a los procesos políticos llevados a cabo por los líderes del GTANW, quienes son los principales artífices del proceso de articulación. La mayoría de instrumentos de recojo de información tendrán como unidad de observación a los líderes, ya que ellos pueden ofrecer una gran cantidad de información acerca del proceso de articulación del GTANW. No obstante, también se consideró necesario complementar esta información con entrevistas a otros actores como mestizos, funcionarios del Estado y aliados externos, para tener una visión en perspectiva del proceso y así entender la política indígena no como una esfera encerrada en sí misma, sino como un producto de las relaciones entre el Estado, el capital y la sociedad nacional (Veber y Virtanen, 2017) así como de la agencia creativa indígena de transitar entre esos dos mundos (Greene, 2008) y así producir estrategias de defensa territorial.

No obstante, es importante reconocer que no se buscó una caracterización completa de cada actor (sus acciones, intenciones y complejidad interna) y de las relaciones entre ellos, sino que su descripción fue usada para dar luces sobre el proceso político wampis. Una investigación más amplia podría permitir completar esta tarea de entender el proceso de articulación del GTANW desde el lado del Estado y de otros actores externos, como AIDSEP, CORPI-SL, el pueblo awajun y etc.

En segundo lugar, se caracterizarán a los líderes wampis, que son la unidad de análisis de la investigación. La mayoría de los entrevistados, que son líderes actuales del GTANW que cuentan con algún cargo de importancia, se encuentran en este porcentaje menor de personas que poseen capital cultural por medio de la instrucción formal o informal. Algunos ejercen cargos de profesores<sup>6</sup> o son profesionales<sup>7</sup> de carreras

---

<sup>6</sup> Anteriormente se podía ejercer como profesor al haber terminado la primaria. Varios líderes fueron profesores de esta modalidad educados por el ILV o por los jesuitas en Nieva.

<sup>7</sup> Algunos líderes llevaron a terminar los estudios superiores con becas del Consejo Aguaruna Huambisa o de instituciones de apoyo a los pueblos indígenas.

como Geografía, Sociología y Derecho, actividades que en ocasiones siguen alternando con la agricultura, caza y pesca.

Podemos reconocer que la mayoría son adultos (40-70 años) de la generación del Consejo Aguaruna Huambisa (70's- 90's), y pocos jóvenes. Casi la totalidad de los líderes con cargos son hombres<sup>8</sup> padres de familia residentes en las comunidades wampis, aunque se pudo conversar con una líder en el cargo de juventudes del GTANW.

Asimismo, debido a los problemas de accesibilidad<sup>9</sup>, se utilizará una mayor cantidad de información acerca del Río Santiago (en especial, del centro poblado la Poza-Puerto Galilea, lugar más cercano a la ciudad de Nieva en la zona) que la de Río Morona. No obstante, se buscó en lo posible de conseguir información del proceso de articulación del GTANW con entrevistas y dos visitas de campo a ambas cuencas respectivamente. Finalmente, a pesar del esfuerzo de triangular la información brindada por los entrevistados con otros estudios y voces, se reconoce que debido a que es un trabajo exploratorio de la autonomía wampis existe la necesidad de profundización o complejización de ciertos hechos relatados en esta tesis.

### 1.5.2. Herramientas de recojo de información

Los instrumentos de recojo de información realizados son:

- *Entrevistas informativas e historias de vida con líderes wampis:*

Se obtuvieron en total 24 entrevistas a líderes wampis. Se realizaron dos entrevistas informativas realizadas a dos miembros del GTANW en Perú Equidad, junio en Lima. Estas consistieron en preguntas iniciales

---

<sup>8</sup> Tema pendiente a revisar es el liderazgo femenino wampis.

<sup>9</sup> No existe un acceso directo al territorio wampis por carreteras o avionetas. El acceso al Río Santiago se logra con un viaje en transporte público (chalupas) desde Nieva, pequeña ciudad comercial en Condorcanqui, a un día de viaje de Jaén (Cajamarca). En cambio, el acceso al Río Morona solo es posible con botes privados, cruzando todo el Río Santiago desde Nieva, cruzar por Ecuador y voltear al Río Morona, que desde Lima tiene como duración una semana de viaje y un alto costo. Los trabajos de campo solo pudieron ser realizados durante las cumbres wampis (realizadas 2 o 3 veces por año), para poder aprovechar los medios de transporte ofrecidos por el GTANW.

acerca de procesos claves para la historia de la autonomía wampis, nociones iniciales sobre el territorio integral y preguntas acerca de ciertos aspectos problemáticos de la construcción de la autonomía. Como parte de las consideraciones éticas de cuidado a los y las entrevistados, se optó por mostrar seudónimos en las citas de cada entrevistado.

En segundo lugar, se realizaron las siguientes entrevistas durante el trabajo de campo exploratorio al territorio wampis, en julio del 2017 en comunidades del Rio Santiago y Rio Morona como parte de un trabajo de campo exploratorio. En estas entrevistas se preguntó por la situación geográfica e histórica del territorio wampis, la relación que se ha tenido con el Estado y el mercado global y la gestión de la agencia comunal dentro del pueblo wampis. Se entrevistó a 6 líderes wampis y un aliado de la academia. En tercer lugar, se realizaron las siguientes historias de vida a 9 líderes indígenas durante el segundo trabajo de campo en noviembre y diciembre del 2017. En cuarto lugar, se realizaron las siguientes historias de vida a 4 mestizos de la Poza durante el segundo trabajo de campo en noviembre y diciembre del 2017. En quinto lugar, se realizaron 3 entrevistas a funcionarios de la Municipalidad de Rio Santiago durante el segundo trabajo de campo en noviembre y diciembre del 2017. Se detallan la lista de nombres y lugares en el Anexo.

- *Observación participante de la IV Cumbre Wampis*

Realizada en la comunidad San Juan de Morona, Rio Morona. En este instrumento, se participó en 4 días de una cumbre de los líderes wampis del Rio Santiago y Morona en donde se pudo escuchar los discursos, las discusiones públicas y posteriores a las reuniones, entrevistas informales y observación sobre la interacción entre los líderes y sus aliados. Fue de tipo semi estructurada (ver Anexo). Durante esta actividad, se pudieron documentar extractos de los siguientes discursos, que eran la primera aproximación que tuve a los espacios políticos del GTANW.

- *Observación participante de un Taller de Economía y producción del GTANW:*

En la realización de este instrumento, pude participar como facilitadora de un grupo de trabajo de un taller que buscaba recoger participativamente las nociones que tenían del pasado, presente y futuro de la economía wampis con los asistentes de la IV Cumbre. Fue una herramienta sin estructurar, cuyo producto fueron notas de la dinámica y el producto final de sistematización del taller.

- *Observación participante de la V Cumbre Wampis:*

Realizada en la comunidad de Candugos, Rio Santiago, en noviembre del 2017. En este instrumento, se participó en 4 días de una cumbre de los líderes wampis del Rio Santiago y Morona en donde se pudo escuchar los discursos, las discusiones públicas y posteriores a las reuniones, entrevistas informales y observación sobre la interacción entre los líderes y sus aliados. Fue de tipo semi estructurada.

- *Revisión de archivos:*

Asimismo, se cuentan con los documentos de reuniones de los wampis, de acuerdos y otros, que se analizarán para poder reconstruir el proceso de articulación del GTANW. Por medio de la municipalidad del Rio Santiago, se obtuvieron archivos de la historia de la municipalidad, perfil productivo de Rio Santiago, problemas de salud, actas de reuniones en torno a la minería ilegal, entre otros.

## **Capítulo 2: Guerra por la vida autónoma: trayectoria histórica diferente y orígenes de la autonomía wampis (S.XVI-1950)**

La historia del pueblo wampis es muy distinta del rumbo que tomaron otros pueblos indígenas en el Perú. En el siguiente capítulo introductorio se buscará entender brevemente la trayectoria histórica divergente del contacto inicial de los wampis con los actores externos al territorio (en comparación con otros pueblos amazónicos y andinos), que permite entender la base de su autonomía territorial, social y cultural. Asimismo, se detallarán los primeros inevitables procesos de integración y negociación con el Estado (intercambios monetarios y educación formal) que aunque no supusieron una dislocación traumática de su autonomía, sí marcan definitivamente las herramientas que empezarán a articular para defender sus territorios.

### **2.1. Trayectoria colonial divergente: origen de la autonomía territorial de los wampis**

A diferencia de los pueblos andinos del Perú y de los nativos amazónicos que fueron ubicados en reducciones españolas, el pueblo jibaro, al que pertenecen los awajun y wampis, lograron mantenerse en una situación de frontera del sistema colonial europeo, lo que les permite vivir en una radical situación de autonomía. Su organización social y territorial, así como sus sistemas económicos fueron autónomos hasta su relativamente reciente enfrentamiento con los Estados nacionales decimonónicos (Remy, 2014: 18).

Las sociedades wampis en tiempos ancestrales habitaban de forma dispersa en casas grandes agrupando familias extensas y ubicadas en cabeceras de ríos o cuencas, con la intención de disfrutar de ambientes saludables y resguardarse de invasiones y/o ataques de adversarios. Estos clanes familiares eran liderados por un líder visionario denominado el

*waemaku*. Él debía estar permanentemente conectado con el mundo espiritual para fortalecer su visión, que realizaba por medio de la toma de ayahuasca o toé en retiros en zonas sagradas del bosque amazónico, donde podría encontrarse con la deidad *Arutam*. No se establecía una organización centralizada de estos clanes. En el caso de la amenaza externa, se organizaban en torno a un jefe militar, reconocido por su experiencia, sabiduría y valentía. Ello obtenían el reconocimiento social por medio de las guerras interétnicas, ya que el ámbito militar es nodal en la identidad wampis (Brown 1984 y Greene 2009 en Pitman, Ruelas et. al, 2012: 143; Harner, 1978 en Regan, 2010: 22).

Tempranamente con la llegada de los conquistadores españoles en búsqueda de los yacimientos de oro, los indígenas del grupo jíbaro fueron conocidos por su reputación de “indios bravos”<sup>10</sup>, en contraposición a los “indios mansos”<sup>11</sup> de las reducciones misioneras. En efecto, desde los primeros intentos de conquista colonial en la segunda mitad del siglo XVI, hasta la actualidad, la historia de este pueblo- que tampoco pudieron ser conquistados por los Incas<sup>12</sup>- ha estado marcada por sucesivos levantamientos en respuesta a los intentos de ocupación, enajenación y colonización de su territorio por parte de los apach (“blancos” y “mestizos” en lengua wampis y awajun) (Suralles y Garra, 2017: 9). La identidad y expertise guerrera de los awajun y wampis les permite rechazar con éxito los numerosos intentos de conquista hasta el siglo XIX (Calderón, 2013 21)

---

<sup>10</sup> La primera documentación que se tiene sobre la relación conflictiva con los conquistadores españoles data de la segunda mitad del siglo XVI, durante la fundación de Jaén de Bracamoros en 1549 y Santa María de Nieva poco después. Si en momentos iniciales las poblaciones indígenas del Alto Marañón aceptaron colaborar con los conquistadores en la extracción de oro fluvial para obtener herramientas como hachas y machetes, en seguida las condiciones de trabajo inhumanas, proliferación de epidemias, castigos y “caza del indio” para el trabajo en las encomiendas españolas obligaron a estos grupos jíbaros a plantearse la huida a zonas más inaccesibles de la selva y desde allí organizar la resistencia frente a conquistadores. (Taylor, 1988; Santos Granero, 1992 en Garra y Riol, 2014: 61). La violencia de este encuentro lleva a grupos locales y etnias enteras desaparecer. Del conjunto jíbaro, los wampis logran un repliegue masivo hacia zonas inaccesibles de tierras bajas alrededor de la Cordillera de Kampankis. Otros jíbaros como los bracamoro, cuyas tierras ubicadas en la actual Jaén eran más accesibles, son exterminados por la invasión militar (Suralles y Garra, 2017: 28)

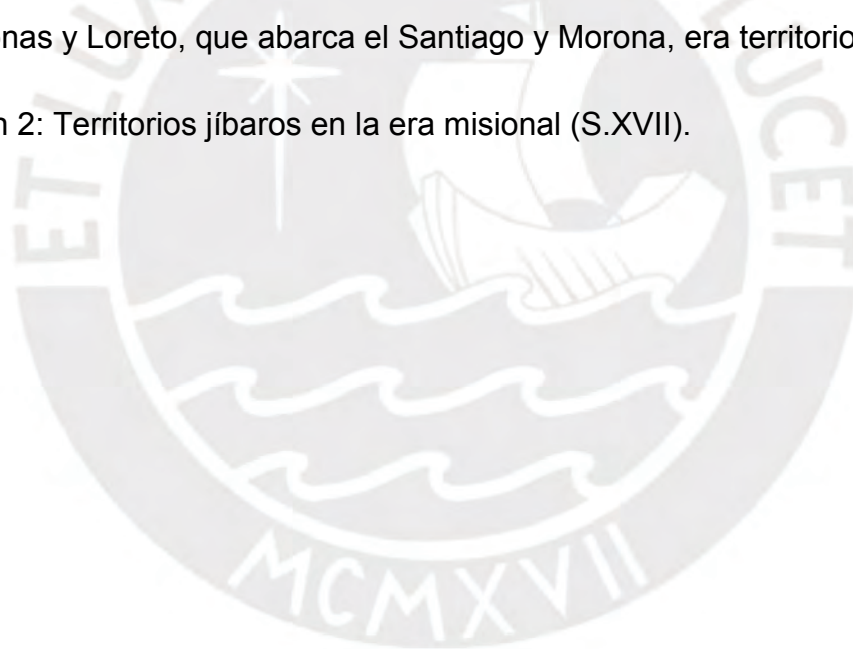
<sup>11</sup> Como los Cocama, Jebero y Conibo (Shipibo).

<sup>12</sup> Los incas Tupac Yupanqui y Huayna Capac fallaron en sus intentos de expandir su control territorial en la zona de Bracamoro (Pitman, Ruelas et al. 2012: 138).

por medio de confederaciones militares interétnicas<sup>13</sup> que culminaron con la destrucción de los principales poblados españoles de la región<sup>14</sup> (Garra y Riol, 2014: 61)

De esta forma, los antepasados jibaros no permiten a los conquistadores<sup>15</sup> establecerse de manera segura y permanente en la zona y logran reconquistar su dominio territorial en la cuenca de Kanus (Santiago). Se crea una “frontera de guerra” que duraría desde el siglo XVIII el siglo XIX (Garra y Riol, 2014: 61; Suralles et al. 2017; Riol, 2015, Pitman, Ruelas et. al, 2012: 139), aunque siempre se mantuvo cierto contacto por medio del comercio (Regan, 2010: 24). Como se puede ver en el siguiente mapa de la era misional (S.XVII), la zona norcentral de la selva de Amazonas y Loreto, que abarca el Santiago y Morona, era territorio jibaro.

Imagen 2: Territorios jíbaros en la era misional (S.XVII).



<sup>13</sup> Fue posible por una alianza interétnica de wampis y awajun del Morona, Santiago y de grupos indígenas de otras filiaciones como Huamboya (Suralles, Garra, 28)

<sup>14</sup> Como el gran levantamiento jibaro de 1579-1599, que culmina con la destrucción de los principales poblados coloniales de la región como la ciudad de Logroño

<sup>15</sup> Los españoles se retiran, llevan al asentamiento de Santiago de las Montañas a otras ciudades fuera de la zona y ceden el control territorial de esta zona. Desde 1600 existen varios intentos de pacificación por parte de las autoridades coloniales y de conversión al cristianismo por parte de misioneros católicos pero son infructuosas también.





Fuente: Suralles y Garra (2017)

Para estos pueblos sus territorios no sólo son bosques y ríos donde se proveen de su subsistencia, la alimentación, materiales de construcción y remedios vegetales, sino son lugares de encuentro personal con otros tipos de seres. Las mujeres awajún llaman a sus cultivos “hijas”, y los hombres consideran a los animales que cazan como “cuñados”. Son también lugares donde adquieren fuerza y protección de los seres sobrenaturales. De hecho, la tradición oral de este pueblo orienta hacia un uso sustentable de los recursos. Las deidades femeninas llamadas Nugkui enseñaron a las mujeres awajún y wampís a cultivar las plantas y les dieron las pautas para una relación productiva con la tierra y una advertencia contra el mal uso de este recurso (Regan, 2010: 24).

Mantener la autonomía territorial por medio de la defensa militar articulada implicó que pudieron evitar una experiencia colonial tan traumática y desestabilizadora, que sí ocurrió con otros pueblos indígenas del Virreinato español. Hasta mediados del siglo XX, los jíbaros wampís mantienen su autonomía del territorio, su organización dispersa, así como la forma de liderazgos y el saber acumulado milenariamente sobre el

complejo funcionamiento de los ecosistemas en donde vivían. Es decir, logran mantener un “sistema de vida” (dirigente wampis en Lima, conversación personal en julio del 2019). El Estado colonial y la sociedad wampis se pudieron mantener cómo entidades en conflicto pero separables.

## **2.2. La inevitable interrelación con los “apach”: redefinición del papel del Estado, intercambio y aprendizaje en la Época republicana**

Con la creación de la República, la situación de lejanía y opresión por parte del Estado no cambio mucho para los pueblos jibaros<sup>16</sup>. Después de un auge del caucho a fines del siglo XIX, la Amazonia volvió a atraer la atención del gobierno peruano recién en la década de 1940, en el contexto de la Segunda Guerra mundial, en donde se da un breve repunte de la economía del caucho. Al notar la escasa población de la región, su falta de integración a economía nacional y frente a conflictos cada vez más tensos de concentración de tierras en la sierra andina y llanuras de la costa, el Gobierno comenzó a implementar un programa de desarrollo de infraestructura así como de colonización fronteriza. Es en esta primera mitad del siglo XX en donde empiezan los contactos más fuertes con la sociedad nacional. Esto se vuelve mucho más evidente en décadas de 1940 y 1950, en donde se puede identificar una redefinición del papel del Estado en la Amazonía. Como parte de un proceso de modernización estatal, el Estado busca unificar a la Amazonía al territorio nacional, entendiéndola como un espacio despoblado y lleno de riquezas útiles para el desarrollo nacional (Barclay et. al., 1991: 26) que los indígenas (no ciudadanos) no son capaces de aprovechar. Los planes de colonización de

---

<sup>16</sup> Es recién en el primer gobierno de Augusto B. Leguía (1919-23) en donde se inicia un intento de ampliar la participación de sectores populares indígenas como base social del nuevo régimen, teniendo legislación y acciones estatales para su bienestar, pero no cambiando su situación de opresión (Rojas Zolezzi y Rojas Zolezzi, 2000: 195) y enfocadas en la población andina.

la selva del presidente Belaunde en 1960 son ejemplo de esto, bajo el lema “El Perú para los peruanos” (Riol, 2015: 48)

Esta imagen general de procesos de modernización en la Amazonia varía en función de las subregiones. La región a la que pertenecen los ríos Santiago y Morona pertenece a la zona de influencia del corredor agropecuario Jaén-San Ignacio, pero los cambios que sufrirán estarán mediados por su inaccesibilidad y lejanía. Por lo tanto, para poder entender como los wampis sufren estos cambios sociales y económicos, ilustraremos los dos cambios principales que ocurren en la zona wampis (sobre todo el Río Santiago y la comunidad de Galilea-La Poza): los conflictos por la desigualdad de los intercambios comerciales y la llegada de la educación, convertida por ellos en una herramienta de defensa ante los abusos de los mestizos.

### **2.2.1. El desigual intercambio monetario**

Aunque la época del caucho tuvo menos efectos negativos en los pueblos jibaros en comparación con otros pueblos indígenas de la Amazonía durante esta etapa ellos empezaron a tener mayor acceso al tráfico de mercancías (Suralles y Garra, 2017: 33). Se establece una relación de “habilitación” en donde los patrones y los jibaros intercambian productos (caucho, pieles) por bienes de consumo “apach” excesivamente valorizados, aprovechándose del desconocimiento de los wampis sobre estos intercambios. En esa época, ocurren levantamientos de alianzas con los awajun para hacer frente a la explotación de los caucheros<sup>17</sup>, pero también empieza a darse una llegada de mestizos que empezarán a asentarse por primera vez en las zonas bajas del Alto Marañón, en

---

<sup>17</sup> Como evidencia de esto, Guallart recoge relatos orales de levantamientos contra los patrones caucheros entre 1905-1915, coordinados por los “hombres fuertes” del Marañón, Cenepa, Chiriaco, Nieva, Santiago y Morona (Garra y Riol, 2014: 62). Nos comentan de un levantamiento wampis de la época del caucho que es compartida hacia las nuevas generaciones wampis. Aproximadamente en los años 40s, un jefe wampis llamado Sharian se enfrenta a los apach criollos por los maltratos y la explotación que sufrían, sufriendo una captura por parte del Ejército en Pinglo<sup>17</sup> (sabio wampis del Santiago, entrevista de noviembre del 2017).

desembocadura de ríos Cenepa, Santiago y Nieva (Calderón, 2013: 21). Esto lleva a la creación de La Poza<sup>18</sup>, centro poblado mestizo, durante el segundo auge del caucho (hijo de ex comerciante cauchero de la Poza, entrevista de noviembre del 2017) y de Ciudad Democracia en Bajo Santiago, producto del plan de colonización del primer gobierno de Belaunde. Esta ocupación de territorios wampis generó tensiones por la ocupación de territorios wampis para la agricultura, así como por las diferentes formas en la que los mestizos pueden aprovechar sus redes con otros comerciantes y el Estado para mantenerse en una posesión de ventaja sobre los wampis en la comercialización, educación y otros ámbitos. Para el Estado y para los mestizos, los wampis eran los “indios bravos” salvajes que vivían en el atraso y lejanos a civilización moderna.

### **2.2.2. Llegada de la educación formal con el ILV (Instituto Lingüístico de Verano)**

Es con la llegada de la educación formal por parte de los misioneros evangelicos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en 1947<sup>19</sup> (Pitman, Ruelas et. al. 2012: 139) que los wampis empiezan a obtener herramientas “apach” para poder entender el funcionamiento del Estado y el mercado y defenderse de los abusos mestizos. El debate sobre el tipo de relación que se estableció entre los religiosos y los wampis, el nivel de horizontalidad o

<sup>18</sup> En los años 50's en bajo Rio Santiago se establece la Poza, centro poblado mestizo y centro comercial más importante de la época del Rio Santiago. Este es un claro ejemplo de este proceso de establecimiento de los mestizos en territorio wampis. Según el relato de los hijos de Arturo Dos Santos, Jaime Luis Braga fue el primer poblador mestizo de la Poza. Militar de Iquitos, realizo el servicio militar en la base de Pinglo y posteriormente se establece en la zona de Galilea, creando el anexo de la Poza. En los 60's Arturo Dos Santos, comerciante de Iquitos de ascendencia brasileña se instala en la zona después del servicio militar y empieza a vender cosas “apach” en el rio Marañón: escopetas, telas, anzuelos, espejos, hachas, machetes. Uno de sus proveedores awajun le entrega a una mujer. Según Fidel Dos Santos su madre, en ese entonces una joven awajun de 14 años que “corría de miedo al monte porque nunca había conocido mestizo”. Dos Santos le compra un solar a Braga, se instala con su mujer awajun y establece una chacra de hortalizas y cría de ganado. Posteriormente a la llegada de ILV, se empieza a poblar con mestizos que compran solares a Dos Santos.

<sup>19</sup> Ellos ya habían entrado en 1925 la misión protestante Nazarena a los awajun, Los awajún se ubican en un territorio más accesible que el de los wampis. Los procesos de modernización (educación, construcción de carreteras, etc.) que sufren a la par estos dos grupos étnicos ocurren primero en territorio awajún.

intereses de por medio de esta institución es necesario abordarlo pero por falta de tiempo y espacio no se incluirá aquí.

Solo se indicará que la educación que empiezan a recibir los wampis les otorga instrumentos y recursos fundamentales no solo para aprender los fundamentos de la lengua y de la cultura peruana sino también para manejar la producción y la exportación de bienes de consumo, el comercio de madera, cacao y pieles, así como el aprendizaje de un lenguaje de comunicación y de estructuración política nuevo. De hecho, motiva el cambio de asentamientos wampis de la dispersión a estar el torno a la escuela, que se constituyen como nuevos centros sociopolíticos que permiten un contacto más fácil con el mundo “apach” (Romio, 2014: 143). Un sabio wampis del Santiago, cuya infancia ocurrió durante la llegada de ILV, comenta que con la capacidad de poder leer, escribir y contar, pueden hacer uso de dinero y ser parte de una forma más empoderada en los intercambios comerciales, a diferencia de la época del caucho, en donde los intercambios desinformados y desiguales de mercaderías:

“Querían escuelas en donde nuestros hijos estudien, sepan contar, escribir, leer porque los apach leían. Los ILV tenían la obligación de impulsar que no los maltraten, que no los roben, debían nivelar la visión de apach de la comercialización, y leer y escribir. Por eso ellos [los wampis] aceptan que sus hijos puedan estudiar lo que los gringos promueven. Los ILV tenían la obligación de impulsar que no nos maltraten, que no les roben, nivelar con visión de apach de comercialización, leer y escribir. Eso era lo necesario” (entrevista de julio del 2017).

Desde el inicio del contacto con el Estado a mediados del siglo XX, la resistencia wampis supuso un uso consciente de los conocimientos externos para poder mantener bajo su control su territorio. Si anteriormente sus estrategias de defensa territorial eran alianzas militares interétnicas, desde los años 50's empezaban a primar la apropiación de los conocimientos de la educación formal, así como la transformación de sus patrones de asentamiento para poder aprovechar mejor los beneficios de la educación apach. Su trayectoria histórica permite que esto ocurra desde

un continuado control territorial y relativa autonomía cultural, política y social. No es una sociedad contra el Estado, sino una sociedad que quiere entender mejor al Estado para poder defenderse de él y de los actores externos, así como para aprovechar ciertos beneficios que ofrece.



### **Capítulo 3. Velasco y el Consejo Aguaruna Huambisa: dándole la vuelta a las formales legales del Estado para organizarnos (1968-1985)**

En el siguiente capítulo se buscará mostrar la forma en la que los wampis logran, por medio de la apropiación de las dinámicas estatales y de un proceso creativo político, “darle la vuelta” a la estrategia inicial de organización por medio de comunidades tituladas del gobierno de Velasco hacia una estrategia de modelo de “federaciones” que agrupen varios grupos étnicos para su representación y defensa. Asimismo, se incluirá brevemente la trayectoria distinta de los wampis del Morona. En este periodo, los wampis aprenden a negociar con el Estado desarrollista que busca incorporarlos corporativamente, pero que finalmente entrará en crisis.

#### **3.1. El Estado desarrollista y la titulación de comunidades nativas**

Estos años de contacto más intenso del Estado y el pueblo wampis ocurre dentro del viraje desarrollista en el Perú como una receta de modernización en donde el Estado asumirá por primera vez un papel rector en la Amazonia, sobre todo desde la década de 1970 (Barclay et. Al., 1991). Aunque este proceso de modernización desarrollista había sido iniciado por Belaunde (primer periodo) a la Amazonia peruana, es con Velasco que estas políticas estarían explícitamente dirigidas a proteger los derechos de acceso a la tierra de los pueblos amazónicos, como detallaremos en esta sección.

El Gobierno Revolucionario de Velasco Alvarado, respondiendo a su objetivo de modernización económica y política del país, busca construir un desarrollo industrial autónomo, fomentar la redistribución de ingresos, la colectivización de la propiedad, la colonización de la Amazonia, la integración de población indígena en sociedad nacional y nuevas formas de participación política (Mauceri 1997 y Mayer 2009 en Monterroso y Pinedo, 2017: 7). Entre estas políticas, la más resaltante para la propiedad de tierras es la política de reforma agraria de 1969. A pesar de su

intensidad, solo llegó a abarcar tierras agrícolas, dejando de lado la mayoría de tipos de suelos amazónicos sin una legislación propia. Aunque ya habían desaparecido las grandes haciendas caucheras a finales de 1960, oleadas de colonos llegaron en esos años a apoderarse de tierras indígenas, lo cual mostraba la urgencia de políticas estatales de protección de sus derechos territoriales (2017: 7). Ya desde 1958 en el territorio wampis habían llegado flujos de inmigrantes awajun que formaron comunidades en el Bajo Santiago, así como mestizos en 1964, en el contexto de la construcción del aeropuerto de Galilea durante el segundo gobierno de Belaunde (Noningo, s.f), que causaba una mayor presión y conflictividad en torno al control territorial.

Como producto de los esfuerzos de la presión de intelectuales antropólogos<sup>20</sup> y en un intento por formalizar los derechos de propiedad y fomentar el desarrollo en la Amazonia, en 1974 el gobierno de Velasco promulgo la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva (Decreto ley 20653) que promovía el aumento de la inversión en la producción agrícola y la extracción de madera mediante proyectos de asentamiento rural en la región, para lo cual era necesaria una normativa sobre derechos territoriales.

Esta ley otorgaba a los pueblos indígenas amazónicos títulos colectivos, con derechos **inalienables, imprescriptibles e inembargables**, cuyo reconocimiento era labor del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS). De esta forma se convirtió en la primera legislación en reconocer explícitamente que los grupos indígenas amazónicos estaban facultados con la protección y reconocimiento jurídicos, así como a derechos colectivos sobre la tierra (Monterroso et. al.

---

<sup>20</sup> Los cambios regulatorios en apoyo de los derechos indígenas a la tierra fueron promovidos por un grupo de intelectuales reformistas de la División de Comunidades Nativas de la Selva, creada en 1969 dentro del Ministerio de Agricultura y la Oficina Nacional de Reforma Agraria. Este grupo se da cuenta que el Decreto Supremo 03 tenía serias limitaciones para garantizar los derechos a la tierra, porque solo apoya la demarcación de reservas comunales temporales y no tiene recursos para implementarse. Estos intelectuales promueven una nueva legislación, ejercen fuerza en la opinión pública y presión sobre los funcionarios estatales (Chirif 1975 y Stocks 1984 en Monterroso et. al. 2017: 8).



2017: 8). Según los entrevistados wampis, es en esta época en donde empiezan a sentir la llegada al Estado, ya que sus comunidades y sus derechos a la seguridad jurídica de sus territorios son reconocidos por primera vez.

En vez de responder al uso del territorio de los pueblos amazónicos, esta ley copió el modelo<sup>21</sup> utilizado por las comunidades campesinas de los Andes y creó una categoría de “comunidades nativas” para diferenciarlas de las comunidades indígenas de los Andes (Chirif y García Hierro 2007 en Monterroso et. al. 2017: 8). Esta política mostro ser a todas luces reduccionista y cercenadora, porque dejaba grandes extensiones de los territorios bosquesinos de ocupación y uso ancestral sin titular, pasando a manos del Estado y considerados como Terrenos Libres del Estado (TLE). El Estado peruano – hasta la actualidad- es el único de los países amazónicos que no reconoce a los pueblos indígenas como una entidad única y con derecho a un territorio<sup>22</sup>, sino solo permitidos de poseer derechos de propiedad que no es capaz de captar la racionalidad territorial indígena (García y Suralles, 2004 en Merino, 2017: 23).

De esta forma, el Gobierno revolucionario, por medio de una modernización autoritaria desde arriba (Scott, 1999), impone una forma legal que no asegura la seguridad territorial, ya que intentaba calzar la compleja realidad de vivencia territorial indígena a una sola realidad legal limitada. Aunque la titulación de grandes territorios<sup>23</sup> se hizo más difícil con el tiempo (Chirif y García Hierro, 2007, en Monterroso et. al. 2017: 8) y no respondía a la ocupación ancestral<sup>24</sup>, la titulación de territorios colectivos

---

<sup>21</sup> En ese entonces no existía mucha información recopilada, sistematizada y confiable acerca de los modos de vida específicos de los pueblos indígenas amazónicos. La primera etnografía amazónica, La Sal de los Cerros de Stefano Varese, sobre los yanasha, aparece recién en 1968.

<sup>22</sup> Anotación de Roberto Espinosa. Exposición en Amnistía Internacional (Abril del 2019)

<sup>23</sup> Entre 1974 y 1975 se titularon en total 133 comunidades, incluidas las 114 “reservas” establecidas según decreto supremo 03. En total, se titularon 766.758 hectáreas como propiedad colectiva, incluyendo bosques, tierras agrícolas y pastizales (Chirif y García Hierro 2007 en Monterroso et. al. 2017: 8)

<sup>24</sup> El dirigente de Soledad indica que cuando el gobierno empezó a titular las tierras comunales, les dan pequeñas áreas a los wampis. La comunidad más grande en el Santiago era Villa Gonzalo, que contaba con 14 mil hectáreas, que no es nada en relación a la ocupación ancestral.

de las comunidades nativas se volvió la principal estrategia de defensa territorial hasta la actualidad.

### **3.2. La otra parte del desarrollismo: petróleo y colonización**

La matriz desarrollista del Estado no solo intentó crear un marco para formalizar los derechos colectivos para fomentar el desarrollo agrario. También fomentó la colonización de zonas amazónicas de forma directa y la extracción estatal de petróleo en el país, lo cual tiene importantes implicancias en los territorios indígenas. A partir de un programa nacionalista basado en la industrialización del país a través de monopolización de recursos (particularmente petróleo (Morel, 2014: 27) el Estado dirige la construcción, gestión y administración del Oleoducto Norperuano, construido en esa época en la zona norte de la Amazonía para poder transportar el petróleo desde Andoas, Loreto a la refinería en Talara, en la costa norte (Barclay et. al. 1991: 75). Aunque el oleoducto norperuano no se superpone al territorio wampis, si afecta ríos que lo cruzan en la zona de Bajo Morona, en donde las comunidades se verían directamente afectadas por las actividades petroleras (dirigente de Fortaleza, entrevista 2017). Como se verá más adelante, desde la década de 1990 se concesionaron lotes petroleros que se superponen con los territorios wampis, cuyos habitantes empezarán a sentir con más fuerza los efectos de la actividad petrolera y sus ramificaciones.

Asimismo, es un contexto de la llegada masiva de colonos permitida por la carretera de penetración en la década de 1960 en el Marañón en el marco del plan estatal de colonización de la selva (Suralles, y Garra, 2017: 38). Desde 1970 se pone en práctica una intensa política de construcción de carreteras en la selva acompañada de una clara y explícita política de colonización que propició corrientes migratorias de la sierra hacia la selva alta norte y centro. Bagua-Jaén-San Ignacio (eje comercial más cercano al territorio wampis) se vuelve un importante eje de producción agropecuaria de la selva alta norte, con vinculación al mercado de la costa norte a través

de la Carretera transversal Norte. Esta zona es el área de mayor recepción de migrantes colonos en estos años de la selva<sup>25</sup> (Barclay et. al, 1991: 116-125). Las comunidades wampis, en mayor medida que con el flujo de migración mestiza en la época del caucho, empezarán a sentir los efectos de la intensa presencia externa tanto mestiza y awajún<sup>26</sup> en esos años a partir de estos planes de colonización y la actividad económica en torno a estos.

Para los wampis, la llegada de los mestizos implicó una tensa lucha por la defensa territorial, ya que ellos llegan a ocupar espacios sin considerar que era necesario algún procedimiento de negociación con ellos, situación que cambiará con el inicio de las titulaciones de comunidades (sabio wampis del Santiago, entrevista de julio del 2017) que se detallará más adelante.

De esta forma, la llegada de la presencia del Estado en el territorio indígena amazónico implicó la entrada de actividades económicas y lógicas distintas de uso de los recursos. El Estado y los mestizos buscaron aprovechar el espacio amazónico desde una lógica productivista- ajena a la vivencia territorial wampis. Esto marcará el inicio de la intensificación de la lucha política por el control territorial.

### **3.3. Retando la atomización de las comunidades: El modelo “federativo” del Consejo Aguaruna Huambisa (CAH)**

#### **3.3.1. SINAMOS y la inesperada construcción de organizaciones indígenas: El caso del Consejo Aguaruna Huambisa**

La entrada del Estado desarrollista no solo tenía una lógica de aprovechamiento económico. La ley de comunidades nativas de Velasco

---

<sup>25</sup> En 1972 Bagua-Jaén tienen un porcentaje de inmigraciones sobre población total muy significativo: 56.63 y 45.47% (Barclay et. al. 1991: 124)

<sup>26</sup> Los atajan del río Nieva y Marañón llegan a migrar a las zonas bajas del territorio ancestral wampis en estos años. Anteriormente existían algunos awajún allí, hijos de las mujeres prisioneras de guerra de las batallas interétnicas que acaban a inicios del siglo XX. En estos años migran en una dinámica parecida a la de los mestizos. Es importante recordar que ellos tienen un mayor contacto con el mundo occidental que los wampis.

permite la titulación colectiva de tierras comunales, pero también supuso el impulso de la organización política de los pueblos amazónicos. SINAMOS fue el organismo encargado de llevar a cabo la titulación, por lo que lleva a cabo un trabajo de difusión sobre la ley para poder implementar la titulación en conjunto con las comunidades, lo cual fue de alguna forma un trabajo educativo. Esta entidad tuvo un impacto particular en el escaso desarrollo de ese entonces de las organizaciones políticas y gremiales. Su papel varía según las regiones, pero tuvo un peso importante para reducir la preeminencia del ILV como interlocutor, expandir en cierta medida la vigencia de la legalidad y reconocer a las comunidades su condición de interlocutoras directas frente al Estado (Barclay et. al. 1991: 81).

En este proceso, SINAMOS buscaba formar dirigentes amazónicos capaces de representar a sus comunidades y participar de la vida política nacional al igual que los dirigentes sindicales o campesinos. Sin embargo, los efectos políticos de la ley no fueron los esperados por el Estado. Las comunidades nativas que ya se encontraban en un asentamiento centralizado en torno a la escuela, reciben una formación política realizada por SINAMOS para realizar las titulaciones colectivas, lo cual fomenta un sentimiento de autonomía política, en vez de fomentar la integración al sistema nacional. Esto finalmente se materializaría en el nacimiento de las organizaciones políticas amazónicas de alcance panamazónico (Villalobos, 2016: 39; Suralles, 2009: 32).

Las organizaciones indígenas aparecen como alianzas políticas que van más allá de las comunidades nativas- que apoyadas en la titulación colectiva- se definen según dinámicas locales de presión territorial (Bailón y Miguel, 1987: 113). Los yanesha, habiendo sufrido la pérdida de una gran cantidad de tierras a favor de los colonos en la selva central, crean el Congreso Amuesha (1969). El ejemplo del Congreso Amuesha alentó a comunidades de principales grupos étnicos a formar sus propias federaciones étnicas locales durante la década de 1970 (Smith, 1996 en

Monterroso et, al, 2017: 8), como la Central de Comunidad Nativas de Selva Central CECONSEC (1978). Los wampis y awajun, en respuesta a los efectos del proyecto de colonización de mestizos y de los planes de colonización del Rio Marañón (1967), crean el Consejo Aguaruna Huambisa<sup>27</sup> (CAH) en 1977. Esta plataforma interétnica compuesta por los awajun y wampis fue la primera gran organización interétnica de la zona amazónica (Suralles y Garra,. 2017: 38; Chirif, 1997:146).

El Consejo Aguaruna Huambisa fue fundada por el awajun Evaristo Nunkuan, que representaba un nuevo tipo de líder político<sup>28</sup> en la sociedad amazónica, el “profesor bilingüe” que se erige como conocedor del mundo “apach” y poseedor de las importantes relaciones con aliados externos y herramientas como las leyes (Romio, 2014: 147) que fortalecerá la defensa territorial. En 1972 un grupo de profesionales españoles propiciados por la Misión Jesuita llegan a la Cuenca del Marañón se alían con los profesionales awajun (entre ellos Nunkuan) para impulsar actividades de desarrollo. La ruptura con los sacerdotes los lleva a crear el grupo “Desarrollo del Alto Marañón” (DAM), que promueve la organización de las cinco cuencas awajun y wampis del Alto Marañón (Chifif, 1997: 146). Es especialmente importante el papel de Pedro García<sup>29</sup>, abogado conocido como “Perico”, como difusor de los derechos constitucionales e internacionales de los pueblos indígenas en esta zona (Dirigente de Soledad, entrevista de julio del 2017).

Nunkuan había tenido una “visión” de organizar a los awajun y wampis en sus sueños en Lima para luchar contra la explotación y los atropellos que sufrían (sabio wampis del Santiago, entrevista de julio del 2017).

---

<sup>27</sup> Los cronistas españoles denominaron a los awajun como aguarunas y wampis como huambisas. No obstante, ellos consideran que en la actualidad estas denominaciones no los representan.

<sup>28</sup> No debe creerse que el cambio en la vida política de los awajún y wampis a partir de esto significó la extinción de las formas tradicionales de organización. Por el contrario, estas se mantuvieron aún en tiempos de organizaciones y apus. Entre este joven y aquel líder tradicional hay una etapa “bisagra” correspondiente a los primeros contactos con la sociedad mayor. La relación de parentesco sufre directamente la agresión de los nuevos modelos democrático-occidentales para los cuales su racionalidad resulta disfuncional, pero no desaparecen (Baillon y Miguel, 1987: 13).

<sup>29</sup> García Hierro convivió con una mujer awajún, lo cual estrecha en gran medida sus lazos amicales y políticos con el pueblo awajún.

Motivado por el ejemplo del Congreso Amuesha y con el apoyo de Perico, se contacta con wampis del Río Santiago para crear lazos y compartir experiencias (dirigente de Fortaleza, entrevistas 2017). Aunque de forma diferenciada, los awajún y wampis compartían la amenaza de los planes de colonización en el Alto Marañón (ríos Cenepa, Nieva, Marañón y Santiago), lo cual hacía viable una alianza entre dos grupos étnicos que habían sido tradicionales enemigos étnicos pero que desde la injerencia del Estado habían establecido alianzas momentáneas de defensa de los actores externos (Romio, 2014). Esta alianza inicia un intenso trabajo de titulación territorial, que partió de los núcleos de población concentrados alrededor de las escuelas establecidas por los misioneros (Suralles y Garra, 2017: 38). De esta forma, la alianza les permite tener fuerza para la defensa territorial:

“Se crea en 1977 y como siempre estamos unidos awajun y wampis, somos las etnias de Condorcanqui. Evaristo Nunkuan vio conveniente juntar a los dos. Cuando nos invitan a la asamblea, nos dicen que esta es una organización del pueblo indígena, vamos a trabajar para titulación, defensa del territorio y ampliaciones. Wampis aparte no puede estar liderando su pueblo. Debemos estar unidos los dos para tener más fuerza. Sin resistencia aceptamos. Antes no había ninguna organización, ni idea tenían para organizarse. Los awajun tenían asesoría de Perico, y dio idea de cómo organizarse para reclamar derechos” (dirigente de Fortaleza, entrevista 2017)

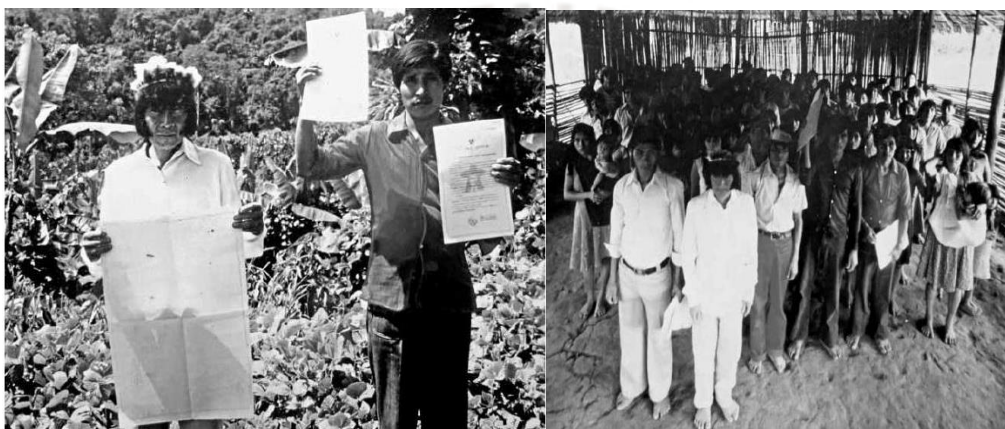
Como alianza interétnica e intercuenca, el CAH era una organización federativa que buscaba una reformulación de los wampis y awajun a la intención estatal de hacerlos “legibles” dentro de una estructura legal limitada. El modo federativo supone una respuesta política que parte del marco estatal (grupo de comunidades nativas legalizadas) pero que las articula políticamente para tener más fuerza de representación:

“Si para el Estado la creación de islas de derechos [comunidades nativas] tenía un sentido “práctico” y “nacionalista” [de integración nacional], el proceso de descomposición parecía una eventualidad inevitable. En verdad, el surgimiento de las asociaciones regionales ha permitido a estos grupos sobrepasar la distorsión jurídica y mantener el equilibrio amenazado. Las agrupaciones de ámbito local

se tornan en mecanismos de representación étnica con relativa estabilidad, por sobre las comunidades a las cuales aglutinan y dirigen sus demandas. Esto supone un reajuste a la propuesta normativa. El objetivo inicial se trunca por reunificación que ofrece el modelo federativo. El “modo federativo” utiliza la atomización jurídica comunal y la reunifica bajo un sistema ordenado explícitamente para la representación” (Bailón y Miguel, 1987: 111).

Imagen 3: Primeras asambleas del Consejo Aguaruna Huambisa (1978).

Autor: Kathe Meentzen.



Fuente: Romio, 2014

El CAH fue una organización que tuvo mucha influencia y fortaleza en la primera década de funcionamiento en el Alto Marañón, según los entrevistados. “La organización más fuerte de la región. Todos los comuneros participaban, era unitario, como ya no sería después. Casi todas las comunidades de las 5 cuencas, por eso era fuerte. Las cosas que se querían lograr con la organización salían, porque eso era importante” (sabio wampis del Santiago, entrevista de julio del 2017). Podemos afirmar que la base de poder del modelo confederativo del CAH era la cantidad de cuencas que pudiera abarcar, que es una lógica de fuerza por cantidad de espacio abarcado, para poder hacer frente a la lógica de atomización comunal que podía darse por las titulaciones colectivas. Muestra una apropiación inicial del modelo de confederación pero que aún no ahonda en la identidad étnica como parte central de la acción política, sino una

lógica de abarcamiento espacial. Según Chirif, esta etapa inicial de la organización política indígena el discurso giró en torno a los derechos a tener territorios titulados y sus ampliaciones. Los conceptos de “territorio integral” y autodeterminación basados en el hecho que son un grupo étnico diferenciado, son cuestiones que aparecerán a fines de la década de 1980 (Alberto Chirif en Monterroso et. al. 2017: 8).

En la década de 1980, también como parte de esta lógica de ir abarcando mayor cantidad de territorios articulados en confederaciones grandes, se inician los procesos de articulación nacional del CAH con otros actores indígenas, que da lugar a la creación de AIDSEEP (nacional) en 1979, y de la COICA (regional) en 1984, como producto de la movilización de las organizaciones indígenas para poder llenar el vacío existente en la titulación de tierras comunales ante la falta de voluntad política del gobierno central para apoyarlos (Greene en Monterroso, et. al. 2017: 17)

A pesar de ser una alianza entre dos etnias, existe un peso mayor de conocimientos y de control de la organización por parte de los awajun, que eran mayoría y con contacto más antiguo con la educación formal. Los wampis cuentan que pocos presidentes del CAH llegaron a ser wampis. Uno de ellos fue Andres Noningo, que se convertirá posteriormente en el primer presidente wampis del CAH. Esta cuestión se volverá a retomar más adelante.

### **3.3.2. Defensa territorial en el CAH: titulación de comunidades**

En las sucesivas asambleas generales del CAH, la principal agenda y debate colectivos giraban en torno a la reivindicación territorial teniendo como estrategia seguir el proceso legal existente (reconocimiento, titulaciones y ampliación de los territorios comunales o segunda titulación), lo que equivale a la titulación de nuevas áreas aledañas a las tituladas para recuperar progresivamente, y en lo posible, la integridad territorial quebrada con la titulación como islotes y por la colonización (Movimiento Regional



por la Tierra, s.f.). Es decir, desde el inicio de la organización política awajun y wampis existió una preocupación por la defensa territorial integral, y no solo de los terrenos titulados por el Estado (dirigente wampis en Lima, conversación personal de julio del 2019)<sup>30</sup>.

El CAH consigue algunos presupuestos externos para ampliar la extensión de las comunidades que no fueron tituladas por SINAMOS (dirigente de Fortaleza, entrevista de noviembre del 2017). Asimismo, se busca registrar los títulos que no habían quedado registrados. Inicialmente, era una estrategia que permitía defender legalmente la posesión de los territorios aledaños. Parece haber confianza en la fuerza legal del título, que finalmente era el lenguaje con que el Estado entendía el territorio:

“Si estaba titulada, ninguna empresa podía estar, porque sí estaba reconocida en título. Cuando el gobierno quiere algo en territorio de comunidad titulada, como veta de petróleo, el gobierno no puede borrar este título. Si no está registrado [en registros públicos], el gobierno puede entrar” (sabio wampis del Santiago, entrevista de julio del 2017).

Aún cumpliendo con este proceso no se lograba cubrir todas las áreas de ocupación y uso ancestral, pues quedaban extensiones grandes conformadas por las zonas altas y cerros considerados sagrados y espirituales (Movimiento Regional por la Tierra, s.f.). En ese contexto, es necesario indicar que se trata de un proceso complejo, arduo, conflictivo y burocrático, porque no solo se trataba de una gestión burocrática ante el Estado, sino también que en la práctica implicó enfrentamientos físicos con agentes foráneos invasores (invasión de colonos), en muchos casos promovidos por el propio gobierno de turno (s.f.).

Los wampis indican que este proceso implicó muchas tensiones con los actores externos. Por ejemplo, con los militares, que hacían uso de los bosques para poder vender la madera y no veían con buenos ojos la

---

<sup>30</sup> Según Barclay, mientras otras federaciones solo armaban sus demandas en el ámbito delimitado por el Estado (educación, titulaciones, por ejemplo) el CAH iba más allá, en una exigencia del reconocimiento territorial (conversación personal de julio del 2019).

orientación del CAH a las comunidades para la defensa territorial. También existieron tensiones con los mestizos: “¿Los personajes de la Poza se han quedado con tranquilidad? No. Ha habido mucha lucha, lo que era el terreno wampis han querido posicionarse y tener título de propiedad. Pero cuando llega organización, los derechos se refuerzan, y tienen que respetar el territorio de los pueblos indígenas” (sabio wampis del Santiago, entrevista de julio del 2017). Él cuenta que con los mestizos de la Poza ha habido una lucha por el terreno que ellos usaban, en donde el CAH apoyó en el proceso judicial. También recuerda el desalojo de los colonos de Yutupis.

Por su lado, los mestizos interpretaban que no tiene sentido que los “nativos” puedan obtener títulos colectivos de tierras amplias, ya que estos no la usan productivamente, desconociendo su uso complejo e integral:

“Como ha sido tierra de libre disponibilidad los nativos cogen tierra donde querían, de allí se crea ley en donde dicen que comunidades deben ser tituladas, no era unipersonal, en grupo era, de esa manera tienen amplios terrenos. Cada vez que piden amplían y quieren toda la montaña, pero ni la trabajan” (hija del excomerciante mestizo cauchero, entrevista de noviembre del 2017).

Para reclamar sus derechos ante las invasiones, las comunidades y el CAH tuvieron que plantear demandas judiciales engorrosas. Además, la defensa de los territorios, que obligó a los wampis y awajún a desplegar sus fuerzas físicas y comunales desalojar a los invasores foráneos y dio lugar al enjuiciamiento y encarcelamiento de muchos líderes y dirigentes. En ocasiones estos enfrentamientos por la defensa territorial dieron lugar a pérdidas de vidas de los indígenas<sup>31</sup>. Esto muestra la intensidad de la lucha por la defensa territorial que el CAH asumió desde su creación. Usaron como herramienta de defensa la titulación, pero empezaron a encontrarse

---

<sup>31</sup> Solo por mencionar algunos de estos casos: Muun Damián Tibijam (awajún), fue asesinado por los colonos por defender sus territorios, un mes después de que la organización lo lograra liberar de la cárcel, y Chu Nugkankit Petsain (awajún) quien fue muerto en abril de 1986 (Movimiento Regional por la Tierra, s.f.).

con las claras limitaciones de una ley para poder asegurar efectivamente su control del territorio integral.

### **3.3.3. El CAH y las necesidades de comercialización, salud y educación**

La agenda del CAH no se limita a la agenda de titulación de tierras colectivas. Este se circunscribe también al plano económico, teniendo como parte de sus objetivos desarrollar soluciones autónomas y creativas a las necesidades de la población. Tuvo incidencia en el mayor número de dimensiones de la vida colectiva, como comercio y salud, convirtiéndose en una alternativa para la región y en un modelo de organizaciones que nacerían después (Villalobos, 2016: 40). Para Barclay, la apuesta por programas de desarrollo por medio de la comercialización del CAH (bazares, cooperativas, herramientas, etc) y de otras organizaciones indígenas amazónicas – que fue entendido de forma errónea por los académicos y militantes de izquierda de la época, que lo etiquetaban de una acción no “política”- responde al reconocimiento de los wampis de su desventaja en comparación a los mestizos para la integración económica que el Estado desarrollista lideraba. Sus organizaciones debían ofrecer una alternativa al desarrollo direccionada por ellos mismos que tome en cuenta sus desventajas pero también su especificidad cultural, lo cual no podían encontrar en las ligas agrarias del Estado o en federaciones campesinas de la izquierda (1991). Esto se refleja en la creación de bazares comunales con productos “apach” y wampis para su venta a precios justos en las cuencas de influencia del CAH. En el río Santiago, el CAH tuvo una cooperativa llamada CODECOSA.

Asimismo, se diseñan proyectos en materia de salud y educación intercultural, acomodados a sus necesidades específicas. Un grupo de líderes jóvenes logran estudiar carreras técnicas y universitarias gracias a las becas obtenidas por el CAH. Los wampis enfatizan en que no reciben apoyo del Estado para estas actividades, sino por medio de la cooperación

de ONGs que empezaban a tener una presencia sistemática en el territorio. La gran cantidad de dinero que reciben se convierte un problema para la confianza y liderazgo de los wampis. Aunque no se daban sueldos, los viáticos y los viajes al exterior suponen un factor desestabilizador en una sociedad igualitaria. La entrada de grandes cantidades de fondos para sus proyectos se volverá un factor que permita entender la ruptura de alianzas políticas en el movimiento amazónico, que se abordará más adelante.

A falta de un Estado que pueda efectivamente defender sus derechos y ofrecerle servicios básicos que sí obtienen ciudadanos peruanos en otras regiones, los wampis y awajun articulan un cuerpo organizativo que actúa como un interlocutor más poderoso ante las relaciones no solo del Estado, sino también ante el sistema económico y mestizos. Es una institución que funciona como su “propio Estado” creado según sus necesidades.

#### **3.4. Trayectorias divergentes en el territorio wampis: el caso de Oshdem en Morona**

Los procesos que estamos analizando se enfocan sobre todo en el Río Santiago, y dentro de esto, en el centro poblado La Poza-Galilea. Recordemos que el territorio wampis se compone tanto de la cuenca del Santiago (Kanus) ubicada en Amazonas y la cuenca de Morona (Kankeim) ubicada en Loreto. En esta sección buscaremos abordar brevemente la especificidad del proceso político del Morona, del que se cuenta con menos información y necesita profundización. A pesar de compartir la lengua y redes de parentesco, no se tenía una clara identificación de ser “wampis” entre Morona y Santiago. Mientras que en Santiago se vivía la alianza con los awajun del Alto Marañón en el CAH, el Morona estaba más alejado de los centros comerciales y es hasta la actualidad más inaccesible. La educación formal llega tardíamente, en 1970, por medio de profesores wampis del Santiago que deciden asentarse en la zona y posteriormente crear la organización OSHDEM en 1982 (Dirigente de Bagazaan, entrevista de julio del 2017).

Para los wampis del Morona, los profesores del Santiago venían con esa “ideología” y “mente amplia” del ambiente político en Santiago, lo que les lleva a buscar la representación de las comunidades y fomentar la creación de escuelas. Con la creación de la organización, empiezan las titulaciones recién en 1989, lo cual permite asegurar cierta seguridad territorial. “A partir de esa fecha, dejaron de entrar fácilmente a negociar los madereros y compra con una sola persona” (Dirigente de Bagazaan, entrevista de julio del 2017).

### **3.5. Crisis del Estado desarrollista para los wampis**

Con la caída del gobierno de Velasco y el giro conservador de Morales Bermúdez en 1975, el Estado desarrollista -cuyos burócratas habían llegado a territorios wampis para liderar un proceso de titulación- iba decayendo. Este había creado expectativas del que dependía el dinamismo de ciertos espacios, pero empieza a mostrar su estrechez fiscal y retraer su capacidad de intervención directa (Barclay et. al. 1991: 81). Debemos entender esto en el contexto de una creciente crisis socioeconómica y política, que en la década de 1980 se combina con la hiperinflación, el déficit fiscal, el alto desempleo, el incremento de la pobreza y el aumento de la insurrección armada (Monterroso et. al., 2017: 12).

La ley de comunidades nativas de 1974 es modificada en 1978, en la segunda fase conservadora del gobierno militar (1975-1980), encabezada por Francisco Morales Bermúdez, cuando se aprueba el Decreto Ley 22175. En concreto, el cambio obedeció a limitar los alcances de la anterior legislación. La ley de 1974 reconocía a los bosques como parte de la propiedad- que desde ese entonces solo pueden ser entregados en “cesión de uso” ya que son propiedad del Estado. Solo se siguen titulando pequeñas comunidades con “aptitud agraria” (Morel, 2014: 29) que desconoce la dinámica territorial de los pueblos amazónicos, que subsisten de una diversidad de recursos agrícolas y no agrícolas, espirituales y

acuáticos. Esto suponía un despojo institucionalizado (Varese citado por Espinosa, presentación de abril del 2019).

A pesar de las complicaciones generadas por estos cambios regulatorios, entre 1976 y 1979 casi 1,5 millones de hectáreas fueron tituladas a 331 comunidades nativas en la Amazonia. En gran medida, este avance fue posible gracias a AIDSESEP, en paralelo con la continua movilización de varias federaciones indígenas regionales en la Amazonia (Monterroso et. al. 2017: 9) así como otros actores interesados en la titulación, que se verá más adelante.

Para los wampis es claro que estos cambios en cuanto a la tenencia de tierras que llegan con la caída de Velasco son perjudiciales para ellos. “Ya no hay tanta relación con Morales Bermudez. Nos afectó su salida. Porque lo que hablo Velasco con pueblos indígenas y campesinos ha sido histórico, muy recordado, con ley 22175 hemos estado fortalecidos. Morales Bermudez no siguió lema de Velasco, él estaba interesado con empresas transnacionales, grandes corporaciones comerciales” (dirigente de Fortaleza, entrevista de noviembre del 2017)

Después de la caída del gobierno Revolucionario en 1980, para los wampis la presencia del Estado decayó en sus comunidades hasta el gobierno de Fujimori. Aunque sí se recuerda con claridad el desastre económico causado por la hiperinflación de Alan García, que hizo quebrar los bazares comunales de la zona del Santiago<sup>32</sup>. Asimismo, la violencia producto del conflicto armado no llega a afectar en gran medida al territorio

---

<sup>32</sup> En la memoria de los wampis se indica claramente la importancia de una política social del primer gobierno de Alan García “Rimanakuy” que consistía en entrega de dinero, herramientas y comida hacia los lugares rurales del país, que sería una expresión de los restos del Estado desarrollista y del populismo que aún caracterizaba a la política estatal. Con el dinero obtenido algunos wampis establecen negocios de abarrotes, pero ante la subida de precios y escasez de recursos, comerciantes mestizos compran todas las reservas de productos en zona wampis a precios anteriores a la crisis (lo cual no podía ser conocido por estos por falta de medios de comunicación). Ellos, al buscar comprar productos en los comercios mestizos con el dinero ganado, se dan cuenta que han ganado una mínimo porcentaje del valor real de sus productos, lo cual hace que caigan en la quiebra.

wampis<sup>33</sup>. A diferencia de gran parte del territorio nacional, en donde generaciones enteras de políticos, junto con la expertise política, infraestructura y relaciones de confianza que habían construido, fueron desarticuladas y reprimidas por la violencia política, los líderes wampis mantuvieron el aprendizaje político sin un hecho tan desestabilizador.

### **3.6. Síntesis**

El nuevo rol ordenador del Estado desde Velasco Alvarado enmarcó a los pueblos indígenas amazónicos en un marco legal que les da existencia para el Estado y para el mercado. Los líderes wampis, que empiezan su proceso de aprendizaje político contemporáneo, con ayuda de los aliados externos, empiezan a evaluar las limitaciones de la forma legal atomizada en la que el Estado los lee, que solo reconoce parte de sus territorios. Dan como respuesta la creación del Consejo Aguaruna Huambisa, dentro de un modelo externo de confederaciones que les permita abarcar una cantidad importante de cuencas para la defensa conjunta del territorio en su totalidad ante el Estado y los mestizos. Ellos van aprendiendo a interpretar las ventajas y limitaciones de los marcos legales, apropiarse de estos para sus apuestas políticas y construir- a falta de una presencia mayor de un Estado que encuentran intermitente- alternativas de desarrollo, salud y educación desde sus propios términos.

---

<sup>33</sup> Como una anécdota, un entrevistado cuenta que un grupo de jóvenes de Sendero Luminoso buscan hacer un proyecto educativo en Río Santiago, llegan a La Poza y se instalan, pero no logran sus objetivos debido a la inexistencia de tecnologías de comunicación hacia Lima con sus directivos para continuar sus actividades, y desisten.

## **Capítulo 4: Aprendiendo a manejar la presión global: extractivismo, crisis del modelo federativo y aprendizajes sobre las diferentes escalas de la política (1990-2009)**

En el siguiente capítulo se abordará el aprendizaje político de los wampis a partir de la llegada de presiones globales desde el extractivismo y de cooperación por parte de redes ambientales e interculturales. No obstante, también se mostrará la confianza que van adquiriendo sobre su conocimiento sobre las distintas escalas del Estado (así como sus límites) y sus capacidades de gestión de sus territorios locales. Por la magnitud de la presión externa en el territorio amazónico, son insostenibles grandes organizaciones sin agendas consensuadas para la defensa territorial. Esto se reflejará en la ruptura del CAH y la aparición de federaciones fragmentarias como una estrategia “hacia adentro”. De esta forma, es una época en donde los wampis aprenden sobre las diferentes escalas de la política, sus límites y su capacidad para manejarlas, as

### **4.1. Una avalancha a la Amazonia: Estado neoliberal, actividades extractivas y redes transnacionales**

La crisis del Estado desarrollista, que habían conocido los wampis con Velasco, dio lugar a un giro neoliberal<sup>34</sup> que implica un cambio hacia políticas dedicadas a la promoción de la tenencia individual, a la inversión privada extranjera, en desmedro de propiedad individual y rol del Estado (Bury y Bebbington, 2010: 44) frente al rol preponderante que tendrán los actores económicos en la Amazonía a partir de este periodo (Barclay et. al. 1991: 83). Es un contexto de oscilaciones del precio en el mercado

---

<sup>34</sup> Privatización de minerales e hidrocarburos, nuevas regulaciones para facilitar inversiones extranjeras, limitación de participación del sector público en extracción de recursos naturales, creación de infraestructura para acceder a áreas remotas en donde estaban siendo descubiertos los depósitos de hidrocarburos y minerales. También proveyeron del apoyo necesario de parte del Ejército y la policía para asegurar la seguridad de las operaciones extractivas y su personal extranjero (Bury y Bebbington, 2010: 44)



internacional de recursos como madera, minerales y petróleo y alimentos que convierten a la Selva amazónica en una zona de gran interés económico estratégico para el desarrollo capitalista nacional e internacional (Garra, s.f.: 8).

Aunque estos cambios inician en la década de 1980, fue en 1990 con la subida al poder de Alberto Fujimori en donde se producen desde el Estado las más importantes modificaciones a los regímenes de tenencia de tierras y bosques desde la reforma agraria. (Monterroso et. al. 2017), que se desarrollará más adelante. De esta forma, el Estado construye el marco legal para permitir la avalancha de actividades tanto legales como ilegales, en los espacios territoriales indígenas, en donde se superponen diferentes regulaciones e intereses que se encuentran actualmente en una lucha por la gobernanza territorial (Leal, Salisbury et al, 2015: 182; García Hierro y Suralles, 2004; Suralles, 2009: 32). Esta situación es iniciada con Fujimori pero se mantiene hasta nuestros días, ya que los gobiernos posteriores no han cambiado esta situación.

Entre estas actividades, la explotación de hidrocarburos y minería aurífera que había aparecido desde 1970, cobra una fuerza inusitada en 1990 cuando el Estado suscribió decenas de contratos de extracción que se sobrepusieron con territorios indígenas. Las afectaciones de estas actividades (ya sean legales o ilegales) trajo grandes consecuencias en los modos de vida de los pueblos indígenas de la Amazonia y a la pérdida del control de sus propios territorios (Garra, s.f.: 7). La situación de los wampis del Santiago y Morona aunque menos intensa que en otras zonas amazónicas, también ha sufrido estas consecuencias, que detallaremos a continuación.

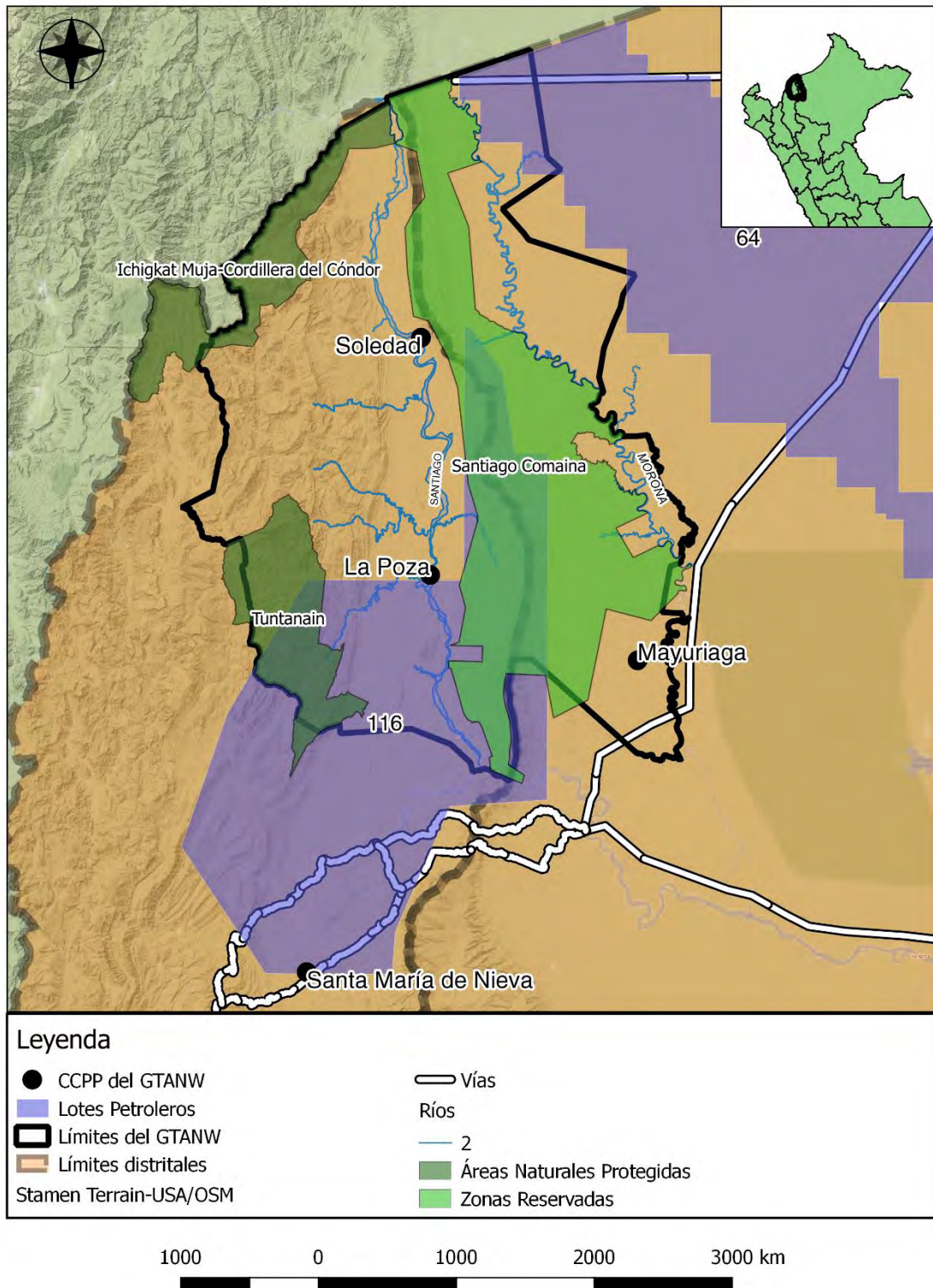
#### **4.1.1. Extractivismo y conservacionismo en territorio wampis**

Esta nueva situación de profundización del extractivismo es diversa en el territorio amazónico. En general podemos indicar que en comparación con otros pueblos de la Amazonia, por el éxito en mantener el control territorial hasta muy entrado el siglo XX, no se han visto afectados de forma tan intensa. No obstante, desde 1990 empiezan a sentir la presencia de petroleras y minería aurífera (tanto legal como ilegal) con más fuerza.

Esta tendencia que data de los últimos 25 años de crecimiento de las actividades extractivas ha ido surgiendo a la par de una preocupación creciente por la conservación del medio ambiente. Paradójicamente, en el gobierno de Fujimori se firman la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y el convenio 169 de la OIT, en un contexto en donde la selva aún ocupaba un lugar relativamente marginal (Suralles, 2009:32). No obstante, la creación de institucionalidad ambiental-un "Estado verde"- no necesariamente genera una situación favorable para los derechos colectivos.

Desde la década de 1990, los wampis tendrán de lidiar con distintos actores externos que entran a disputar el uso del territorio amazónico, lo que les permitirá aprender de las amenazas y límites del Estado para promover la seguridad territorial indígena. A continuación, indicaremos los principales conflictos en torno al extractivismo y conservacionismo en relación a la seguridad territorial de los pueblos wampis, en las cuencas del Santiago (Kanus) y Morona (Kankeim).

Imagen 4: Mapa de actividad de hidrocarburos y áreas naturales protegidas en el territorio del Gobierno Territorial Autonomo de la Nación wampis.



Fuente: Elaboración de Kelly Gómez. Basado en datos del Ministerio del Ambiente, Ministerio de Educación y GTANW.

En el territorio wampis se encuentran como actividades externas principales: el lote 116 y el lote 64, el Parque Nacional Ichikga Muja-Cordillera del Condor, La Reserva Comunal Tuntanain, la Zona reservada Santiago Comaina y las actividades de minería y tala ilegal. Como podemos ver en el mapa, no está atravesado por vías de carreteras, lo que disminuye la entrada de actores externos.

En cuanto a los lotes petroleros, en el territorio wampis se encuentran dos lotes petroleros. El lote 64 (concesionado en 1995 a la empresa Atlantic Richfield Perú Inc en) se superpone a los territorios de las comunidades wampis y achuar del Datem del Marañón, y el lote 116 (concesionado en el 2006 a la empresa Hocol Perú SAC) se superpone a los territorios de las comunidades wampis y awajun de Condorcanqui, así como a la Reserva Comunal Tuntanain (48.5 % de su extensión) y a la Zona Reservada Santiago Comaina (36.6% en su extensión). Suralles y Garra, 2017: 41)

Para la concesión del lote 64 no se realizó ningún proceso de consulta previa previa a los pueblos indígenas por parte del Estado, pese a estar en vigencia el Convenio 169-OIT. Esta ha sido una demanda histórica de los pueblos achuar y wampis, que lograron en el 2003 que la empresa Burlington Resources Peru Limited expresará su decisión de retirarse del Lote 64 por no contar con el acuerdo de las comunidades. Estos pueblos han enfrentado constantes intentos de división por parte de las diferentes empresas concesionarias, que llevó a que existan más de 15 organizaciones (algunas con apenas una comunidad) y la creación de nuevas comunidades inscritas, muchas de ellas conformadas de forma oportunista por las empresas Talisman, Geopark y Petroperu. A pesar de que en el 2006 se lograron acuerdos con la empresa Geopark para atender sus reclamos sobre daños al medio ambiente y a la salud, los acuerdos de remediación han sido pobremente atendidos, la contaminación ha

continuado debido al calamitoso estado del oleoducto principal, causante de frecuentes derrames en la zona (Chirif y Barclay, 2019: 15-27) (Centro Amazónico de Antropología y aplicación práctica, 2018a).

Por otro lado, la demanda por un proceso de consulta previa también ha estado presente para el caso del lote 116. A pesar de los varios vacíos de los argumentos técnicos del Estudio de Impacto Ambiental presentado para prevenir la contaminación de los territorios awajun y wampis, fue aprobado en el 2011 (Vega, octubre del 2014). En julio del 2013 estos pueblos solicitaron vía derecho de petición que se realice un proceso de consulta previa, ya que en el 2006 ya estaba vigente el Convenio 169 de la OIT. Después de diversas negativas por parte del Ministerio de Energía y Minas y del Viceministerio de Interculturalidad<sup>35</sup> (Vega, octubre del 2014) los pueblos awajun y wampis de la zona de influencia presentaron una demanda de amparo contra el Estado que fue admitida en agosto del 2014. En marzo del 2017 el Cuarto Juzgado Constitucional de Lima les dio la razón, pero la sentencia fue apelada por el Ministerio de Energía y Minas (MEM) y Perupetro S.A. Con una nueva sentencia en agosto del 2018, la Segunda Sala Civil de la Corte Superior de Justicia de Lima ordenó la suspensión de la vigencia del contrato de exploración y explotación hasta que se realice un procedimiento debido de consulta previa (Centro Amazónico de Antropología y aplicación práctica, 2018b). Esto constituyó una sentencia histórica, si se toma en cuenta que los lotes petroleros otorgados a las empresas en la Amazonia entre 1995 y 2011 no han sido sometidos a procesos de consulta previa (Vega, agosto del 2018).

---

<sup>35</sup> El 15 de octubre de 2013, el Ministerio de Energía y Minas denegó el pedido de consulta, argumentando que el Decreto Supremo 066-2006-EM que aprobó la firma de contrato de licencia para la exploración y explotación del lote 116 es del año 2006, mucho antes que la ley de consulta previa entrara en vigencia (año 2011). Las organizaciones interpusieron un recurso de apelación para que se eleve el expediente al Viceministerio de Interculturalidad. Pero la respuesta de la Viceministra llegó casi tres meses después en marzo de 2014, denegando la petición de consulta, argumentando que no es posible consultar medidas ya aprobadas, como es el Decreto Supremo 066-2006-EM. Además se apoyó en la Segunda Disposición Complementaria Final de la Ley de consulta previa, que señala que la norma no dejaba sin efectos medidas administrativas dictadas con anterioridad a su vigencia (Vega, octubre del 2014)

La experiencia política en torno a la exigencia ejercicio de los derechos de consulta previa y autodeterminación ha sido bastante complicada. Para el caso de los wampis, sus demandas de un proceso de consulta previa no han sido recogidas por el Estado aún, a pesar de la presión política y legal que ellos pueden armar con otros pueblos indígenas. Ellos son críticos con el marco legal de la consulta- en este caso la discrecionalidad del Estado de aceptar procesos de consulta o no- pero al mismo tiempo exigen más procesos exigen más procesos de consulta previa, pues muchas veces estos procesos constituyen los únicos canales institucionales disponibles para expresar aquellas demandas históricas que van más allá de proyectos específicos (Merino y Quispe, s.f).

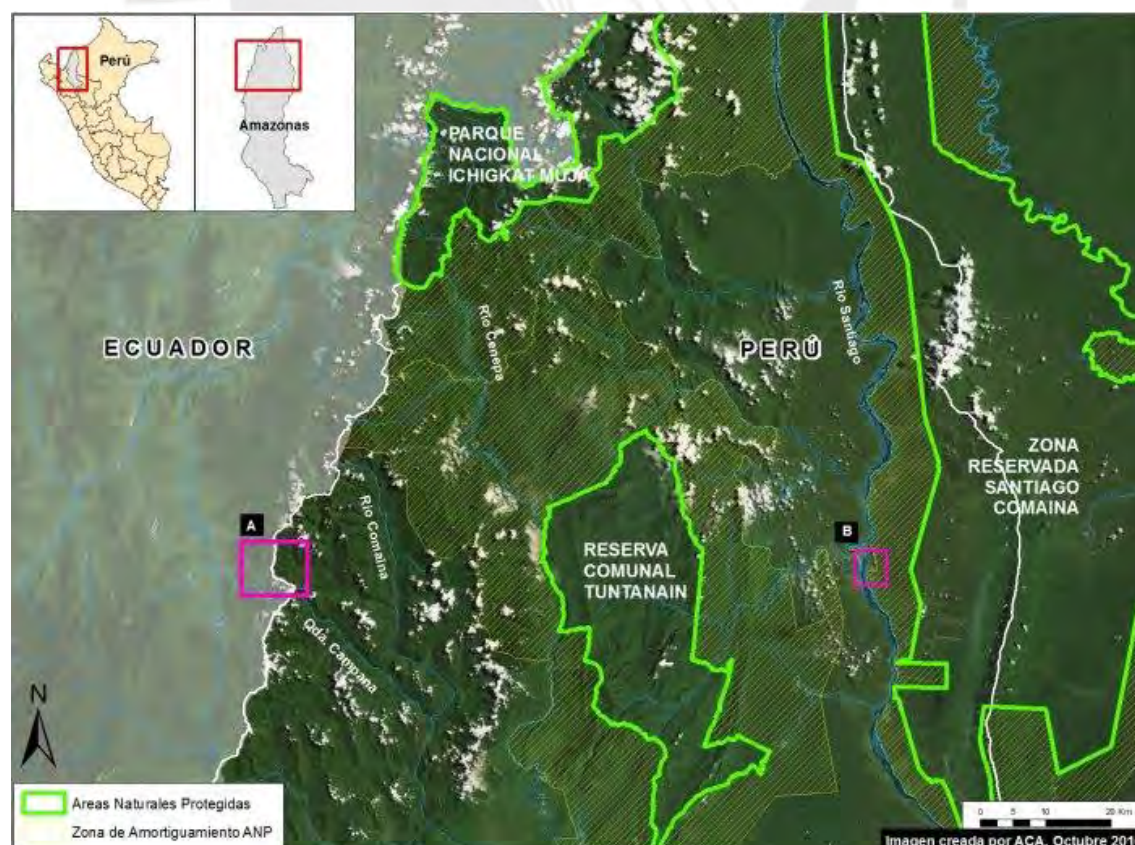
Asimismo, la parte baja del Rio Morona es afectada por derrames de petróleo del Oleoducto Norperuano, debido a que el petróleo viaja a través de las afluentes de otros ríos directamente afectados. En esta zona, la estrategia de Petroperú ha consistido en culpar a los pobladores acusándolos de atender deliberadamente con el oleoducto, lo que ocurrió en la comunidad wampis de Mayuriaga, asentada en Morona en el 2018 (Chirif y Barclay, 2019: 33). A partir de los derrames de petróleo ocasiona mucho movimiento de personas externas por los trabajos en los trabajos de remediación y fragmentación política por los posibles beneficios de los pagos de reparación. Esta situación será analizara posteriormente, ya que ocurre posterior a la creación del GTANW.

Junto a las actividades de petróleo, en los últimos años existen las de minería ilegal. Existen concesiones mineras de miles hectáreas en la cuenca del Santiago, en la zona de los ríos Kankas y Ayampis una parte de estas superpuestas a comunidades tituladas, pero aún no cuentan con autorización estatal para la explotación (Suralles y Garra, 2017: 41).

Es crucial tomar en cuenta que las tensiones existentes alrededor del aprovechamiento de recursos y tenencia de tierra no solo existen entre empresas trasnacionales y las comunidades wampis, sino entre los

mestizos “colonos” y los wampis. Puerto Galilea y Puerto Alegria, capitales de los distritos del Río Santiago y Morona, son pueblos en vía de urbanización con predominancia de mestizos. Estos centralizan el poder administrativo de los distritos (en esos lugares se ubican las Municipalidades distritales) y sirven de punto de relevo de las actividades comerciales entre las comunidades y las capitales de provincia cercanas. En los últimos años mestizos de estas capitales se han beneficiado del dinero obtenido por otros mestizos que realizan actividades de minería ilegal en el territorio wampis desde la década del 2000, motivados por los altos precios del oro (Codja, 2016: 88) afectando los ecosistemas. Según Finer (2016) dentro del territorio wampis existen dos casos de reciente deforestación por minería aurífera: el proyecto Afrodita en la Cordillera del Cóndor (Cuadro A), y a lo largo del río Santiago, en la localidad de Quebrada Pastazillo (Cuadro B).

Imagen 5: Zona de reciente deforestación por minería aurífera.



Fuente: Finer (2016). Datos de SERNANP.

Esta situación crea tensiones entre la Poza (mestiza) y la comunidad wampis de puerto Galilea. Sobre este conflicto, el dirigente de Fortaleza plantea que la mentalidad de enriquecimiento de los mestizos lleva a que contaminen sus tierras sin consideración:

“Mestizos que vienen con otra mentalidad de adueñarse de maderas, tomar peones a comuneros, aprovechar madera, enriquecerse. Cuando reclamamos se van a Nieva, enjuician. Si es ese tipo de personas hispanos si entramos en conflicto de ellos. Que no nos contaminen la playa, el río. El trabajo de oro con máquinas, metales pesado eso no vale. Con engaños se hacen amistades de comuneros, se alianzan y ejecutan y allí es donde creamos enemistades. Desde el 2000 empieza con fuerza el problema”. (dirigente de Fortaleza, entrevista de noviembre del 2017)).

A pesar de la intensidad de estas actividades en las zonas fronterizas del territorio wampis, se podría indicar que los wampis han podido mantenerse en cierta independencia económica. Se reconoce que existe un porcentaje pequeño de población wampis del Morona y Santiago trabajando para las empresas extractivas cercanas a sus comunidades. No obstante, no es la única fuente de ingresos que ellos tienen. Según una revisión de datos del Sistema de Información sobre Comunidades Nativas de la Amazonía (SICNA) se conoce que las comunidades wampis del distrito de Río Santiago y de Datem del Marañón comercializan en gran medida productos de pan llevar como animales (carne de monte, gallina, pescado) y alimentos (maíz, yuca, arroz, plátano) basados en una agricultura de autoconsumo. Los commodities de madera y oro se realizan por pocas comunidades (2016). En cuanto a la agricultura comercial, aunque se han abierto recientemente dos cadenas productivas de cacao (de exportación por medio de Piura) y plátano (en el alto Santiago y Morona), es una zona con conexión muy débil a las redes de mercado, y poca organización de cooperativas (Municipalidad de Río Santiago, s.f.). Esto les permite tener cierta independencia de las fuentes que algunos pueden recibir de las empresas extractivas. En comparación con otros



casos de extrema dependencia como los indígenas kukama<sup>36</sup> (Loreto), la actividad extractiva no se ha vuelto el núcleo de la actividad económica de las comunidades wampis.

Esto no significa que la actividad extractiva no sea un debate polémico de debate constante entre los comuneros wampis, awajun y mestizos del territorio. La llegada de fuentes rápidas y masivas de dinero es valorado por algunas personas, ya que tienen nuevas exigencias de consumo como los pagos del colegio de los hijos. En este contexto, la venta de madera ilegal por parte de comuneros es una actividad que ha proliferado en ciertas comunidades, sobre todo del bajo Morona y Santiago (aunque reconocemos que esto requiere mayor profundización y evidencia). Podemos ver que a pesar de las graves consecuencias del control territorial y de sus vidas por parte de las nuevas actividades estatales y comerciales, en esta situación no hay posiciones únicas y acuerdos categóricos. Es uno de los principales temas de discusión en las asambleas de las comunidades wampis. Ante esta inédita presión externa sobre sus territorios, existen algunas federaciones (que detallaremos más adelante) en Santiago y Morona que se han opuesto abiertamente a la concesión de sus territorios para actividades extractivas, mientras que otras federaciones creadas directamente por las empresas o individuos comerciantes han defendido lo contrario.

#### **4.1.2. Áreas naturales protegidas: otra trampa del Estado**

Desde la década de 1990<sup>37</sup> en el territorio wampis existen tres áreas naturales protegidas: la Zona Reservada Santiago Comaina, El Parque

---

<sup>36</sup> Esta comparación la hago en base al conocimiento sobre los cambios en los modos de vida de la comunidad Cuninico en Loreto, afectada por derrames de petróleo del Oleoducto Norperuano (Trabajo de campo en octubre del 2016).

<sup>37</sup> Según un dirigente wampis en Lima (conversación personal, julio del 2019) existió una iniciativa anterior a esta experiencia, que consistió en la propuesta de los pueblos wampis y de las federaciones de las 4 cuencas (Pastaza, Corrientes, Tigre y Marañón) de una Reserva Comunal que abarcada los territorios íntegros de estos pueblos, que nunca fue contestada por el Estado

Nacional y la Reserva Comunal Tunanaim. A pesar de su entusiasmo inicial en la participación de la institucionalidad ambiental, estas experiencias de categorización han supuesto una decepción y a la vez un aprendizaje de los límites del Estado verde.

Los wampis y awajún inicialmente participan en un proceso colectivo de la categorización de la Zona Reservada Santiago Comaina (ZRSC) creada en 1991 por el Estado y puesta bajo la autoridad del Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA), que incluye territorios de control ancestral y de gran importancia económica y cultural para los wampis y awajun (Suralles y Garra, 2017: 40). Esta experiencia pudo constituir una experiencia de co-manejo de las áreas naturales protegidas con alto nivel de participación entre el Estado y los pueblos indígena. El acuerdo consensuado era el de tener una Reserva Comunal awajun y wampis (Pitman, Ruelas et.al. 2012: 141) (directivo de Sernanp, entrevista 2019). La creación de esta zona permitió detener 64 concesiones mineras para el año 2003 por sobreponerse con la zona (Saavedra, 2014: 90).

En 2004 se concesionan zonas dentro de la Cordillera del Cóndor a la Minera Afrodita S.A.C. Las organizaciones indígenas y autoridades presentaron denuncias sobre explotación ilegal de oro en la zona de la Cordillera a manos de colonos y comuneros. Además, la empresa minera Afrodita, con apoyo de los puestos de vigilancia militar Valdez y Ciro Alegría, empezaron a realizar actividades de exploración. INRENA manifestó la incompatibilidad de esta actividad porque se trataba de una zona vulnerable y de alta diversidad biológica. No obstante, una Comisión Multisectorial del Gobierno y el Ministerio de Relaciones exteriores presionaron e impulsaron el aprovechamiento minero en esta zona fronteriza, para evitar estar en desventaja con las actividades mineras del lado ecuatoriano (Saavedra, 2014: 90).

---

Peruano. Esto implica un importante antecedente de la demanda del territorio integral, que requiere mayor estudio, profundización y documentación para ser abordado.

Ante tales reuniones, y con el estancamiento de la categorización, las organizaciones indígenas empezaron a dudar sobre la veracidad del proceso de categorización de la ZRSC y del acompañamiento de INRENA, y rechazan las actividades mineras que afectarían a sus territorios ancestrales y a la salud de sus pueblos (2014: 91).

Finalmente en el 2007 el Estado desconoció los acuerdos y preocupaciones indígenas, al crear un Parque Nacional (Ichgkat Muja) Cordillera del Condor y la Reserva Comunal Tuntanaim, con parte del área de la ZRSC. El Estado mantuvo el control exclusivo en el 50% del Parque, que termina concesionando a empresas mineras asociadas que en futuro tendrían convenios con la canadiense Dorato Resources asociada a la Minera Afrodita. Todo esto fue percibido como un engaño por la población indígena y generó un fuerte conflicto entre el gobierno peruano y los awajún y wampis del Cenepa, cuyo territorio está directamente afectado por las concesiones mineras (Suralles y Garra, 2017: 40). El dirigente de Soledad recuerda este proceso como un despojo del Estado y una traición:

“Incluso propusimos una reserva comunal awajun y wampis pensando que el bosque es nuestro. Pero se crea Parque Nacional y Reserva Comunal Tuntanaim. Pero el problema es que estas áreas naturales protegidas después que territorio es tuyo pasa a ser del Estado. Ya te quita ese derecho. Nos traicionaron” (entrevista de julio del 2017).

Esta decisión generó un quiebre en la construcción de procesos de participación entre las comunidades awajun y wampis, El Estado y la Conservación Internacional CI-Perú en pos de una gobernanza ambiental duradera y estable (Saavedra, 2014: 91-94).

En este caso eran aliados del SERNANP (Servicio Nacional de Áreas naturales Protegidas por el Estado), cuyo enemigo en común era la minería ilegal. Un directivo de SERNANP reconoce lo negativa de la respuesta del Ejecutivo ante el trabajo participativo con los pueblos indígenas. A pesar de los pueblos indígenas y el Estado tenían un “enemigo común” que era la minería ilegal, no se reconoció o respeto los acuerdos

logrados, que los wampis y awajun siguen exigiendo hasta estos días (directivo de Sernanp, entrevista 2019).

Vemos que los wampis van aprendiendo que tanto las titulaciones como las categorizaciones ambientales de su territorio son herramientas insuficientes. El Estado empieza a modificar los marcos legales para permitir el ingreso de fuerzas globales de enorme magnitud, sin tomar en cuenta las afectaciones en la vida de los wampis. Aunque podía haber constituido una herramienta para protegerlos de esto, el enfoque conservacionista del Estado suele ignorar la presencia de pueblos indígenas en las zonas reservadas y su derecho de ser parte de la administración de sus territorios<sup>38</sup>. Este proceso de “green grabbing”, que implica la apropiación de tierra y recursos para fines medioambientales con grandes efectos alienantes (Fairhead, Leach y Scoones, 2012: 237). Es una época en donde los límites de las reformas estatales empiezan a verse con mayor claridad por los wampis.

#### **4.2. Caminos contraproducentes en la titulación de tierras**

Esta apertura a la actividad extractiva por parte del Estado afectó de forma importante a las herramientas legales que los pueblos indígenas podían usar para la defensa territorial. La ley de titulación creada por Velasco ahora empieza a tener un sentido contraproducente.

En 1996, en colaboración con el Banco Interamericano de Desarrollo, Fujimori inicia un enorme programa de titulación de tierras individuales en zonas rurales, facilitando la eliminación de obstáculos para su entrada al mercado (Monterroso et. al. 2017: 12). En esta línea, en 1993 una reforma constitucional modificó el régimen de tenencia colectiva para permitir a las comunidades dividir y vender sus tierras, abriendo estas áreas a la inversión extranjera. La nueva constitución revocó el anterior status de “inalienable” de las tierras comunales (Greene 2006: 335). En 1995, el

---

<sup>38</sup> Conversación personal con Tami Okamoto (noviembre del 2017).

gobierno de Fujimori aumentó las opciones para permitir a las comunidades campesinas y nativas dividir las tierras colectivas en parcelas individuales con la promulgación de la Ley de Inversión Privada en el Desarrollo de las Actividades Económicas en las Tierras del Territorio Nacional y de las Comunidades Campesinas y Nativas (Ley 26505 también conocida como “Ley de Tierras”). En este contexto, la propiedad colectiva era vista como un obstáculo para el desarrollo de un mercado libre de tierras y para la promoción de la inversión privada en el sector agrario (De Soto 1986, 2001; Plant y Hvalkof 2001). (Monterroso et. al. 2017: 12). Junto a las dificultades de ejecución producto de la descentralización de las responsabilidades de las instituciones encargadas de los procesos de titulación (2017: 13)

No obstante, ha sido el gobierno de Fujimori el que más ha avanzado en titulación de comunidades desde el inicio de este procedimiento en el gobierno de Velasco (Chirif y García Hierro, 2007). Hay que leer este resultado desde lógicas perversas en donde actores externos, como indican los wampis entrevistados, buscando apropiarse del usufructo de las tierras comunales, financian el proceso de titulación de las comunidades, para terminar fomentando su fragmentación, amparados en la legislación fujimorista (Dirigente de Soledad, entrevista de julio del 2017). La promulgación de la Ley de Tierras fue de preocupación para los wampis, aunque posiblemente no existía la infraestructura de comunicaciones y el nivel de articulación política para poder actuar- como si ocurrió en los paros amazónicos posteriores (dirigente de Soledad, entrevista de noviembre del 2017).

#### **4.3. Nuevo contexto para la organización indígena: articulación global pero problemas con la unidad local**

El insuficiente reconocimiento del Estado peruano a los derechos de los pueblos amazónicos hasta 1990 había estado basado en el reconocimiento de derechos como comunidades nativas y no como entidades étnicas culturalmente distintas y con derecho a un territorio

ocupado ancestralmente. Desde esta década, los nuevos regímenes democráticos, el desarrollo de instancias internacionales preocupadas por los derechos indígenas y por la conservación plantean un marco de oportunidad política sin precedentes para la politización de la identidad indígena a nivel mundial (Marti i Puig, 2014; Yashar, 2005; Brysk, 2000; Breton, 2009).

Aunque no se logra la llegada de partidos de carácter étnico al poder Ejecutivo en el Perú, el movimiento amazónico y las rondas campesinas del norte son casos especiales dentro del país (Paredes, 2010) que pueden acceder a redes transcomunitarias que les permiten trascender el ámbito de lo local y tener un espacio político asociativo capaz de proveer la oportunidad real de organizarse (Breton, 2009: 97). Ya existía una organización amazónica a nivel nacional y regional desde la década del 70, pero giraba en torno a la demanda de derecho a la tierra, que es distinta a la de territorio de un pueblo étnicamente distinto, desarrollo posterior (Chirif, 1997) que se visibilizará con mayor claridad en esta época.

La entrada mucho más intensa al territorio amazónico de aliados de escala global como ONGS medioambientales, cooperación internacional y otros, con efectos positivos para la politización de las identidades indígenas que permite la resonancia de sus demandas y luchas. No obstante, también implicó una presión de una cantidad de inédita de capital que las organizaciones indígenas no siempre pudieron asumir.

AIDSESEP y COICA, las grandes organizaciones federativas de la Amazonía, monitorearon y ejercieron presión sobre organismos gubernamentales y proyectos con financiamiento internacional para asegurar la adopción de objetivos específicos para el reconocimiento y titulación de las tierras comunales nativas (Greene 2006 en Monterroso et. al. 2017: 14). En esta línea, un número creciente de ONG nacionales e internacionales se involucró con los derechos territoriales. Varios wampis han tenido experiencias en estas instancias a nivel nacional. El discurso del dirigente de Soledad nos permite ver que “el contacto con redes

interculturales le hace ver la especificidad y urgencia de la lucha indígena” (Cavero, 2011)

“Tenía 35 años, con mayores experiencias para mirar más de cerca la lucha colectiva del derecho colectivo de pueblos indígenas. Como pueblos del mundo tienen situación común. No solo países amazónicos, también en Asia, África. Nuestra lucha tiene que ser fuerte con problema común que es territorio. [...] Aprendí que debemos buscar aliados porque solos no somos nada. Cuando mis abuelos buscaron aliados desde el inicio. Tenemos que seguir buscando aliados. En AIDSESEP encontramos ONGs, amigos intelectuales, académicos, encontramos universidades como la San Marcos, la Universidad de la Amazonía peruana” (Dirigente de Soledad, entrevista de julio del 2017).

El mayor conocimiento acerca de la legislación internacional les permite entender, sin tener que depender directamente de los abogados aliados, a profundidad las ventajas que existen en el derecho internacional para los intereses indígenas y la forma en la que pueden evitar caer en “la trampa del Estado”:

“Aprendo todo el sistema de Naciones Unidas, sistema interamericano, sistema europeo. No soy abogado pero eso me hace conocer como pueblos indígenas podemos nosotros pese a que el Estado no nos reconozca, como los pueblos podemos igual ejercer nuestros derechos internacionales, esos derechos reconocidos en ley internacional. Es gran ventaja conocer eso. El Estado muchas veces mira eso, el Estatuto del GTANW basado en estos derechos. **Este aprendizaje me ha servido para no caer en la trampa del Estado**, para trabajar de manera meticulosa en el estatuto de GTANW para que el Estado no busque un pie más para caer resbalándonos allí, eso es importante”

El abogado español Pedro García Hierro- que había colaborado en la creación del CAH y en su desarrollo posterior- fue un actor central para la primera elaboración de la “territorialidad” desde COICA en 1995. Su experiencia cercana con los pueblos amazónicos peruanos le permite comprender la vivencia territorial- el sistema de vida que implica entender lo “natural” como parte de un mundo único que se relaciona socialmente con lo “humano” y que no se acaba en la posesión de una tierra agrícola- y

expresarlo a nivel “oficial” con un formato legal (dirigente wampis en Lima, conversación personal de julio del 2019) que empieza a ser reconocido en la legislación internacional.

Mientras a nivel internacional se abren muchas ventanas de oportunidad, el movimiento amazónico a nivel nacional estaba en una situación de crisis para la década del 2000, que debe mencionarse sin dejar de considerar sus logros en la defensa de los derechos colectivos. Desde su creación, fueron problemáticas la cantidad excesiva de fondos de cooperación que llegaban de distintas instancias de cooperación internacional, la falta de seguimiento y control administrativo por parte de la cooperación y la falta de experiencia previa en gestión y algunas acusaciones de malos manejos que requieren mayor investigación<sup>39</sup>. Asimismo, su rápido crecimiento en organizaciones regionales hizo más difícil la coordinación entre las bases y los dirigentes nacionales (Chirif, 1997: 155-158)

Es posible que esta crisis de AIDSESEP que lleva a que una de sus bases regionales, CORPI- San Lorenzo, liderada por Marcial Mudarra, decida trabajar con una agenda propia de territorios integrales, al contrario de la agenda de ese entonces de AIDSESEP de mantener las titulaciones colectivas<sup>40</sup>, aunque ya empiezan a mostrar sus límites como estrategia. En palabras de un dirigente de CORPI-SL: “CORPI empieza a luchar como un huérfano sin padre, pero sigue haciendo hijos, que son los gobiernos territoriales” (entrevista de julio del 2017).

En 1996, CORPI San Lorenzo, que tiene en su jurisdicción como parte de AIDSESEP al pueblo wampis, inicio un debate con participación de nueve

---

<sup>39</sup> Reconocemos que es necesario un abordaje con mayores fuentes y profundización sobre la crisis política de AIDSESEP. Aunque este no es el centro de nuestra investigación, es mencionado solamente para comprender la relación de los líderes wampis con el movimiento amazónico.

<sup>40</sup> Actualmente AIDSESEP ha adoptado dentro de sus demandas el reconocimiento de las autonomías indígenas y de los territorios integrales (Merino, 2019).



pueblos de su jurisdicción, en el que se discuten los primeros criterios, medidas, estrategias y mecanismos para la recuperación territorial integral o territorialidad, como se hace referencia al planteamiento de configuración territorial como pueblos. Ya antes, a inicios de 1995 acompañados de CORPI, OSHDEM del Morona empieza a debatir la reconfiguración territorial que debería incluir los territorios de uso y ocupación ancestral, haciendo remembranza y memoria de la ocupación socio histórico cultural (Movimiento Regional por la Tierra, s.f.). Esta estrategia de territorio integral, que se detallará más adelante, se sustenta en el reconocimiento internacional del derecho de libre determinación de los pueblos indígenas en el Convenio 169 de la OIT (1989). Al parecer al inicio este proceso fue entendido como uno de construcción de “planes de gestión territorial” propios, pero que después se empezaría a entender como la construcción de gobiernos autónomos. Como producto del inicio de este trabajo de difusión de la importancia del territorio integral, en el año 2002 CORPI-SL publica el libro “Historia para el futuro” que argumenta que el territorio wampis no se compone de “pedazos comunales” sino que todo lo que les pertenece por posesión ancestral en razón de la propiedad tradicional (GTANW, s.f.). De esta forma, vemos que antes del 2009 ya existían antecedentes importantes de un trabajo de largo plazo en torno a la defensa del territorio integral. No obstante, posiblemente por falta de fondos y de difusión de sus propuestas en la sociedad nacional, esto era difícil de concretar<sup>41</sup> (dirigente wampis en Lima, conversación personal de julio del 2019).

A pesar de esto, se logra avanzar en el reconocimiento a menos a nivel local. En 2008 el Gobierno Provincial de Datem del Marañón a través de una ordenanza municipal “el Procedimiento Autónomo de Ordenamiento y Zonificación Territorial para los Pueblos Indígenas de la provincia”, indica

---

<sup>41</sup> Según un dirigente wampis en Lima, en el 2002 existió un acuerdo entre los pueblos awajun y wampis de luchar por una región autónoma basada en sus territorios ancestrales. La comisión no logra avanzar en este proceso por falta de fondos y dificultad de convencer a los “no indígenas” de la necesidad de esto. Este importante antecedente requiere mayor investigación y profundización.

que es derecho y tarea de cada pueblo la realización de los planes de gestión territorial, apoyando la tarea de CORPI (Garra y Riol, 2014: 45).

Los espacios de aprendizaje político en AIDSESP y otras redes interculturales son cruciales para sus wampis, ya que les dan perspectiva y herramientas para evaluar sus estrategias de defensa territorial y las diferentes instancias que pueden aprovechar. No obstante, se empieza a mostrar la fragilidad de las organizaciones creadas a nivel local y regional para gestionar la presión de estos nuevos actores en el territorio. Esto llevará a actores como CORPI a apostar por un “giro hacia adentro” para construir una defensa territorial teniendo como base de poder el territorio ocupado por las comunidades.

#### **4.4. Aparecen el modelo federativo fragmentario: división de la alianza interétnica del Consejo Aguaruna Huambisa y aparición de FECOHRSA y subsede (OPIWAK)**

El CAH, federación formada entre awajun y wampis y que había tenido mucha fuerza como la única organización indígena del Alto Marañón y tenido logros importantes en el aseguramiento de derechos indígenas, empezó a mostrar signos de fragmentación en la década de 1980 (Garra y Riol, 2017: 63). Finalmente, en 1992 las comunidades wampis se fragmentan en dos federaciones: 1) la subsede del CAH en la comunidad de Chapiza (Santiago), que les permite autonomía frente a los awajún dentro de la organización del CAH (Movimiento Regional por la Tierra, s.f) y y 2) FECOHRSA<sup>42</sup> en 1994, federación integrada por wampis del Santiago.

Para Garra y Riol, debe entenderse esta desarticulación no solo como la apropiación de la “cultura burocrática” de los Estados, ONGS y

---

<sup>42</sup> Según Juan Noningo, se crea en primer lugar FECONARSA (Federación de Comunidades Nativas del Río Santiago) como un intento de unificación de comunidades tanto awajun como wampis del Santiago. Pero por tensiones con el CAH, deciden tener una federación únicamente de wampis y cambiar el nombre a FECOHRSA en 1999 (s.f.)

grandes corporaciones, sino como parte de la dinámica oscilante entre la autonomía local y la integración socio-territorial (2014: 63). Los wampis entrevistados coinciden con esto, indicando que se distancian del CAH por la necesidad de tener control sobre proyectos para los wampis, ya que los awajun se beneficiaban en su mayoría de los fondos de la cooperación internacional (dirigente de Fortaleza, entrevista de noviembre del 2017). Ellos indican también que hay poca capacidad de gestión de proyectos y acusaciones de malversación de fondos por parte de algunos líderes (sabio wampis del Santiago, entrevista de julio del 2017), afirmación que requiere mayor investigación. El manejo de los sueldos y fondos de cooperación parece un reto constante de los wampis cotidianamente y del CAH como organización.

Esta desintegración del CAH no llevó a la creación de una organización única de los wampis, ya que existían diferencias sobre la alianza interétnica con los awajun. Los wampis de la subsede del CAH (posteriormente OPIWAK) prefieren mantener su alianza política con los awajun por los beneficios que tendrá esto para la fuerza de sus acciones. Mientras que FECOHRSA apuesta por un trabajo del pueblo wampis (sabio wampis del Santiago, entrevista de noviembre del 2017). El dirigente de Puerto Galilea comenta que esta situación llevo a una disputa entre la subsede CAH y FECOHRSA, que “caminaban peleando políticamente por ver quien tenía más comunidades afiliadas” (entrevista de julio del 2017), que refleja distintas estrategias políticas de defensa territorial que empezaban a entrar en tensión.

#### **4.5. Modelo federativo fragmentario en Morona: aparición de nuevas federaciones relacionadas a las empresas extractivas**

La situación de fragmentación política también se sentía en Morona. OSHDEM se constituía como la única organización indígena del Rio Morona hasta los años 2000s. A raíz de la presencia fuerte de empresas

petroleras, mineros y madereros en las zonas bajas, aparecen organizaciones que trabajan directamente con ellos.

“Se ha visto, personas o dirigentes metidos con mineras o petroleras se hacen más fuerte económicamente, organizaciones que trabajan con comunidades, están más con ellos, no con economía. Allí es lo que genera el conflicto, hay descomprensión” (parlamentario del GTANW, entrevista de noviembre del 2017). Un dirigente de Baagazan comenta que debido a que “el título de las comunidades deja espacio en blanco, Estado y otros lo reclaman como suyo. Ese lo quieren titular porque quieren trabajar con empresas, ya que conocen de los recursos maderables y el petróleo de la zona. Lo cual OSHDEM no permite” (entrevista de julio del 2017).

El parlamentario del GTANW detalla la forma en la que las empresas fomentan la organización con personería jurídica de comunidades a su favor:

“Empresas ilegales, una persona tiene su máquina y su capital, te apoyo económicamente, haces documentaciones, eres persona jurídica y trabajamos con ustedes. De allí ese tipo de relaciones. Son mineros ilegales. Ellos dicen te damos un recurso económico mantienes tu familia, hacer educar a tu hijo, si tienes denuncia con esto puedes defenderte, están bajo mando de estas empresas. Ellos defienden a la empresa (gente con maquina) a cambio. Tenemos recursos para aprovechar, para hacer crecer a los hijos y buscar un desarrollo en la comunidad (entrevista de noviembre del 2017).

#### **4.6. La experiencia política dentro del Estado: experiencias de gestión local de Municipalidad de Rio Santiago**

Con el retorno a la democracia en 1979, el Perú adopta una legislación electoral más inclusiva, que fomenta el desarrollo de la política electoral indígena. No obstante, este proceso ha ocurrido de forma vertical y con poca consecuencia programática, y se ha visto profundamente afectado por el conflicto armado interno y la crisis de legitimidad de los partidos políticos en la década de 1980 (Paredes, 2015: 42-45). En esta sección hacemos una breve descripción de la experiencia en la gestión local en la Municipalidad del Rio Santiago de los líderes wampis y su relación con el

CAH, analizando su experiencia política dentro de la estructura estatal, pero reconocemos que es necesario un futuro estudio a profundidad del tema.

La dinámica política del territorio wampis, por ser muy inaccesible geográficamente, parece no haber sido afectada por el conflicto armado o la crisis de partidos políticos. En 1984 por medio de la ley 23832 se crea el distrito de Rio Santiago con su capital Puerto Galilea, un centro poblado mestizo creado en la comunidad de Galilea, durante el primero periodo del Gobierno de Fernando Belaunde. Desde ese entonces, el Consejo Aguarina Huambisa parece haber tenido bastante influencia en enviar a candidatos de las alcaldías del Alto Marañon. A partir de la fuerza que tenía el CAH en las cuatro cuencas que la integraban, en Santiago puede tomar el poder político estatal de los municipios distritales, en un distrito de mayoría indígena awajun y wampis.

“Después de elegir a los candidatos, se ratificaba en asamblea del CAH y de allí se seleccionaban candidatos para Cenepa, Chiriaco, Nieva y Santiago, pero había una decisión unánime en ese tiempo. Lo que proponía el CAH, esos eran elegidos. Antes era decisión unánime del CAH quien sería alcalde, ahora estamos muy divididos. [...] En la asamblea del CAH es donde todas las autoridades indígenas estaban: los cuatro alcaldes (de las cuatro cuencas) sentados allí, tomando decisiones juntos” (Wrayz, noviembre)

La experiencia dentro de la Municipalidad constituye un factor crucial de aprendizaje y confianza para las habilidades de gestión de varios líderes wampis. El primer alcalde elegido en elecciones democráticas es el wampis Andres Noningo (1987-1989) apoyado directamente por el aún unitario CAH. El dirigente de Fortaleza, que llegó a ser alcalde por más de un periodo, comenta que en esta experiencia aprendió a relacionarse con grandes funcionarios del ministerio. “Conseguir un pequeño fondo, con otras entidades públicas y con la misma población, He ganado bastante confianza hasta el día de hoy”. El dirigente de Soledad, un líder wampis más joven, también empieza su experiencia política en la Municipalidad, lo cual le permite aprender de administración y gestión desde el Estado:

“[...] Aprendimos como debíamos asumir defensa del territorio. Yo estaba un poco desorientado allí. La municipalidad tenía defensa del territorio, acompañar al CAH. Esto no ocurre ahora, los alcaldes los eligen y cada uno por su lado. Se apoya en lucha contra la minería (contra concesiones que habían), inscribir en registros públicos a comunidades. No estábamos capacitados, era cuestión de aprender administración, gestión, como producir normas, ordenanzas” (Dirigente de Soledad, entrevista de noviembre del 2017).

Las experiencias de estos líderes wampis muestran una creciente confianza en su capacidad de gestionar proyectos y organizaciones, ya que empezaban a manejar con mayor destreza la administración pública. No obstante, la experiencia de un alcalde mestizo (migrante de Piura) nos permite entender que a pesar de los importantes aprendizajes de gestión estatal que empezaban a tener los wampis, el Estado y otros gobernantes mestizos no los miran como iguales. Para él, “los indígenas tienen mentalidad de fracaso, baja. Ellos no gobiernan bien. Los que manejan bien son alcaldes profesionales. Ellos no son de gestión” (migrante de Piura, entrevista de noviembre del 2017). En su travesía para conseguir luz en la Poza en oficinas estatales en Lima, un encargado se negaba a atenderlo, al confundirlo con un indígena. Ante lo cual este le indica que es mestizo igual que él. Este mestizo permite ver el funcionamiento extraoficial de la dinámica municipal, que impone importantes trabas para la posibilidad de un desenvolvimiento adecuado de alcaldes indígenas en instancias del Estado.

#### **4.7. Síntesis**

Con el fin de las políticas desarrollistas y la entrada de actividades extractivas, los wampis verán su ancestral control territorial amenazado de una forma inusitada. Aunque las redes globales de apoyo suponen un aliado central, otorgando oportunidades nuevas de potenciación de las demandas indígenas, también suponen la entrada a una escala de la política que desestabiliza las alianzas políticas en los niveles nacionales y locales. Esto, junto a la cooptación de algunos líderes por parte de las

empresas extractivas, dibuja un panorama de crisis política y aparición de un modelo de federaciones fragmentadas. La base de poder anterior del CAH, la cantidad de cuencas abarcadas, se perderá. Ante esto, actores regionales como CORPI-SL apostarán tempranamente por un giro “hacia abajo”.

Es también un periodo de intenso aprendizaje del funcionamiento del Estado: desde sus límites en el Estado Verde, sus límites en la gestión municipal, en las titulaciones colectivas. Parece que a pesar de los distintos espacios de intento de cooperación con el Estado en donde los wampis participan, la respuesta continua será la misma: un Estado incapaz de reconocer y asegurar sus derechos territoriales y su igualdad como ciudadanos ante el resto del país.

Este contexto de crisis y nuevas oportunidades enmarcará el conflicto del Baguazo en 2009, que cerrará esta etapa como un punto de inflexión hacia nuevas formas políticas para asegurar los derechos colectivos al territorio, que se abordará en el siguiente capítulo.

## **Capítulo 5: “Crisis y repotencia de lo “propio”: Bagua y la articulación a la unidad hacia el Gobierno Territorio Autónomo de la Nación Wampis (2009-2015)”**

En este capítulo se argumenta que la autonomía indígena- como estrategia de defensa territorial- está relacionada a las claras limitaciones de la relación del Estado y los pueblos indígenas, exacerbada después del conflicto de Bagua (2009). No obstante, el factor impulsor es la capacidad creativa política wampis de apropiarse los marcos legales para expresar su vivencia territorial (sistema de vida) y construir nuevas formas de gobernanza a partir de esto. Finalmente, se analizarán las implicancias de este hecho para la gobernanza territorial en la Amazonia peruana

### **5.1. El conflicto de Bagua y la articulación de la unidad étnica (2009)**

#### **5.1.1. La articulación política en la curva de Diablo**

La situación de lucha por la gobernanza del territorio y los recursos naturales en la Amazonia que se da entre diferentes actores locales, estatales y globales empezó a agudizarse en los primeros años del siglo XXI. Esto se expresó claramente en el conflicto social del 2009 en Bagua (Amazonas) en el contexto de los paros indígenas entre 2008 y 2009. En junio del 2008 se da la aprobación de 99 decretos legislativos<sup>43</sup> por parte del Ejecutivo para poder cumplir con condiciones básicas para la entrada

---

<sup>43</sup> El primero de estos decretos (Ley 840/2006) conocida como “Ley de la Selva” abrió la posibilidad de otorgar a los inversionistas extranjeros derechos de propiedad sobre tierras “deforestadas” en la Amazonia para proyectos de reforestación o agroforestería. Asimismo, el decreto 1090, al limitar la definición de recursos forestales solo a bosques de protección, permitía convertir el 60% del territorio forestal fuera del régimen regulatorio forestal y abierto a la venta. De acuerdo a esta ley, las tierras degradadas o deforestadas “abandonadas” podían ser otorgadas a particulares o empresas. No obstante, los bosques primarios, que no estaban en uso agrícola, quedaban en riesgo de ser clasificados como deforestados solo por no contener especies maderables comerciales. Finalmente, el decreto legislativo 1064 permitió la conversión de tierras forestales estatales en tierras agrícolas privadas (Monterroso et al, 2017: 17).



del comercio internacional en el contexto de la firma del Tratado de Libre Comercio con USA (Hugues, 2010; Schamll, 2011 citados en Merino, 2015: 88). Con la reasignación de tierras no “cultivadas” para el comercio- entre otras medidas- se abría el peligro de formalizar aún más la división de tierras colectivas por medio de la apertura de estas para las actividades de minería, tala y extracción petrolera en la Amazonia (Monterroso et al, 2017: 17). Ante esto, los pueblos indígenas amazónicos organizados en AIDSESEP y CONAP reconocen que estas medidas amenazan sus derechos de propiedad colectiva (Monterroso et al, 2017: 17).

Esta lectura política presente en AIDSESEP y sus bases es producto del análisis de la dirigencia (en su mayoría alfabetizados y profesores bilingües) de la información que circulaba en los periódicos, informaciones radiofónicas y televisivas, así como con la ayuda de los abogados especializados y aliados de ONG's para analizar las reformas. Ellos comunican estas noticias a sus organizaciones de base y a las redes políticas locales, promoviendo la preocupación por el paquete de decretos legislativos, mientras los ancianos reunidos en círculos de día y noche juntaban la información oral con los mensajes recibidos en sueños. En esas discusiones, un tema era prioritario: la necesidad de defenderse y de defender el territorio contra un enemigo externo: el Estado peruano (Romio, 2018; dirigente de Fortaleza, entrevista de noviembre del 2017).

Es crucial entender este conflicto a partir de la historia de largo plazo, desde la relación entre los grupos indígenas y el territorio, el proceso de titulación de tierras nativas, los proyectos extractivos y tensiones en la gestión ambiental (Romio, 2018), así como un producto de una “competencia entre fuerzas de vida” (Brown, 2014 y Santos Granero y Barclay 2010 citados en Romio, 2018). Entender la lucha política contra el Estado como una disputa entre regímenes distintos de existencia ocurre porque los pueblos amazónicos parten de una ontología política que establece ensamblajes sociales entre los humanos y los humanos, expresando una la vivencia territorial integral (Merino, 2015: 91; De la Cadena, 2016).

Al momento de la aprobación de los decreto de García, varias organizaciones expresaron dudas acerca de la efectividad de la protesta en esa coyuntura debido a que existían problemas al interior del Consejo Directivo de AIDSESEP causado por pugnas internas. Un sector de las bases acusaba a las directivas de ciertas regionales de haber llegado al poder de forma fraudulenta, entre otros elementos conflictivos. Aunque algunos consideraron que los conflictos internos no permitían una protesta panamazonica, la dirigencia respondió al insistente pedido de las bases que rechazaban la política arbitraria del gobierno (Chirif, 2012). Los paros amazónicos de 2009 y 2009 anunciados por AIDSESEP suponen un esfuerzo importante ya que pocas organizaciones sociales en el Perú podrían actualmente mantener medidas de fuerza frente al gobierno por varios meses y de forma masiva como realizó AIDSESEP (Cavero, 2011: 195). Este primer paro tuvo una larga acogida y dejó una sensación compartida de triunfo y entusiasmo (Romio, 2018).

Inicialmente, el alcance y creciente número de huelgas, protestas y bloqueos de carreteras organizados por los indígenas no motivaron una reacción importante del gobierno, lo cual causa mucha frustración en las comunidades (Dirigente de Bagazaan, entrevista de julio del 2017). En abril del 2009 se reanuda la movilización con el Segundo Paro Amazónico. Inicialmente parecía un evento poco estructurado a nivel local y con poca convocatoria.

Los wampis- acostumbrados al énfasis en la lucha desde lo legal desde el CAH y conscientes de la crisis de legitimidad de los líderes de AIDSESEP, primero dudan pero luego aceptan la propuesta de los “líderes indígenas de Lima” de realizar nuevos repertorios como paros como única forma de llamar la atención del gobierno central, ya que se cierran flujos de comercio importante hacia Bagua<sup>44</sup> (sabio wampis del Santiago, entrevista de noviembre del 2017). El día 9 de agosto AIDSESEP convoca a un paro

---

<sup>44</sup> El flujo más importante de comercio de esa zona es Jaén-Chiclayo. Para llegar a Jaén desde los territorios awajun y wampis se debe seguir la ruta terrestre Santa María de Nieva-Bagua Chica-Jaén. Asimismo, en Bagua se encuentran las estaciones de Petroperú.

indefinido y anunció acciones de lucha contra los decretos promulgados (Garra, s.f.: 14). Ante esto, el 5 de junio de 2009, miles de indígenas awajun y wampis- en una alianza interétnica que se vuelve a reactivar (Riol, 2016: 64)- realizaron una protesta en la provincia de Bagua, región Amazonas, para exigir la revocación de los decretos. Esto se realiza por medio de organizaciones *ad hoc* que actuarían por encima de las federaciones llamados “comités de lucha” (Garra y Riol, 2014: 63) son conformados por autoridades locales que se alejan de la organización nacional, buscando una posición política autónoma por la defensa de los derechos territoriales; y contrarios a la organización desde el “Frente de Defensa regional” cercano a las cabezas de AIDSESEP (Romio, 2018). Ni FECOHRSA ni OSHDEM tienen un papel formal, aunque sus principales líderes si participan tanto en la toma de la estación 6 de Petroperú o en la organización en ciudades cercanas como Nieva<sup>45</sup>, esperando el diálogo con el Estado (parlamentario del GTANW, entrevista de noviembre del 2017).

En Lima, las negociaciones entre los representantes de AIDSESEP y el Gobierno Central parecían no poder llegar a acuerdos que evitarán la violencia, lo que lleva a la transformación de las acciones en una movilización masiva para el mes de mayo. Se da un enfrentamiento entre manifestantes awajun y wampis y policías en Puente Corral Quemado, que finaliza con el encarcelamiento de algunos indígenas, lo que agudiza la tensión entre las comunidades de Bagua y Condorcanqui, indignados ante la violencia policial (Romio, 2018). En junio de este año (2008) en la comunidad de Urakusa, provincia de Condorcanqui, se da el acuerdo unánime de awajun y wampis de dejar atrás las diferencias y luchar juntos por sus territorios. Asimismo, las comunidades suscribieron un pacto para no permitir el ingreso de empresas petroleras como Perú Petro y Hoco SAC, quienes pretenden acceder al lote 116. Esta alianza interétnica y la movilización intraétnica que se va articulando son parte de un proceso de

---

<sup>45</sup> Asimismo, para financiar sus viajes y la estadía en la Curva del Diablo, los wampis del Santiago presionaron a los comerciantes mestizos de la Poza para que los apoyen con dinero y gasolina (Ricardo Chilcón).

participación colectiva caracterizado por un fuerte sentido de unidad entre los presentes, que es vivido como la revitalización del *Ipaamamu* u organización social extra-cotidiana para lograr objetivos conjuntos (Romio, 2018).

En el 5 de junio la movilización en la Curva del Diablo – organizada por awajun y wampis- fue retirada por las fuerzas policiales, ordenado por el Ejecutivo. Se produjeron enfrentamientos violentos entre los manifestantes indígenas y la policía, que dejaron 33 muertos (entre indígenas y policías) y 200 heridos, convirtiéndose en un escándalo nacional e internacional. El 19 de junio, dos semanas después de los trágicos acontecimientos de Bagua, el Congreso- contra la voluntad de Alan García (De la Cadena, 2016: 254)- revocó los Decretos Legislativos 1090 y 1064 y la huelga indígena se levantó luego de tres meses de protestas (Monterroso et. al, 2017: 17). Heridos, cansados y expectantes de una respuesta digna de su sacrificio, los wampis verían que el producto de este acontecimiento fue una victoria pírrica.

### **5.1.2. ¿Qué quedó después de Bagua?: reconocimiento, criminalización, crisis política y mayor desconfianza hacia el Estado**

Los célebres acontecimientos de junio de 2009 consolidaron el apoyo nacional e internacional a los derechos de pueblos indígenas. Para la escena internacional- en donde los temas ambientales en un contexto de crisis climática son centrales- los guerreros awajun y wampis empezaron a ser reconocidos como defensores del bosque amazónico por la defensa valiente que realizaron por sus derechos. “Ya nos reconocen, internacional y nacionalmente. Porque somos fuertes y valerosos, cumplimos con la palabra que tenemos” (parlamentario del GTANW, entrevista de noviembre del 2017). Además del reconocimiento internacional como defensores del bosque y la mayor atención de la cooperación internacional, movimientos conservacionistas y centrados en la titulación colectiva (Burt, 2014: 10; UNICEF, 2009: 10; Larson et. al, 2017: 6) el Gobierno peruano se vio

forzado a abrir un diálogo con las organizaciones indígenas para abordar sus reclamos (Larson et. al., 2017: 5-6), visibilizando su agenda. Parecía que después del conflicto, se abría una estructura de oportunidad política orquestada por el Estado e instancias internacionales para poder mejorar la seguridad territorial de los pueblos amazónicos. No obstante, Bagua también tuvo implicancias cruciales para el movimiento amazónico y para la articulación política de los wampis y awajun, que llevaría a la necesidad de una reformulación más radical de sus estrategias.

A pesar de la apertura del diálogo, el Baguazo supuso a la vez la intensificación de la histórica desconfianza entre el Estado y los pueblos jibaros. En primer lugar, la tendencia general del Estado de criminalizar a los dirigentes involucrados descabeza el movimiento que ya se encontraba en una crisis dirigencial (Garra y Riol, 2014: 64). Pocos dirigentes de las bases regionales se mantienen en sus posiciones (dirigente de CORPI-SL, entrevista de julio del 2017) ya que eran perseguidos y algunos procesados judicialmente con amenaza de cadena perpetua<sup>46</sup>, por lo cual no podían salir de sus comunidades. El dirigente de Soledad dibuja este contexto sombrío:

“Después de que regresamos a las comunidades sentimos todo perdido. El encarcelamiento, persecuciones con fuerza. ¿Qué íbamos a hacer? El Estado ya nos tenía presionados a través del Ejército, tenía tildados a dirigentes. Los awajun y wampis se quedaron sin fuerza política. Pizango se había escapado a Nicaragua como perseguido político, y nos abandonó. No había ningún dirigente que saliera” (Dirigente de Soledad, entrevista de noviembre del 2017).

Ante esta crisis, la recomposición de la organización política se dio por medio de la creación del CEPAW- una comisión ad hoc junto a los awajún creada para poder seguir defendiendo derechos colectivos y acompañar a los enjuiciados con líderes no perseguidos (dirigente de

---

<sup>46</sup> La sentencia final fue favorable, ya que se liberaron de cargos a los awajun y wampis enjuiciados. Se consideró una mirada intercultural para entender la defensa territorial como centro de su identidad. Ver más en: La Sentencia del caso Baguazo y sus aportes a la justicia intercultural (2017) publicación de la Coordinadora Nacional de Derechos humanos.

Soledad, entrevista de julio del 2017) – que se crea en este contexto de redefinición de la organización política por la paralización del sistema de poder institucional (Romio, 2018). Se logra gracias a la ayuda de instituciones y actores que afianzaron su apoyo a los pueblos amazónicos: la Iglesia Católica, la Defensoría del Pueblo y las ong's locales (dirigente de Fortaleza, entrevista de noviembre del 2017). Como indicamos anteriormente, esta rearticulación política es parte también de una rearticulación sociocultural que busca revivir el *Ipaamamu* o la fuerza de solidaridad colectiva presente ancestralmente entre las familias y vecinos. Este intento de unidad y cohesión social es tanto una continuidad de las costumbres como un consciente producto nuevo de las circunstancias (Romio, 2018) de enfrentamiento ante el Estado.

No obstante, los constantes intentos de divisionismo del Estado y empresas como Petroperu o mineros ilegales llevan a que los wampis decidan dejar la alianza interétnica con los awajun, ya que según los entrevistados un grupo de estos tenían una posición más favorable para la negociación con las empresas extractivas. Como indica el dirigente de Soledad.

“[Con el Baguazo] se ganó la visibilización del pueblo awajun y wampis, pero vieron que había debilidades, que eran sus propios dirigentes. En algunos, no todos. Se divide poniendo migajas, el Estado y los extractivistas. Se debían unir pero los awajun caen en divisionismo” (Dirigente de Soledad, entrevista de noviembre del 2017).

Por parte del Estado, para responder a la presión local e internacional luego de la tragedia de Bagua, en coordinaciones con el recién creado Grupo Nacional de Coordinación para el Desarrollo de los Pueblos Amazónicos, que reúne a diferentes sectores gubernamentales con AIDSESEP y CONAP, para finalmente promulgar la ley de consulta previa (Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u originarios, N° 29885) en agosto del 2011 y su reglamento entre 2011 y 2012. Esta ley estableció disposiciones específicas que exigían que los pueblos indígenas fueran consultados sobre cualquier acción

administrativa y legislativa, así como sobre cualquier plan o programa de desarrollo, que pudiera afectar sus derechos, antes de que dicha acción entrara en vigor (Monterroso et. Al. 2017: 22). Esto es un logro histórico que regula y abre el espacio institucional para necesario diálogo entre los pueblos indígenas y el Estado.

A pesar de estos importantes logros normativos<sup>47</sup> por parte de los pueblos originarios, la política económica de ese periodo siguió priorizando la privatización y las inversiones a gran escala. Para los wampis, la obtención de la ley de consulta previa fue una victoria en primera instancia. Con los años han ido aprendiendo que el proceso de implementación de la ley es insuficiente para asegurar la seguridad de tenencia de sus territorios. Como desarrollamos anteriormente, a pesar de la promulgación de la ley, no han podido ser parte de un proceso de consulta previa en materia de proyectos de hidrocarburos. Los wampis enfatizan que ya que la ley es retroactiva (no se puede aplicar a contratos pasados) y que el Estado mantiene la decisión final, por lo que dudan sobre su utilidad:

“Acá nadie puede ir el contra del Estado si viene a consultar para la actividad. Pero [el Estado] hace actividad y después hace consulta. Es al revés su política. No sirve mucho. La ley de consulta previa es un elefante blanco, porque sin ley o con ley, el convenio 169 es más claro que la propia consulta, es un saludo a la bandera. El artículo 15 es clarísimo: si el pueblo se niega a hacer un negocio con la empresa extractiva a través de la consulta, el gobierno es el que toma las decisiones finales. **¿Para qué tengo ley si no van a respetar lo que yo digo?**” ((Dirigente de Soledad, entrevista de noviembre del 2017).

Después de la participación en estos procesos, se concluye que el proceso de la consulta previa más que una consulta es un procedimiento de convencimiento en donde el Estado busca atacar las debilidades de la

---

<sup>47</sup> Otro logro importante fue la ley Forestal y de Fauna Silvestre (Ley 29763) fue aprobada en 2011, tomándose hasta el 2015 para los procesos de consulta de sus cuatro reglamentos. Esta restituyó los derechos exclusivos de las comunidades campesinas y nativas a usar los recursos forestales dentro de sus territorios, tanto si estaban titulados o en contrato de usufructo (Monterroso et.. Al. 2017: 22)

organización: Aprenden que esta ley como “un juego del Estado. Un “enamoramiento” [...] porque te siguen consultado hasta que te convencen” (dirigente de CORPI-SL, entrevista de julio del 2017).

Los productos positivos del Baguazo fueron perdiendo interés y confianza por parte de los wampis, que una vez más son testigos de la incapacidad del Estado peruano de virar hacia otras opciones de desarrollo. De esta forma, los avances en normativas de participación y autodeterminación indígena se ven limitados por la política económica en torno a los recursos naturales. Aunque desde los 70's la clara limitación de reconocimiento territorial y cultural de Estado fue clara para los wampis, después de Bagua fue mucho más evidente que los avances en la vía legal-nacional eran insuficientes.

Además, después del Baguazo también irán sintiendo la estrategia de debilitamiento por parte del Estado. Desde años atrás, el gobierno peruano y las empresas extractivas implementaba una política claramente orientada a dividir el movimiento indígena amazónico a escala tanto nacional como local, que se intensifica después de los paros amazónicos. Tal estrategia de seducción y captación de líderes, grupos locales, comunidades y federaciones se viene produciendo a través de ofertas de dinero, objetos, becas escolares y servicios, que intensifica la relación con dependencia de estas actividades extractivas, y al mismo tiempo se complementa con un claro intento de criminalización y aislamiento de los individuos y grupos que se mantienen firmes en la oposición a las empresas extractivas (Barclay, 2012; Garra y Riola, 2014: 64). Ante esta política de divisionismo, los wampis deciden dejar la alianza interétnica con los awajun, ya que un grupo de estos tenían una posición más favorable para la negociación con las empresas extractivas. Como indica el dirigente de Soledad:

“[Con el Baguazo] se ganó la visibilización del pueblo awajun y wampis, pero vieron que había debilidades, que eran sus propios dirigentes. En algunos, no todos. Se divide poniendo migajas, el Estado y los extractivistas. Se debían unir pero los awajun caen en



divisionismo” ((Dirigente de Soledad, entrevista de noviembre del 2017).

La osadía wampis y awajun pudo traer atención nacional e internacional a sus luchas, pero al mismo tiempo costo bastante caro en términos de vidas humanas y represión estatal. Para los wampis, que dejan nuevamente la alianza interétnica al dar cuenta de la debilidad del modelo de federaciones y de alianzas regionales - con una fuerte tendencia a fragmentarse- este conflicto supondrá la necesidad de reformular sus estrategias políticas para continuar la defensa de la Cordillera de Kampankis.

## **5.2. Articulación del Gobierno Autonomo de la Nación wampis**

### **5.2.1. Repotenciación del proceso de territorio integral: dejar las federaciones y apostar por la unidad de Santiago (Kankeim) y Morona (Kanus)**

Otra de las consecuencias del conflicto de Bagua fue la intensificación del proceso de politización de la identidad étnica-territorial como centro de la acción política wampis. Desde los años 80's, se encuentran antecedentes de la reivindicación del territorio en su totalidad, y no solo lo reconocido por el Estado. CORPI-SL, una sede regional de AIDSESP, había empezado en 1996 el proceso de difusión de la estrategia de territorio integral, en una asamblea general de las comunidades wampis en la comunidad de Bagazán (Morona) así como en asambleas con los pueblos que estuvieran asociados a CORPI-SL. (GTANW, s.f.). De esta forma, el interés de CORPI-SL era la reivindicación del territorio integral de los pueblos del Alto Marañón. A partir de Bagua, los cooperantes extranjeros y las organizaciones indígenas reafirman con más fuerza la necesidad de asegurar la seguridad territorial de los pueblos indígenas. De esta forma, aliados externos (universidades, ONGs, cooperación

internacional) se interesan por el mapeo colectivo de la vivencia territorial de los pueblos indígenas como grupos étnicos, como una forma de sustentar el derecho de estos a sus territorios, asegurados en la legislación internacional, que empieza a difundirse con mucha más fuerza. Como indica el dirigente de Fortaleza:

“En Galilea nos reunimos con personas clave sobre defensa territorial y convenio 169. Dicen que ahorita [después de Bagua] es momento oportuno, aprovechemos y tratemos de unirnos. Es oportuno porque nunca hubo oportunidad. Y de un momento a otro ONU trabaja a favor de comunidades y nos da convenio. Convenio 169 es muy favorable. Teníamos buenas relaciones con SAIPE, eso nos fortalece” (entrevista de noviembre del 2017).

La posibilidad de alianzas con aliados fortalecidos a nivel internacional tanto desde los fondos y las instancias legales que se difunden con más fuerza es parte del contexto post-Bagua. El sueño de promover territorios integrales parece encontrar un contexto propicio. Consciente de esto, CORPI-SL propicia encuentros de las federaciones del Santiago. Con los diferentes aliados y CORPI-SL, los wampis del Santiago empiezan los trabajos de zonificación propia. En el 2009 – meses después del Baguazo-se promueve el primer trabajo de campo para sustentar la vivencia ancestral del pueblo wampis (GTANW, s.f.). Además, antes y durante los paros amazónicos el Field Museum de Chicago había empezado un informe biológico y social de los cerros Kampankis, en colaboración con el Instituto del Bien Común y CORPI-SL. Este proyecto, al inicio pensado por algunos wampis como un intento de extranjeros de mapear las riquezas para extraer en su territorio (sabio wampis del Santiago, entrevista de julio del 2017), después de un diálogo, finalmente es aprobado por las comunidades. Es un importante intento por mostrar de forma “científica” el excelente nivel de conservación del Cerro Kampankis y el mérito de los pueblos wampis al haber producido esta conservación en su interacción con el entorno ecológico, debido a un conocimiento detallado sobre el complejo ecosistema de Kampankis acumulado por cientos de

años. Los resultados de este estudio permiten que los wampis revaloren su conexión territorial:

“De allí empezamos a hablar de cordillera Kampankis. Esa cordillera es riquísima, tiene de todo. Como pueblo wampis hemos dicho: nuestros ancestros vivían allí, ese es territorio ancestral, histórico, donde nuestros antepasados han conservado biodiversidad, no lo ha depredado, lo ha mantenido, cuidado, preservado. El monte es fuente de la vida de nuestros antepasados es una herencia antes de conquista y antes de confirmación del país. Por lo tanto, por derecho y por ley eso nos corresponde a nosotros” (dirigente de Fortaleza, entrevista de noviembre del 2017).

En este proceso se encuentran los líderes de FECOSHA y de la subsección del CAH (OPIWAK). Ellos se encontraban divididos en torno a la alianza interétnica con los awajún. No solo las comunidades por medio de trabajos colectivos empiezan a plasmar las diversas formas en las que hacen uso del espacio y a sentirlo legitimado por actores internacionales, sino que este espacio propicia el acercamiento de los líderes en disputa. Como cuenta Gerónimo (entrevista 2017):

“En la creación del estudio biológico [del Field Museum] ya se llega a realidad [la idea de territorio integral]. Allí ellos [los líderes de OPIWAK y FECOHRSA] se unen. Ya no era mentira. Se involucran, conversan entre ellos. Queríamos avanzar y que la gente se convenza. Llegan a entender muy bien, vamos a trabajar juntos. Porque el trabajo es de un pueblo”

Finalmente prefieren trabajar en conjunto y dejar las disputas. De esta forma, la articulación en una unidad hacia un gobierno autónomo les permite tener mayor impacto político en las comunidades, lo que ya no permitía el modelo federativo fragmentario ni las instancias del Estado. Como indica un parlamentario del GTANW:

“Funciona mejor que una federación. Abarca dos cuencas, por eso funciona mejor. En la municipalidad es del Estado, dependes de él. El gobierno autónomo te da más libertad. El Estado casi no respeta porque somos organización pequeña, como FECOHRSA, formada por comunidades, y casi no tiene peso para enfrentar a un gobierno. **La idea era construir una casa más grande, con dos cuencas hacer una sola fuerza.** Para enfrentar petroleras y madereras,

tienen idea ellos también y coincide” (parlamentario del GTANW, entrevista de noviembre del 2017).

El sabio wampis del Santiago (entrevista de noviembre del 2017) cuenta que tomaron varias reuniones, encuentros causales y pactados en Nieva, en Galilea, en talleres y eventos, que los líderes wampis de FECOHRSA y la subsede (OPIWAK) empiezan a entender la importancia de dejar sus diferencias y trabajar juntos. De esta forma, para el 2011 ya empiezan las conversaciones para la construcción de un territorio integral por medio de un gobierno autónomo. En un balance sobre la historia de la organización del pueblo wampis, Juan Noningo indica que los problemas que trae el divisionismo organizacional permiten entender los beneficios de la creación del GTANW:

“El pueblo Wampis, en los años anteriores, después de debilitamiento de CAH, desde el año 1987 a 2015, ha venido afrontando serios problemas por surgimiento de varias organizaciones que dividieron a las comunidades Wampis como: subsede-CAH, FECONARSA, OPIWAK y FECOHRSA. Sin embargo, la creación de GTANW, ha superado el divisionismo, creando simultáneamente los gobiernos de cada cuenca Morona y Santiago administrativamente autónomos dentro de su jurisdicción.” (Juan Noningo, s.f.).

En ese año, CORPI-SL obtiene un importante financiamiento para construir territorios integrales en 2011 gracias a la cooperación internacional, cuyo plan buscaba abarcar tres pueblos indígenas, construyendo los primeros gobiernos autónomos del Perú. Debido a problemas con algunos líderes indígenas de otros pueblos que “estaban primeros en la lista” , CORPI-SL decide continuar con la construcción del gobierno autónomo con los wampis, al ver la experiencia política y técnica de sus principales líderes (dirigente de CORPI-SL, entrevista de julio del 2017).

### **5.2.2. Defendamos el territorio sin pedir permiso: asimilando la estrategia del territorio integral y el gobierno autónomo**

La propuesta de territorio integral de los gobiernos autónomos implicaba una propuesta revolucionaria que permitía a los pueblos indígenas reivindicar un territorio integral ligado a su unidad étnica, sin requerir un reconocimiento estatal (por medio de titulaciones) y amparados por tratados internacionales. Para su gestación, aliados externos ofrecen herramientas legales y fondos, pero el proceso de articulación de la autonomía indígena dentro de sus posibilidades políticas es producto de i) la maduración de la lectura política de los límites del Estado y ii) la capacidad de articulación y conexión de dos “mundos” legal y espiritual-territorial para producir la estrategia de autonomía indígena.

Aunque desde el inicio del proceso de titulaciones colectivas (1974) en el gobierno de Velasco desde los líderes wampis existía una desconfianza acerca de las limitaciones de este modelo, esta relación tensa se exacerba a finales de la década de 2000, después de la entrada masiva de actores extractivos avalada por el Estado, la superposición con áreas naturales protegidas, la traumática experiencia en Bagua y las fallidas experiencias de consulta previa desde 2013. Para el dirigente de Soledad (entrevista de noviembre del 2017), la principal estrategia de defensa territorial que tuvieron, que era la legalización de sus territorios – que parece buscar beneficiarles- pasa a ser parte de la “trampa del Estado” que van conociendo con mayor detalle. Concluyen que la política de titulación colectiva ayuda a la fragmentación territorial y deciden desistir de ella<sup>48</sup>:

“Hay otros intereses de algunas comunidades. Los engañan y es fácil que caigan. El Banco Mundial ha pensado: ¿Cómo divido a los pueblos indígenas y los parcelo para nosotros ser los dueños? Ellos invierten plata en los Estados. Dice “yo les ayudo a titular tierras de comunidades. ¿Qué pasa con los “espacios en blanco”? No le pediremos al Estado de rodillas para no caer en la trampa. [...] No

---

<sup>48</sup> El tema de las titulaciones es un tema álgido y una discusión sin cerrar en el movimiento amazónico.

necesitamos una ley para el territorio integral. Trampa del Estado es tener documento o no. Pero no vivo aquí antes que tú. Si hay suficientes normas que lo reconocen. [...] Estamos coordinando para que no haya nuevas titulaciones, solo las que van 15 años esperando. Quienes quieren titularse, no es para defender su territorio. Ellos están a favor de la empresa”.

Es también reconocido que las visiones que tienen sobre el territorio y el desarrollo contrastan en gran medida con las del Estado, que las entiende en relación con la posibilidad de lucrar, independientemente de las consecuencias sociales y ambientales que tengas sus actividades. Para un dirigente wampis en Lima, el funcionario peruano tiene un pensamiento de “blanco y negro” que piensa la territorialidad en términos de posesión legal/ no posesión ilegal (conversación personal, julio del 2019). En cambio, el GTANW parte de una visión territorial que reconoce la interdependencia de lo humano y no humano en el espacio amazónico (sabio wampis del Santiago, entrevista de noviembre del 2017).

“El Estado mira a la tierra como negocio, por eso piensa concesionar, generar ingresos. Nosotros no, el territorio es parte de nosotros, no solo nosotros vivimos acá, están seres espirituales, en la tierra, debajo del agua. Todas las especies que tienen vida tienen el mismo derecho que nosotros. El Estado no ve eso. [...] El GTANW dice este es mi territorio. Yo existo antes del Estado, y si destruyes esto donde van a vivir mis generaciones. El Estado ha visto a los wampis como una barrera para él entre comillas desarrollo. El sistema ha caído y el desarrollo no se ha dado en el mundo. Donde se habla de desarrollo hay necesidad, miseria, hambre, basura. Estado dice: vamos a combatir la pobreza: ¿pero cómo la combates? ¿Explotando recursos naturales? ¿Es combatir la pobreza destruyendo a la naturaleza? Nosotros les decimos ¿De qué desarrollo hablan?” ((Dirigente de Soledad, entrevista de julio del 2017).

Esta lectura crítica hacia el Estado no lleva a la conclusión de exigir una mejor presencia estatal, sino que es llevada más allá, hacia otro entendimiento de lo políticamente posible para ellos. Se entiende que esto no es una cuestión temporal, sino que ha sido parte de la constitución misma del Estado desde sus inicios. Por eso, el camino hacia la autonomía

es sinónimo de libertad e independencia. Un dirigente de la comunidad de Boca Chinganaza dijo lo siguiente en una asamblea wampis:

“El GTANW es conseguir independencia, es la libertad para nosotros. La independencia, del 28 de julio de 1821, no ha sido para nosotros, ha sido para los mestizos. La República nos ha explotado, ha violado a las mujeres. Recuerden la era del caucho por los colonos. Ahora el Estado no reconoce la existencia, no respeta el convenio 169. El Estado no nos puede limitar” (Dirigente de Boca Chinganaza, Santiago)

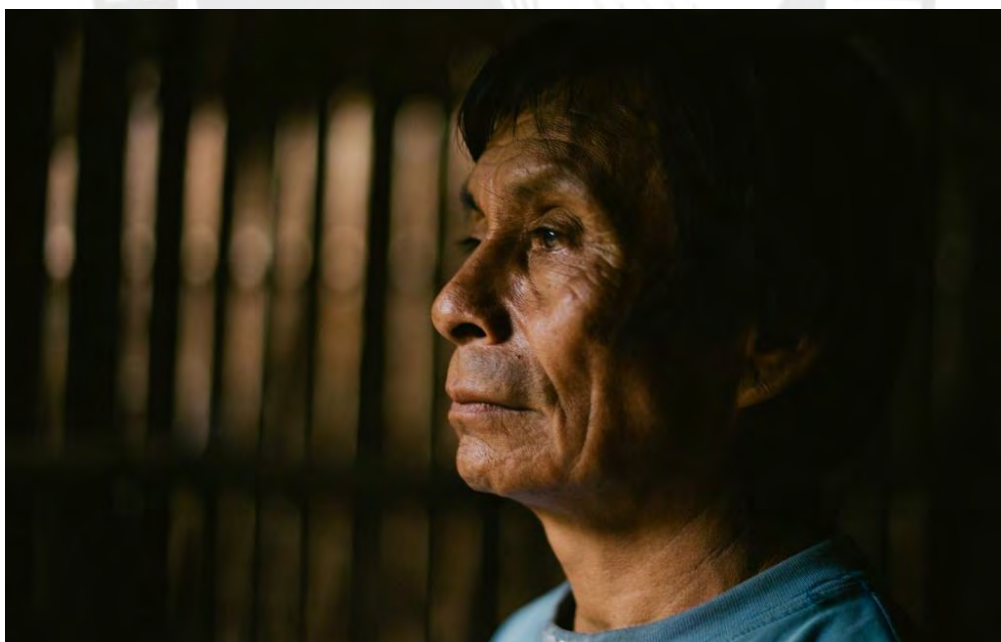
Las redes de apoyo interculturales que van tejiendo dentro del movimiento amazónico, les permite evaluar a los líderes la trayectoria de autonomía indígena de otros países como Bolivia, en donde consideran que la dependencia que tenían del reconocimiento y apoyo del Estado para construir su autonomía los llevo al fracaso (Dirigente de Soledad, conversación personal, junio 2017). La apuesta autonómica implica dar cuenta que la vía institucional no era suficiente y era necesaria una construcción social e institucional de un gobierno propio desde lo local, que el Estado no puede ni quiere asegurarles.

La cristalización de este sentir de indignación y la lectura política crítica al Estado se logra al empalmarse con los marcos legales internacionales a los que pueden tener acceso gracias a sus aliados en ONG's. La autonomía indígena es asimilada con mayor facilidad ya que no implica una ruptura con el orden legal- que han usado políticamente desde los 70's y con el cual tienen cierta familiaridad- sino que es una reinterpretación-apropiación de este para la ejecución de derechos ya otorgados. No obstante, es crucial indicar que la constitución del territorio integral – la base de la autonomía indígena- no es solo una apelación a la legalidad de los tratados internacionales, sino que es un proceso de síntesis y traducción por parte de los wampis de su propia vivencia territorial (sistema de vida), así como de la apropiación de los marcos legales para su expresión pública. Esto implica un acostumbramiento de un marco

externo y un movimiento intencional de creatividad política para expresar el mundo espiritual-territorial wampis.

Varios wampis comentan que las personas clave que permite dar contenido a la idea de territorio integral son los sabios wampis. Según el dirigente de Soledad, un sabio del Santiago, es uno de los principales pensadores de cómo debe ser un gobierno propio (entrevista de noviembre del 2017). Él es un líder político que expresa el tránsito y manejo político de los dos mundos “espiritual-territorial” y “estatal-legal” que van teniendo los wampis durante su historia política. Habiendo nacido antes de la conformación de las comunidades con ILV, es un conocedor de las propiedades y “almas” de los animales y plantas de la zona, de viajes espirituales y mitos de los wampis, también ha ido acumulando experiencia política con su participación en el CAH y en la Municipalidad de Rio Santiago.

Imagen 6: Fotografía de Andres Noningo, sabio wampis de la comunidad



de Galilea.

Fuente: Fotografía de Jacob Balzani (2017). En (4 de julio del 2017) “Politics only see gold and oil in our lands”: the Wampis nation of Peru- photo essay. The Guardian



Su sabiduría sobre la vivencia territorial wampis y del lenguaje legal del Estado permite expresar su contenido en lengua español y apropiar los códigos legales “*apach*” para producir una propuesta de territorio integral que transita entre el contenido wampis y la forma legal. Para este sabio wampis, el territorio es una “vivencia única que han podido traspasar por siglos, sabiduría de los viejos que iban al monte a conocerlo con el espíritu, a sentirse uno solo con él” (sabio wampis del Santiago, entrevista de noviembre del 2017). Gracias a sabios waemaku como él, conocemos que para los wampis el territorio es conceptualizado como la base de la supervivencia física y cultural de los pueblos indígenas (Riol, 2015: 55). Existe una infinidad de mundos perceptivos, basado en un fondo de humanidad común, que se interrelacionan y se puede encontrar, ver y contactar en mitos y sueños. El territorio integral es entonces un denso tejido social de relaciones entre los diferentes seres que lo habitan (2015: 39). Más de un concepto abstracto, es un sistema de vida (dirigente wampis en Lima, julio del 2019).

El recojo de esta idea se encuentra ya en 1991 en el libro del abogado Pedro Garcia Hierro, junto a Alberto Chirif y Richard Chase Smith “*El Indígena y su territorio son uno solo: estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la Cuenca Amazónica*”, producto de un proceso conjunto de aprendizaje de los colaboradores profesionales externos con los pueblos amazónicos. Este libro permite entender la insuficiencia de la estrategia de titulación y la incapacidad del derecho formal de poder captar la vivencia territorial de los pueblos amazónicos (1991).

Con la ayuda de abogados como Pedro Garcia Hierro, que “tenía muy desarrollado el pensamiento del territorio integral” (dirigente wampis de Lima, entrevista de julio del 2017) la expresión legal de esta vivencia fue posible. Desde inicios de su carrera, ha convivido largo tiempo en comunidades awajun y wampis, apoyó en la formación de diferentes

organizaciones indígenas desde el CAH, por lo que conoce “la forma de vida que nosotros (los jibaros) tenemos como cultura” (sabio wampis del Santiago, entrevista de noviembre del 2017). De esta forma, desde una relación de alianza horizontal, García Hierro permite ofrecer herramientas para darle una forma legal a una vivencia indígena del territorio en el concepto de “territorio integral”, espacio que la unidad étnica tiene derecho a reclamar como suyo.

Aún con el sustento legal que los marcos internacionales ofrecían a esta propuesta, es sumamente problemática para el Estado y para algunos abogados (dirigente de Fortaleza, entrevista de noviembre del 2017) (e inicialmente para algunos wampis que no la comprendían), ya que requería pensar la política fuera de un marco de participación delimitada por el Estado-nación, en donde el poder se accede por medio de canales institucionales a nivel nacional. En esta estrategia, el poder no se “toma” sino que se construye desde la articulación de la unidad étnica. Es una estrategia que requería osadía y confianza sobre su capacidad de gobernar y la legalidad y legitimidad de la autonomía indígena:

“Es inconstitucional para su mente [de los occidentales]. Ellos no tienen visión de a dónde queremos llegar. Ustedes son profesionales, por eso hablan así. Copiado del apach [occidental], de la universidad que te engaña. Solo les explican teóricamente. Ellos defienden otros intereses. Los gobiernos autónomos no son “organización”, tienen el mismo rango que PPK. ¿Por qué queremos llegar a ese nivel? Porque todos los recursos los siguen saqueando. Acaso no tenemos sabiduría, capacidad. El Perú es unitario, wampis también es unitario. Debemos llegar a ese nivel de gobierno. Vendrán a joder de dentro y fuera. Por la plata caemos en un error. Trabajo es complejo y amplio. Este camino es lo mejor para llegar a visión que soñaron los ancestros” (dirigente de CORPI-SL, entrevista de julio del 2017).

La noción de la visión que menciona este dirigente es central para entender el proceso intersubjetivo y espiritual de articulación de la autonomía wampis. La visión es un concepto central en la jerarquía de poder político y espiritual en los jibaros (wampis y awajun) en contextos de

enfrentamientos militares. La aspiración de cada joven era acceder al estatus de *waemaku*, es decir un “guerrero visionario” por medio del contacto con seres espirituales poderosos cuyas palabras y gestos dan información sobre su futuro y deberes en la sociedad, es decir, la obtención de la visión. Esto ocurría por medio de una preparación física y espiritual mediante los rituales de ayahuasca. Crucial era poner en acción la visión obtenida- que en su mayoría era la matanza del enemigo, que pocos lograban (Romio, 2014: 144-145).

En el discurso político wampis está constantemente presente el uso de la visión como la imagen espiritual que las personas buscan lograr en su vida, tanto sus motivaciones como forma de ver el mundo que buscan aplicar. Anteriormente vimos se indicaba que el awajun Nunkuan tuvo una “visión” de unir a los pueblos awajun y wampis del Alto Marañón en el CAH (sabio wampis del Santiago, entrevista de noviembre del 2017). Se comenta además que la visión de los mestizos y del Estado sobre el territorio está basada en los negocios. El GTANW, como indica el dirigente de CORPI-SL, es la materialización de las visiones espirituales de los ancestros wampis. Junto a esto, también se construye este concepto junto a la apelación al “Buen Vivir” que combina nuevas aspiraciones sobre acceso a servicios de educación y salud, espacios sin contaminación junto al valor espiritual del territorio como se puede ver en la cita del parlamentario wampis:

“Buen vivir es ver las montañas es sentir la visión sin contaminación, ver río libre de contaminación y alimentarse los peces que viven dentro de ellas. Buen vivir: vivir sin enfermedad, sin contaminación, ver a los árboles sin daño de producto químico, es una alegría cuidar y respirar el aire puro que arrojan plantas. Cuando uno vive bien, tiene buena educación, salud, educación, sin preocupación. Buen vivir es montañas que vemos sin destrucción [...] Son zonas sagradas, reencontrar visiones, tremendas playas en donde se encuentra visión, fuerza de anaconda, sirena, boas (parlamentario del GTANW, entrevista de noviembre del 2017).

En suma, este proceso llevo al convencimiento de la necesidad y viabilidad de una estrategia de gobierno autónomo basado en el territorio integral, apelando a los convenios internacionales, sin tener que pasar por un proceso de “pedir permiso” al Estado, lo cual necesita imaginar y proyectar la política más allá de los límites de la política institucional del Estado-nación. La visión wampis del territorio se puede ver materializada en la siguiente imagen, que es un mapa histórico y cultural elaborado en base a talleres con comunidades wampis, en conjunto con los antropólogos Alexandre Surrallés, Raúl Riol y Simone Garra, para poder reflejar la complejidad de la vivencia territorial de los wampis. En este, se indican dimensiones del territorio como el espacio como vínculo espiritual, como sustento material y las huellas históricas del tiempo que han vivido allí y que les da la identidad.

Imagen 7: Detalle del mapa histórico y cultural del GTANW.



Fuente: Surrallés, A. Riol, R. & Garra, S: (2017).

De esta forma, podemos ver que las nociones de territorio integral – que empiezan a trabajarse explícitamente desde los 80’s- empiezan a ser parte central de las estrategias de los wampis. Esto es clave para entender

su proceso de politización de su etnicidad, es decir, del proceso por el cual la identidad étnica empieza a adquirir centralidad en la esfera política. A pesar de que muchos estudios pueden concluir en que los casos de politización étnica en el Perú solo se tratan de una reivindicación culturalista (Cavero, 2011: 214) y meramente electoral (Paredes, 2010), vemos en este caso que lo étnico adquiere una estrategia que no solo apela a la identidad por su potencia política, sino por los valores y fuerza espiritual que esta aporta para la gestión adecuada del territorio amazónico, en contraposición con la fallida gestión estatal. La apuesta indígena busca la reimaginación de su papel dentro de ese Estado que no los podía reconocer como iguales y particulares en su identidad. De esta forma, la apuesta wampis implicaba pensar en un legítimo gobierno wampis dentro del Estado peruano, que debía respetarlos.

### **5.2.3. Construyendo un gobierno: el proceso de articulación del Gobierno Territorial Autónomo (2015)**

La construcción de una estrategia política basada en lo étnico, lograda por la experiencia intercultural y el acceso a redes transnacionales etnopolíticas (Cavero, 2011: 214) tiene el riesgo de priorizar el posicionamiento público antes que la construcción de un movimiento de base (Cavero, 2011: 225). El caso del GTANW muestra un caso de politización étnica articulada en base a un trabajo de base comunal sustancial. Con el inicio del trabajo unitario de los wampis del Santiago- anteriormente organizados en dos federaciones- ahora reunidos con CORPI-SL, deciden empezar el proceso de articulación del GTANW. Un paso inicial es la elaboración de un informe jurídico y antropológico, para justificar su identidad indígena y posesión ancestral del territorio, logrados gracias a colaboradores de ONG's y de cooperación internacional<sup>49</sup>. Estos

---

<sup>49</sup> Apoyos externos son las colaboraciones de las ONGS, que brindan apoyo técnico para la elaboración del informe jurídico y del peritaje antropológico. Asimismo, obtienen fondos para la implementación del GTANW por parte de organizaciones internacionales y nacionales, como

acompañaran al informe biológico con el que ya se contaba gracias al Field Museum. Esto les permite contar con los estudios para sustentar la estrategia de autonomía wampis ante los aliados externos y el Estado. No obstante, en el caso de los wampis la apuesta étnica implicó sobre todo la articulación “de base” entre cuencas (Santiago y Morona) y comunidades, convirtiéndose en el corazón del poder del modelo autonómico.

Fue necesario emprender la “socialización” que implica un proceso de transmisión y discusión de la propuesta basada en la difusión de los derechos colectivos reconocidos internacionalmente, información que las comunidades (sobre todo del Morona) difícilmente tenían acceso. Es interesante notar que este proceso implicó ofrecer ejemplos prácticos de la situación de otros pueblos indígenas para que pudieran entender la importancia de la autonomía:

“No nos conocíamos con los de OSHDEM. Nos hemos unido con Morona en 2011, 2012, 2010, empiezan coordinaciones. Había mentalidad de conformar nación wampis. Primero fue la visita de los dirigentes del Rio Santiago, entran por Morona, comunidad por comunidad hacen consulta, dando a conocer los derechos de los pueblos indígenas en convenio 169, convenio de la ONU y otros tratados. Muchos del Morona no conocían estos. ¿Quién les va a dar orientación, taller, si ellos no tenían fondo ni iniciativa? Mientras que en Rio Santiago a través de SAIPE y ONG que ya conocían esto se daba. Al conocer esto ya se transmite a Morona, conversando poco a poco, explicaron que queremos conformar organización grande: tanto Santiago y Morona en defensa de Cordillera de Kampankis. Sino, empresas a través de coordinaciones con el Estado van a empezar a explotar oro, petróleo, gas madera. Vamos a seguir siendo peones de ellos, el territorio va a ser de ellos. ¿Y nosotros siendo propietarios de nuestro terreno vamos a dejar? Va a pasar carretera binacional, y nosotros no nos vamos a beneficiar, son intereses de grandes empresas transnacionales. Poniendo ejemplos, la gente entendía que si había que organizarse” (dirigente de Fortaleza, entrevista de noviembre del 2017)

Esto también implicó un proceso de reconocimiento de que las cuencas del Morona y Santiago pertenecen al mismo grupo étnico, son una familia que pasa por problemas similares:

“En el contexto del Morona también enfrenta las mismas consecuencias del Santiago, pero allí es la petrolera en Morona y los madereros. En Santiago mineros ilegales es el problema. Pero tienen los mismos problemas. Cuando los dirigentes se van a visitar familias, les cuentan que presentan documentación, denuncias, pero no les hacen caso. Hablamos mismo dialecto, los hermanos que se van aquí se quedan y los que ellos vengán. Es normal que haya familias entre Santiago y morona. Ha sido históricamente siempre que estas dos sangres hubo comunicación. No son separados como awajun. Todos son wampis (parlamentario del GTANW, entrevista de noviembre del 2017).

A partir de esta identificación de wampis del Santiago y Morona como parte de un “nosotros”, un grupo étnico, se pudo dar el paso a la categoría “nación” cuya base es el territorio que identifican y reclaman como suyo: “Desde allí hemos pintado en nuestros cuadernos, trabajado, que debemos conformar nación wampis. No es país, es nacionalidades de los pueblos indígenas, es conjunto de pueblos originarios amazónicos” (dirigente de Fortaleza, entrevista de noviembre del 2017)

Imagen 8: Wampis dibujando los límites de su territorio en un antiguo mapa del Morona.



Fuente: Fotografía de Jacob Balzani (2017). En (4 de julio del 2017) “Políticas only see gold and oil in our lands”: the Wampis nation of Peru- photo essay. The Guardian.

A la par, desde el 2014 hasta el 2015 se construye un estatuto, que sería la estructura que ordenaría distintas dimensiones de la vida de las comunidades wampis, en colaboración con aliados abogados: “El estatuto se hizo en más de 12 talleres, con la estructura y los derechos. No había una propuesta previa, se construye de cero [...] Cuando van discutiendo en asamblea, el que le da cuerpo jurídico es el doctor Perico. Estuvo presente en creación del GTANW.” (Dirigente de Soledad, entrevista de noviembre del 2017). La formación del estatuto se realiza con ayuda del abogado Perico y es presentado en las comunidades de Santiago y Morona para la socialización. El producto final del estatuto de la nación wampis tiene un formato legal, asemejando a una constitución nacional, pero combina la argumentación legal con referencias a cultura wampis. Es un auténtico texto híbrido producto del acostumbramiento de la estructura estatal. Por ejemplo el artículo n°21 aclara la definición cultural del territorio wampis:



“Artículo 21.- Definición cultural del territorio Wampis.- El territorio de la nación Wampis integra diversos espacios cuyos habitantes se relacionan entre sí. Entsa, el espacio acuático, donde viven los tsunki shuar. Nunka, el espacio de la tierra donde están los seres vivos con los que nos relacionamos permanentemente, las personas humanas, los animales y sus dueños, iwanch y tijae, las plantas de la naturaleza y sus madres, especialmente Nunkui, que vive al interior de la tierra, así como los ríos, quebradas, cerros y tunas sagradas. Nayaim, el aire, el espacio del cielo que no está separado de la tierra, donde viven, Etsa (sol), nuestro guía, Yaa (estrellas) y Nantu (luna) así como Ujumak y muchos otros seres que nos dan su poder, allí llegan los finados y ancestros de nuestra nación. Todos estos espacios están vivos y dependen unos de otros. Nuestra nación y su gente son parte de este territorio” (GTANW, 2015: 15)

Asimismo, incluye una posición del GTANW en torno a la actividad extractiva, presente en la página 20, en donde se aclara el derecho que tienen de desconocer contratos producto de una negociación que no los haya tomado en cuenta “como nación” por medio del procedimiento estatal de consulta previa. Como aprendieron desde el 2013, el uso de la consulta previa por parte del Estado es un requisito administrativo no vinculante y poco significativo. Desde la fortaleza que ofrece el marco internacional y el Estatuto wampis, indican que es obligatorio un proceso de consulta previa antes de cualquier actividad extractiva:

“Ninguna empresa legal o ilegal extractivista, llámese minero, petrolero, gasífero u otros está permitida de ingresar en las comunidades del territorio integral de la nación Wampis sin que haya habido antes un proceso formal de consulta informada previa por parte del Estado, tal como se dispone el Convenio 169 OIT y el presente Estatuto. **Consideramos sin validez alguna, cualquier trato o consentimiento efectuado a favor de las empresas de manera separada o parcial antes de que haya terminado el proceso oficial entre nuestra nación y el Estado peruano. Ese tipo de acuerdo lo consideramos ilícito y no nos compromete en ningún aspecto ni restringe ninguno de nuestros derechos**” (GTANW, 2015: 20)

Sin rechazar las ventajas que ciertos procedimientos estatales les pueden brindar, deciden reinterpretarlos para exigir una actuación estatal

efectivamente respetuosa de sus derechos. Como indicamos anteriormente, esto es parte de una dinámica en donde los wampis se ubican dentro y fuera del Estado.

En cuanto a las instancias de gobierno, se crean cuatro: 1) Asamblea Uun Iruntramu (principal), 2) Gobierno Ejecutivo: Pamuk y consejeros, 3) Gobiernos de Cuenca: Santiago y Morona, 4) Gobiernos de la comunidad nativa: Junta directiva dirigida por un liumaru. Un aspecto central es que la máxima instancia de toma de decisiones es la asamblea (que asemeja a un Congreso) o Uun Iruntramu, compuesta por las comunidades a través de sus representantes “asambleístas” Irunin, 96 en total elegidos en sus respectivas asambleas. Siendo 5 Irunin por para comunidad titulada con anexos y 3 Irunin por comunidad sin titular sin anexo.

No se encuentra una mención sobre un “equilibrio de poderes” entre el “Congreso” Uun Iruntramu con el Gobierno Ejecutivo Central, representado por el Pamuk (presidente). Como indica el dirigente de Soledad “No es similar al Estado. Es asamblea, un congreso que es la máxima instancia de toma de decisiones” (entrevista de noviembre del 2017). Son las comunidades, por medio de sus asambleístas, que tienen la capacidad de ser la última instancia de la toma de decisiones, y no ceden su capacidad de voto a otro representante. Esto se puede interpretar como parte de la tradición política wampis de mantener como centro del poder político a la comunidad, como un todo social que regula a los líderes políticos, quienes tienen límites a su accionar mucho más intensos que en la democracia representativa occidental. En las asambleas wampis, se puede ver una dinámica de constante discusión por parte de los comuneros, interviniendo con discursos fuertes y firmes. Para el dirigente de Puerto Galilea, estas tensiones constantes se pudieron solucionarse por medio de la socialización del uso detallado del dinero para las actividades de articulación del GTANW, que las comunidades exigieron (entrevista de julio del 2017).

Imagen 9: Comunero wampis interviniendo en una Cumbre del GTANW. Diciembre del 2017.



Fuente: foto propia.

Asimismo, existen dos gobiernos de cuenca: Kanus y Kankeim. El gobierno de Cuenca es Matsatkamu Iruntramu o asamblea de Cuenca, que cuenta con delegados acreditados por cada comunidad. Esta entidad es responsable de gobierno y administración de cada cuenca. Es Integrado por el Waisram y Waisrama Ayatke. Se acordó que FECOHRSA (federación del Santiago) pasaría a ser el Gobierno de Cuenca del Kanus y que OSHDEM (federación de Morona) pasaría a ser el Gobierno de Cuenca del Kankeim, debido a que cada institución había construido ya instituciones, sedes, redes políticas y una presencia en cada cuenca. Finalmente, está el Gobierno de comunidad nativa constituido por comuneros hábiles inscritos en Padrón de comuneros. La Junta directiva es el órgano responsable del gobierno y administración de la comunidad: Jefe, Secretario, Tesorero y Vocal. El Jefe, anteriormente llamado “Apu” ahora sería denominado limaru, jefe en lengua wampis.

Esta identificación de representantes únicos es posible ya que se logra un acuerdo de rotación del poder:

“Todos quieren ser, algunos jóvenes quieren ser líderes, pero el objetivo del Pamuk es llevar mensajes de los pueblos, es lo más importante. Si el otro entra a ser Pamuk, también cumplirá la misma función. Muchos han analizado, si el otro entra también hará el mismo trabajo. Hay que unirnos lo que estaban en contra, porque ven resultados. Es por eso que se va uniendo, porque los de Morona creen que no llegaran a ser pamuk, pero estatuto dice que cuando salga Wrays, tiene que ser pamuk de allá del Morona, según estatuto. No puede haber reelección. Por eso hay una comprensión” (parlamentario del GTANW, entrevista de noviembre del 2017).

Èl comenta que la idea de elegir líderes serviciales a la comunidad y que sean elegidos por ellos mismos es una práctica que ocurría anteriormente en el CAH. Recordemos la práctica de elegir a los alcaldes del Alto Marañón en las asambleas del CAH en 1990, que reflejaba su capacidad de tener poder sobre la totalidad étnica, que se busca recuperar.

Imagen 10: lirunin (asambleísta) wampis juramentando ante el Pamuk (presidente) en la asamblea de conformación del GTANW.



Fuente: GTANW.

Junto con esto, la repartición de los cargos dentro del GTANW entre los diferentes niveles de representación (especialmente en el Parlamento) parece permitir un gobierno conjunto. Esta dinámica de repartición del

poder se da por medio de una doble dinámica de conflicto e intercambio, que parte de un nivel microlocal hasta un nivel del grupo étnico total, pasando por el nivel intermedio de cuenca. No obstante, esto se articula sin producir una subordinación de las escalas, pues en cada nivel se guarda un nivel de autonomía.

Un reto constante es la articulación con la escala nacional o global presente de forma cada vez más intensa y con mayor capacidad de infiltrarse en la porosidad de la estructura política de las federaciones. Esto necesita de interlocutores definidos y centralizados en la estructura del GTANW. Sin embargo, este proceso no implica la concentración de la autoridad en unos pocos, sino una confederación de grupos relativamente autónomos y organizados (Riol, 2016: 68) que interpelan constantemente a sus representantes elegidos. No es un modelo clásico de “centralización del poder” de la democracia representativa en donde los ciudadanos ceden su capacidad de decisión, sino un modelo más fluido - que reconoce las dinámicas políticas de las comunidades y las cuencas.

Este proceso de articulación del GTANW en cada comunidad- que ocurre entre el 2010 y el 2015- culmina con la asamblea general de las comunidades wampis en Soledad (Santiago) en donde cada jefe de comunidad ratifica su integración a la nación wampis y reconocen al GTANW como su máxima autoridad en agosto del 2015 (GTANW, s.f.). Este producto final implica no solo la construcción de nuevas instancias de organización política en vez de copiar modelos externos, sino también una nueva forma de imaginarse colectivamente, como una nación indígena ante el Estado. Las firmas juntas de los irunin del Santiago y Morona en el documento de la autoafirmación del GTANW presentado posteriormente al Estado muestra la fuerza de la unidad y el sentido de este proceso.

Imagen 11: Detalle de documento de autoafirmación del territorio ancestral de la nación wampis: firmas de distintos irunin de las comunidades wampis (2016).



Fuente: GTANW, 2016.

Finalmente, es importante reconocer que no es un proceso total ni acabado. Existe una zona problemática en el territorio integral en Bajo Morona, en donde organizaciones no afines al GTANW se mantienen. Según los entrevistados, estas viven aparentemente de las empresas petroleras y madereras de la zona (GEOPAR, Petroperú). El dirigente de Bagazaan comenta que en la zona hay poco interés en el buen vivir. Se ha realizado allí un convenio con una base petrolera. Esta zona problemática coincide con 3 casos de derrames de petróleos, dos en zona Chapra y uno en zona wampis en Mayuriaga. Comenta que aparte de los problemas de las enfermedades por la contaminación, se ve problemas de prostitución y convivencia familiar y comunitaria. También son las comunidades que no suelen venir a las reuniones del GTANW (entrevista de julio del 2017).

El ejemplo de FEFEROS, una pequeña federación afín al GTANW en esta zona del Bajo Morona muestra estas tensiones entre el GTANW y estas federaciones en relación a las acciones políticas en torno a los

derrames de petróleo, así como la forma en la que el GTANW empieza a erigirse como un actor defensor y representante de las comunidades wampis ante el Estado y actores externos:

“Tenemos el problema del crudo [petróleo]. Desde allí agua de Morona ha tenido la estación, 40 años nos afecta. Venimos tomando esa agua. Así murieron nuestros obreros y así moriremos nosotros. [...] Nos estamos matando por el crudo. No solo tierra de FEFEROS está contaminada, sino de todos nosotros. Cuando primos y hermanos toman esa agua sin saber, veneno que nos mata. El pescado muriendo, tres taricayas, mata mata, cocodrilo muerto. Tenemos tres demandas [por derrames de petróleo]: en Malluriaga, Pushiaga y Fernando Rosas. El 5 de julio nos piden resultados de contaminación para confirmar. Wrays Perez [Pamuk de GTANW] nos facilita las pruebas con científica. El resultado es que tierra está contaminada. Petroperú no aparece. Hicimos asamblea con ellos pero se niegan a tomar agua. [...] [La otra federación] tiene errores, están permitiendo madereros ilegales en bosques. No está bien, no le hacen caso a Wrays. No vienen aquí [a la V Cumbre del GTANW] porque saben que les va a moler (Dirigente de Mayuriaga, entrevista de julio del 2017)



### **5.3. ¿Qué implica la articulación del GTANW para la disputa por la gobernanza territorial?: el caso del desalojo de los mineros ilegales de Pastacillo, La Poza-Galilea (2017)**

La estrategia de autonomía indígena no implica un rechazo total a la relación con el Estado, sino una reconfiguración de la organización interna para poder presentarse ante ellos como “más poderosos” debido a la unidad que han logrado. De hecho, los informes biológico, antropológico y jurídico fueron presentados en junio del 2017 al Congreso de la Republica. Un sector ambientalista del Congreso<sup>50</sup> organizo este evento, en donde se “notificó” al Estado peruano de la existencia de este gobierno autónoma territorial. No obstante, otras instancias del Estado, aparte de la Municipalidad del Datem del Marañon<sup>51</sup>, no se han pronunciado sobre este hecho. Según aliados del GTANW, esto muestra una incapacidad de reconocer otras fuentes de soberanía, así como la gran dificultad de pronunciarse sobre temas que incluyan una discusión frontal sobre el modelo extractivo desde distintas instancias, hasta la Defensoría del Pueblo o el Ministerio de Cultura<sup>52</sup>. El silencio se mantiene hasta la fecha.

A pesar de esta situación, el GTANW considera como legítimo el ejercicio del autogobierno en su territorio. Ya que su estrategia no dependía del reconocimiento formal del Estado, ellos consideran que pueden actuar en su territorio si consideran que existen actividades que los dañen. En esta sección consideramos que la creación del GTANW en el 2015 – a pesar del silencio del Estado- fue un hecho con importantes implicancias para la

---

<sup>50</sup> Este fue el Frente Amplio. No obstante, no se puede afirmar que existe una alineación de “izquierda” de los líderes wampis.

<sup>51</sup> Que por medio de una ordenanza en 2017 reconoció al GTANW.

<sup>52</sup> Para el evento de presentación del GTANW en la PUCP, a pesar de haber notificado con meses de anterioridad a representantes del Ministerio de Cultura, Ambiente y Defensoría del Pueblo, quienes parecían haber recibido órdenes de otros funcionarios de no participar en el evento. Solo se contó con la presencia de la congresista del Frente Amplio Maria Foronda.



lucha por la gobernanza territorial en la Amazonía peruana. Esto se ilustrará con el caso del desalojo de los mineros ilegales en Pastacillo en octubre del 2017.

Al apelarse al derecho de autogobierno de un territorio integral apoyado por la legislación internacional, en el estatuto del GTANW se considera que no se puede rechazar actividades extractivas que no hayan pasado por acuerdo mediante la asamblea del GTANW. En octubre del 2017, ante la deforestación de cerca de 20 hectáreas de bosque causada por la minería ilegal en la provincia de Condorcanqui, y cansados por la ausencia de las autoridades competentes, el GTANW realizó una intervención por cuenta propia (Observatorio de conflictos mineros en el Perú, et al., 2017: 31) con apoyo de la Municipalidad Distrital de Rio Santiago. Posteriormente fueron acompañados por la Policía de Nieva y otros actores estatales.

Después del vencimiento del plazo que otorgaron (Romo, julio del 2017) desalojaron a mineros ilegales que trabajaban en Pastacillo, a veinte minutos del centro comercial mestizo de la Poza-Galilea, ubicado en territorio wampis.

Imagen 12: Desalojo de mineros ilegales en Pastacillo.



Fuente: Jacob Balzani. (2017). En (14 de junio del 2017) “cuatro heridos deja ataque de mineros ilegales en comunida nativa de Galilea. Centro Amazónico de Antropología y aplicación práctica (CAAAP)

Para algunos mestizos, esta forma de actuar ha sido ilegal, ya que el procedimiento legal es el institucional, desconociendo la soberanía wampis sobre su territorio:

“Es injusto venir y sacar a los que trabajan. Ustedes [los wampis] no son nadie, pueden informar y denunciar, pero sin permiso nada” (migrante de Piura, entrevista de noviembre del 2017), desconociendo el derecho de autogobierno de los wampis.

Mientras que para el GTANW es el ejercicio del autogobierno, ante la inactividad de la regulación ambiental del Estado, implica que las decisiones tomadas colectivamente en la esfera política del GTANW se aplicaran de forma directa. Esta acción no implica un rechazo absoluto a coordinaciones con el Estado, sino que expresa una recomposición política para crear un ente representativo con una base de poder solida (unión de las comunidades) que pueda coordinar y negociar con el Estado de iguales. La agenda ambiental del Estado les permite apelar a su presencia, reconocer agendas comunes y actuar contra actores que consideran negativos. Como indica el dirigente de Soledad, en materia de regulación ambiental de la minería ilegal “hablan el mismo lenguaje” (entrevista de julio del 2017).

No obstante, es claro que los wampis han aprendido que para contar con la presencia de regulación- en este caso ambiental del Ministerio del Ambiente y del Interior- en su territorio, necesitan presionar públicamente al Estado, cuyas acciones consideran lentas e insuficientes. Por el lado del Estado central, la estrategia del MEM de la formalización de la minería informal ha resultado más bien en promover la explotación informal por

nuevos operadores en la Cordillera del Cóndor que logran una inscripción con mucha más facilidad (Observatorio de conflictos mineros en el Perú, et al., 2017: 31). En 2015 realizaron un pedido de fiscalización ambiental al MEM que fue aplazado y finalmente nunca ocurrió (Diario Uno, julio del 2016). Por el lado del gobierno provincial, se indica que la Municipalidad no ha recibido noticias sobre las acciones contra la minería ilegal de la Fiscalía Especial de Medio Ambiente de Bagua, ni del Gobierno Regional de Amazonas (Romo, julio del 2017). Por el lado del Gobierno distrital, durante los dos primeros años de la gestión de ese entonces no se contó con un gerente de Medio Ambiente capacitado para ocupar el cargo, incluso el anterior responsable es dueño de dragas ilegales en la zona. Además, el nuevo gerente del área confirmó que no se cuenta con un plan de monitoreo ni control para la minería ilegal (APECO, julio del 2017). La limitada respuesta ante la minería ilegal de distintas escalas del Estado obliga a los wampis a actuar para la defensa territorial. En ese año en una cumbre wampis se vota por esa medida de forma conjunta, junto con la difusión de sus demandas por medio de sus aliados en Lima y en el extranjero.

Imagen 13: Mujer wampis pinta rostro de jefe policial de Nieva en señal de alianza contra la minería ilegal.



Fuente: Fotografía de Jacob Balzani (2017). En (4 de julio del 2017) "Politics only see gold and oil in our lands": the Wampis nation of Peru- photo essay. The Guardian

Ya que al parecer es un tercer desalojo realizado a los mineros ilegales, se decide después del desalojo armar una reunión entre líderes wampis y awajun y autoridades locales de distintas instancias y sectores, para conformar un comité de vigilancia contra la minería ilegal, integrado por indígenas wampis y awajun, con el apoyo del municipio de Rio Santiago (Romo, julio del 2017; Acta de reunión). En esta reunión, los comuneros exigen soluciones como proyectos de desarrollo productivo al Estado y fiscalización ambiental efectiva y urgente. Es de importancia simbólica notar que la reunión es introducida y finalizada por Wrays Perez, en su calidad de Pamuk del GTANW (Municipalidad de Rio Santiago, septiembre del 2017). Es la nueva fortaleza de la articulación intracomunal e intercuenas la que se presenta ante un Estado lento y sorprendido.

La capacidad de resistencia ante actividades extractivas puede verse fortalecida con este tipo de alianzas promovidas desde el GTANW<sup>53</sup>. No obstante, un tema crucial- y una de las principales preocupaciones de las comunidades y líderes wampis- es la alternativa económica que se podrá ofrecer a las comunidades wampis, como alternativa a los flujos económicos imperantes. Esta inicial propuesta económica del GTANW, que se irá desarrollando en los años que vienen- no parte del rechazo a los flujos de capital, sino de la asociación colectiva para poder aprovechar mejor estos flujos. Este es un debate reciente de gran importancia para la viabilidad de la propuesta del GTANW para el territorio wampis, y que debe ser abordado en investigaciones futuras sobre este tema.

---

<sup>53</sup> Otras organizaciones indígenas han realizado desalojos desde hace mucho tiempo. La diferencia radica en que están realizadas por el GTANW bajo un nuevo discurso y argumentación, que los legitima en la legalidad de esta acción (Frederica Barclay, conversación personal de julio del 2019).



## **Capítulo 6: Conclusiones finales**

### **6.1. ¿De qué forma el pueblo wampis articuló una estrategia de autonomía indígena?**

En la siguiente investigación se buscó entender de qué forma el pueblo wampis articuló una estrategia de autonomía indígena en el 2015, siendo la primera experiencia de este tipo en el Perú. Se buscó abordar esta pregunta a partir de un enfoque fluido que permita entender la política indígena no como una esfera encerrada en sí misma, sino como un producto de las relaciones entre el Estado, el capital y la sociedad nacional (Veber y Virtanen, 2017) así como de la agencia creativa indígena de transitar entre esos dos mundos (Greene, 2009) y así producir estrategias de defensa territorial.

Se entendió al proceso de articulación de la estrategia de autonomía indígena- práctica que transita entre la exterioridad e interioridad de la política estatal- tanto desde el proceso de creatividad política intencional indígena que rearticula la relación con el Estado (teoría del acostumbramiento indígena de Greene) así como desde la relación con la estructura de oportunidad política (EOP) que enmarca su aparición. Planteamos que los constantes límites que tiene el marco estatal para entender lo indígena son factores centrales para entender la articulación de una estrategia de autonomía indígena. No obstante, el factor “impulsor” es finalmente la agencia wampis- el proceso de creatividad política que partió del marco de la política estatal.

Es importante reconocer que la autonomía indígena wampis contemporánea tiene sus raíces en el mantenimiento de la autonomía territorial, cultural, política y social del pueblo wampis anterior a la época incaica o a la Colonia (hasta 1950) es decir, un sistema de vida (dirigente wampis en Lima, conversación personal de julio del 2019). Aunque esta varía en el tiempo, es la base de la vivencia territorial wampis y de las estrategias de defensa territorial posteriores.

Para responder a la pregunta, este rastreo del proceso permitió establecer tres modelos de organización política indígena amazónica para la defensa territorial, basados en los aprendizajes políticos wampis en su relación con el Estado. Cada etapa se corresponde a la relación cambiante que se establece con el Estado peruano desde la década de 1950. De esta forma, se busca entender el surgimiento de la autonomía indígena como expresión de un aprendizaje y proceso creativo político de larga data.

*1) Modelo confederativo: Consejo Aguaruna Huambisa (CAH) en el contexto del Estado desarrollista.*

Este modelo implicó el inicio del aprendizaje político contemporáneo, en donde los líderes actúan como “bisagras” del mundo “apach” y de sus comunidades. Van entendiendo los códigos de legalidad en donde el Estado desarrollista de Velasco los enmarca en átomos comunales y solo reconoce el territorio de forma fragmentada, pero pueden “darle la vuelta” al usar un modelo de confederaciones de pueblos, cuya base de poder es la cantidad de cuencas para poder evitar la fragmentación en comunidades y poder defender su vivencia territorial en su totalidad (no solo espacios titulados). Es el inicio del proceso político creativo que apropia los códigos estatales para defenderse de ellos.

*2) Modelo federativo fragmentario: FECOHRSA, OPIWAK (subsede CAH) y OSHDEM en el contexto de la globalización neoliberal.*

Este modelo aparece por la crisis de la base de poder del modelo anterior. La alianza entre las cuencas y a nivel nacional no puede mantenerse por la inusitada presión de actores externos (extractivismo, conservacionismo y redes interculturales de apoyo) en sus territorios, lo que lleva a un “giro hacia adentro” expresado en la fragmentación de organizaciones. Su base de poder es débil ya que no hay único representante que pueda intermediar con el mundo “apach”. No obstante,

es también un periodo de intenso aprendizaje (en distintos niveles y sectores) del funcionamiento limitado del Estado para asegurar sus derechos territoriales.

3) *Modelo autonómico: El Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW)*

Este contexto de crisis y nuevas oportunidades enmarcará el conflicto del Baguazo en 2009, que abrirá una estructura de oportunidad política para asegurar los derechos colectivos al territorio. El conflicto de Bagua exagera las tensas relaciones entre el Estado y los pueblos wampis, mostrando con mayor contundencia la insuficiencia de las vías estatales – incapaz de reconocer el derecho a la autodeterminación en un territorio- y la necesidad de nuevas estrategias organizativas. Asimismo, permite una mayor legitimación de su lucha a nivel nacional e internacional, junto con la llegada de mayor cantidad de aliados y fondos.

Esta estrategia esta ciertamente enmarcada por los límites que muestran las políticas territoriales y ambientales del Estado, así como la tendencia fragmentaria de la política indígena nacional y local y la legitimidad internacional y nacional que ganan. Esta estructura política es un factor central a considerar. No obstante, el factor “impulsor” de este proceso es finalmente la agencia wampis. Ellos fueron capaces de traducir su vivencia multiterritorial- su sistema de vida- al concepto legal de territorio integral, basado en el convenio 169 de la OIT (códigos “apach”). De esta forma, los wampis se constituyen como “bilingües políticos”. Este proceso se logra con la colaboración de valiosos abogados y de CORPI-SL que comprenden esta “traducción”, promueven y avalan su legitimidad. De esta forma, la autonomía y el territorio integral no es “invención” de los aliados externos o pura apelación a la legalidad externa, sino que responde a un trabajo (aprendizaje político) de largo plazo de reivindicación del sistema de vida wampis, que encuentra mejores cauces para su expresión.



Además, es un proceso que ocurre desde la osadía y fuerza espiritual que les otorga la visión de los espíritus que habitan el territorio, que funciona como una continuidad de la visión de los viejos wampis.

Construir la autonomía wampis necesitó de una articulación política entre las cuencas del Santiago y Morona, y entre las comunidades, que se vuelve su base de poder, más sólida que los modelos anteriores, ya que unifica la toma de decisiones en la Asamblea wampis y la representación-intermediación con actores externos en el Pamuk y los presidentes de Cuencas. Abren la posibilidad de imaginar formas distintas de política que rete la vía institucional del Estado-nación y las antiguas estrategias de titulación colectiva y organización en federaciones del movimiento amazónico. Es la nación wampis unificada ante el Estado y otros actores externos. No obstante, no es una centralización del poder “moderna” sino que coexisten la autonomía comunal y las nuevas autoridades dotadas de poder.

Este caso que se encuentra dentro de la politización de lo étnico en el Perú permite ver que este proceso puede tener vías muy distintas de la línea general que los estudios sobre este tema suelen concluir. Permite mostrar un caso que no sigue la imagen de politización étnica puramente electoral y sin contenido en el Perú, enfatizando la importancia de dar cuenta de la heterogeneidad de los procesos de política rural e indígena en el Perú. La autonomía indígena empieza a aparecer como un paradigma político que tiñe las discusiones sobre la territorialidad indígena en el Perú.

Asimismo, este proceso no implica el abandono de la participación en las vías estatales ni en los espacios del movimiento amazónico, sino que implica una rearticulación interna para participar como un ente más poderoso y legitimado y con una estructura menos porosa en los diferentes espacios políticos. En vez de “la sociedad contra el Estado” de Clastres, nos encontramos ante una sociedad indígena rearticulada ante el Estado.

Finalmente, es importante reconocer que esta investigación es una sistematización que está basada en lecturas políticas de los líderes

wampis, así como en revisión bibliográfica y en el análisis en el trabajo de campo. Queremos reconocer el rol central de sus ideas y sabiduría en este trabajo de investigación. Consideramos que la tradición académica en la sociología política no siempre es consciente de la importancia de los aportes de las lecturas políticas de los actores que estudia. Se debe seguir avanzando en el entendimiento de las estrategias de autonomía indígena en el Perú, no solo desde la labor histórica académica, sino como una discusión de la memoria de sus propias hazañas y las perspectivas a futuro que los propios pueblos construyen. Esa es la tarea pendiente a la que esperamos aportar.

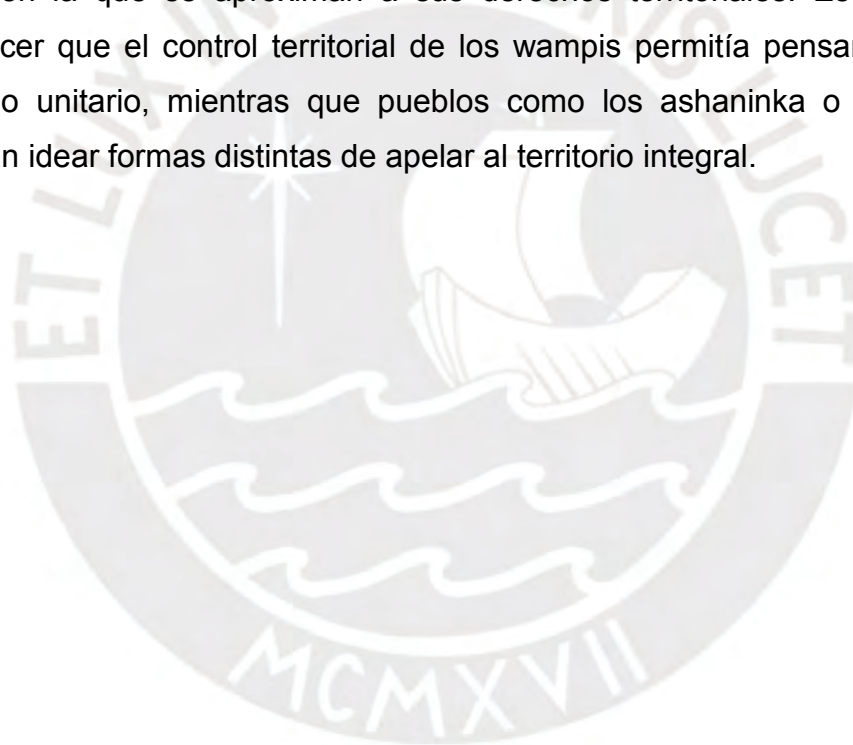
## **6.2. Límites y reflexiones complementarias**

Consideramos que es necesario realizar un trabajo a mayor profundidad con otros sectores en los espacios de liderazgo indígena, que son los jóvenes, las mujeres wampis y líderes del Morona. Queda como pendiente abordar el proceso de articulación del GTANW para poder captar el proceso subjetivo y espiritual que este implica para los distintos miembros de la nación wampis. Somos conscientes que debido a casi la totalidad de entrevistados son líderes wampis, es necesaria a futuro la perspectiva de la construcción de la autonomía indígena desde miembros de las comunidades sin cargos de representación.

Asimismo, el abordaje del papel de AIDSESEP y las federaciones indígenas no buscó ni una aproximación completa de sus roles y limitaciones, sino que se usó en la medida en que diera luces sobre el proceso político wampis. Aunque se reconoce sus indiscutibles aportes a la defensa de los derechos colectivos de los pueblos amazónicos, se debe profundizar la tarea de realizar un cuidadoso balance constructivo de las falencias y con miras a fortalecer el movimiento amazónico, labor que no pudo abordarse en esta tesis por falta de tiempo y espacio.

Además, se debe complementar el proceso de delimitación de los límites conlindantes del GTANW con los pueblos chapra, achuar y awajun, así como el procesamiento que hace las diferentes entidades del Estado de este proceso.

Finalmente, no se debe entender este proceso de la articulación de autonomías indígenas como una secuencia común que seguirán los otros pueblos amazónicos por igual. Según Varese (2011) cada pueblo tiene características, una trayectoria y formas políticas específicas, que tiñen la forma en la que se aproximan a sus derechos territoriales. Es crucial reconocer que el control territorial de los wampis permitía pensar en un territorio unitario, mientras que pueblos como los ashaninka o awajun deberán idear formas distintas de apelar al territorio integral.



## Bibliografía:

- Abélès, M. y Badaró, M. (2015). *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores
- Bailón Aguirre, F. y Miguel López, E. (1987), “Política de supervivencia: las organizaciones de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana”, Apuntas 20-Primer Semestre.
- Baracco, L. (2016). *The Historical Roots of Autonomy in Nicaragua’s Caribbean Coast: From British Colonialism to Indigenous Autonomy*. Bulletin of Latin American Research, Vol° 35, N° 3, 291-305
- Barclay, F. et. al. [Ed.] (1991). *Amazonia 1940-1990: El extravío de una ilusión*. Terra Nuova y CISEPA-PUCP. Lima.
- Bebbington, A., & Humphreys, D. (2011). *An Andean avatar: Post-neoliberal and neoliberal strategies for Securing the Unobtainable*, Vol° 16, N° 4. New Political Economy, 131-145.
- Blaser, M.; De Costa, R. et. al. (2010). *Indigenous Peoples and autonomy: insights for a Global Age*. Vancouver: UBC Press.
- Burt, J.M. (2014). *Informe de sistematización del proyecto: “Promoción de procesos de memoria, acceso a la justicia y solución pacífica de conflictos en zonas afectadas por el conflicto armado interno y conflictos socio ambientales”*. Lima: DIAKONIA, Unión Europea.
- Bury, F. y Bebbington, A. (2010). *Minería, instituciones y sostenibilidad: desencuentros y desafíos*. En Revista Antropologica, p-53-84.
- Brass, T. (2012). *Scott’s “Zomia” or a Populist Post-modern History of nowhere*. *Journal of Contemporary Asia*. Vol 42, n° 1, pp. 123-133.
- Breton, V. (2009). *La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia*. En Martínez, Carmen. [Ed.]. (2009). *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Bril-Mascarenhas, T.; Maillet, A. y Mayaux, P.. (2017). *Process tracing: inducción, deducción e inferencia causal*. Revista de Ciencia política. Vol n° 37, n° 3, pp. 658-684.
- Brysk, A. (2000). *From tribal village to global village: indian rights and international relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press

Calderón, L. (2013). *Hacia una radiografía de los pueblos awajún y wampis del Alto Marañón, Amazonas*. Lima: Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) Proyecto de Conservación de Bosques Comunitarios (CBC).

Carrasco, M. (2015). "Somos un pueblo, precisamos un territorio porque allí es donde se da la vida indígena; si territorio no hay identidad como pueblo": *Buen Vivir en Argentina*. Revista Pueblos y Fronteras, Vol° 10, N° 19. 28-51.

Cavero, O. (2011). *Movimiento indígena en el Perú: ¿transnacional antes que local?* En (2011) *Nuevas miradas al Perú contemporáneo: movimientos sociales, identidad y memoria*. Lima: Programa Democracia y Transformación Social.

Codja, P. (2016). *Los Apus y la ciudad: construcción y ejercicio del liderazgo en las comunidades wampis*. En Suralles, Aleandre, Espinosa, Oscar y Jabin, David[Ed]. (2016). *Apus, caciques y presidentes: Estado y política indígena amazónica en los países andinos*. Lima: IWGIA / IFEA y PUCP.

Centro Amazónico de Antropología y aplicación práctica (CAAP) (agosto del 2018a). *Lote 116: Sentencia en segunda instancia reafirma obligación del Estado a consultar*. Disponible en: <https://www.caaap.org.pe/website/2018/08/21/lote-116-sentencia-en-segunda-instancia-reafirma-obligacion-del-estado-a-consultar/>

Centro Amazónico de Antropología y aplicación práctica (CAAP) (agosto del 2018b). *Pueblos Wampís y Achuar exigen anulación del Lote Petrolero 64 a ser operado por GEOPARK*. Disponible en: <https://www.caaap.org.pe/website/2018/08/20/pueblos-wampis-y-achuar-exigen-anulacion-del-lote-petrolero-64-a-ser-operado-por-geopark/>

Chaumeil, J.P. (2014). *Liderazgo en movimiento. Participación política indígena en la Amazonía peruana*. En De Lomné, G., Chaumeil, J.P. y Salazar-Soler, C. [Ed]. (2014) *La política indígena, Perú y Bolivia*. Lima: IEP/IFEA.

Chaumeil, J. P. (2017). *Leadership in movement: Indigenous political participation in the peruvian amazon*. En Veber, Hanne y Virtanen, Pirjo. (2017). *Creating dialogues: indigenous perceptions and changing forms of leadership in Amazonia*. Boulder: University of Colorado Press.

Chirif, A. (2012). *AIDSESEP, una crisis de principios*. IDEELE: Revista del Instituto de Defensa Legal. N° 225. Disponible en: <https://revistaideele.com/ideele/content/aidesep-una-crisis-de-principios>

Chirif, A. y Barclay, F. (2019). *El lote 64, un mundo de conflictos. Afectaciones a los derechos indígenas Achuar y Wampis por las empresas GeoPark y Petroperú*. Lima: Centro de Políticas Públicas y Derechos Humanos – Perú Equidad

Chirif, A., & García, P. (2011). *Organizaciones indígenas de la Amazonía peruana - Logros y desafíos*. En A. Betancur, *Movimientos indígenas en América Latina: resistencia y nuevos modelos de integración*. Copenhagen: Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas (IWGIA).

Chirif, A. (1997). *Identidad y movimiento organizativo en la Amazonía peruana*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, año n°3, n°6, pp. 135-159.

Chirif, A., & García Hierro, P. (2007). *Marcando territorio: Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Copenhage: Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas. (IWGIA).

Chirif, A., García Hierro, P., & Smith, R. (1991). *El indígena y su territorio son uno solo: Estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la Cuenca Amazónica*. Lima: Oxfam América.

Clastres, P. (1974). *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Virus Editorial.

Cottyn, H. (2016). *Renegotiating communal autonomy. Communal land rights and liberal land reform on the Bolivian altiplano, 1860-1930*. Universiteit Gent

Cruz, E. (2013). *Estado plurinacional, interculturalidad y autonomía indígena: Una reflexión sobre los casos de Bolivia y Ecuador*. Revista Vista Iuris, N° 14, 55-71. Fecha de consulta: 2 de mayo de 2018] Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/2739/273929754005.pdf>

Delgado, G. (2015). *The practice of autonomy by indigenous peoples*. Latin American and Caribbean Ethnic Studies, Vol°10, N°1. pp. 146-154.

De la Cadena, M. (2016). *Naturaleza disociadora*. Boletín de Antropología. Tomo 31, N° 32, 253-263.

De Pedro, R.; Howard, R.; Ciudad, L. A. (2018). *The role of Peruvian indigenous interpreters in prior consultation processes*. Target, Vol n° 30, N° 1, pp. 1-33.

De Sousa, B. (2004). *Reinventar la democracia: reinventar el Estado*. Quito: Ediciones Abya Yala.

De Sousa, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad y Programa Democracia y Transformación Global.

Diario Uno. (julio del 2016). *Wampis desalojan a mineros ilegales*. Disponible en: <http://diariouno.pe/wampis-desalojan-a-mineros-ilegales/>

Espinosa, O. (2009), “¿Salvajes opuesto al progreso?: Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana”, *Anthropológica*, 27(27), Lima: PUCP

Espinosa, O. (2016). *Participación política de los pueblos indígenas amazónicos en los procesos electorales en el Perú*. En Aragón, J. (Ed.), *Participación, competencia y representación política. Contribuciones para el debate* (pp. 179-186). Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Jurado Nacional de Elecciones / Escuela Electoral y de Gobernabilidad

Espinosa, O. (2012). *El sistema de la cuota electoral indígena en la Amazonía : problemas y limitaciones*. En Participación electoral indígena y cuota nativa en el Perú. (pp. 37 - 46). LIMA. Jurado Nacional de Elecciones, IDEA-Internacional.

Fairhead, J.; Leach, M. & Scoones, I. (2012) *Green Grabbing: a new appropriation of nature?* Journal of Peasant Studies, Vol 39, N° 2, 237-261

Farrell, H. (2011). *The State of the Statelessness. Review of Under Three Flags: Anarchism and the anti-colonial Imagination de Benedict Anderson (2006) y The Art of Not being governed: an Anarchist History of Upland Southeast Asia de James Scott*. The American Interest, winter edition. pp. 107-113.

Finer, N. (2016). *Fronteras de Minería Aurífera en la Amazonía Peruana*. Mapa n° 49. Disponible en: [https://maaproject.org/2016/fronteras\\_mineria/](https://maaproject.org/2016/fronteras_mineria/)

Flemmer, R. y Schilling Vaca Flor, A. (2016). *Unfulfilled promises of the consultation approach: the limits to effective indigenous participation in Bolivia's and Peru's extractive industries*. Third World Quarterly. Vol n° 37, N°1, pp. 172-188.

Escobar, A. y Osterweil, M. (2009). *Movimientos sociales y la política de lo virtual: Estrategias deleuzianas*. Tabula Rasa. N° 10, 123-161. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n10/n10a05.pdf>

Flemmer, R. (2018). *Stuck in the Middle: Indigenous Interpretes and the Politics of Vernacularizing Prior Consultation in Peru*. The Journal of Latin American and Caribbean Anthropological Association. Vol 23, No 3, pp. 521-540.

García Hierro, P. y Suralles, A. (2004). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhagen: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).

Garra, S., & Riol, R. (2014). *Por el curso de las quebradas hacia el 'territorio integral indígena': autonomía, frontera y alianza entre los awajún y wampis*. Anthropologica, Vol° 32, N° 32, 41-70.



Garra, S. (s.f.). *Límites y posibilidades del movimiento indígena de la Amazonía peruana: breve recorrido histórico*. Clase de antropología amazónica. Prof. Oscar Espinosa Maestría de Antropología Cultural. Lima: PUCP

Garra, S. (2016). *Entre la brujería y la ley: los certificados de un iwishin awajún*. En Suralles, Alexandre, Espinosa, Oscar y Jabin, David [Ed]. (2016). *Apus, caciques y presidentes: Estado y política indígena amazónica en los países andinos*. Lima: IWGIA / IFEA y PUCP.

Gayubas, A. (2010). *Pierre Clastres y los Estudios sobre la guerra en Sociedades sin Estado*. Revista de Antropología, N°22, 2do semestre. pp. 99-123.

Gledhill, J. (2014). *Indigenous Autonomy, Delinquent States, and the Limits of Resistance*. *History and Anthropology*, Vol°, 24, N° 4, 507-529.

Gobierno Territorial autónomo de la nación wampis (GTANW) (s.f.). *Memorandum de actuandos*.

Gobierno Territorial autónomo de la nación wampis (GTANW) (2015). *Estatuto del Gobierno Territorial autónomo de la nación wampis*.

Gonzalez, M. (2015). *Indigenous Territorial Autonomy in Latin America: An Overview*, Latin American and Caribbean Ethnic Studies, Vol° 10, n°1, pp. 10-36.

Gonzales, M., Burguete Cal y Mayor, A. (2010). *Introducción*. En Gonzales, M.; Burguete Cal y Mayor, A. & Ortiz, P. *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (págs. 9-34). Quito: Cooperación Técnica Alemana - GTZ : Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – IWGIA : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS : Universidad Intercultural de Chiapas - UNICH.

Gonzales, T. y Gonzalez, M. (2015). *Introduction*. Indigenous peoples and autonomy in Latin America. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, N° 10, Vol 1, pp. 1-9.

Gonzalez, L. y Patiño, M. (2016). *Noviolencia como alternativa de resistencia en Chiapas, México: el caso de Las Abejas de Acteal*. *Polis*, Vol° 15, N° 43. 1-43.

Greene, S. (2009). *Caminos y carretera: acostumbrando la indigenidad en la Selva Peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Jasper, J. (2012). *¿De la estructura a la acción? La teoría de los movimientos sociales después de los grandes paradigmas*. *Sociológica*, Vol° 27, n° 75, pp. 7-48

Larson, A.; Monterroso, I. y Cronkleton, P. (2017). *Titulación colectiva en la Amazonia peruana: una historia en tres actos*. Folleto de CIFOR. Disponible en: [http://www.cifor.org/publications/pdf\\_files/flyer/6915-flyer.pdf](http://www.cifor.org/publications/pdf_files/flyer/6915-flyer.pdf)

Lucero, J. A. (2008). *Struggles of voice: The politics of Indigenous Representation in the Andes*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.

Martí i Puig, S. (2014). *Etnicidad, movimientos sociales y protesta: ¿Cómo interpretar la movilización y la política indígena en el siglo XXI?* *Latin American Research Review*, Vol° 49, N° 1, 242-250.

Melendez, C. (2012). *La soledad de la política: Transformaciones estructurales, intermediación política y conflictos sociales en el Perú (2000-2012)*. Lima: Aerolíneas Editoriales.

Melucci, A. (1995). *The Process of Collective Identity*, en Hank Johnston y Bert Klandermans (eds.), *Social Movements and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press

Mendoza, R. (2008). *Dealing with diversity in the construction of Indigenous Autonomy in the Sierra Norte of Oaxaca*. *Bulletin of Latin American Research*, Vol° 27, N° 3, pp. 351-367.

Merino, R. (2015). *The politics of extractive governance: indigenous people and socio-environmental conflicts*. The extractive industries and society, Vol° 2, N° 1, 85-92.

Merino R. (2018). *Re-politicizing participation or reframing environmental governance? Beyond indigenous' prior consultation and citizen participation*. World Development. Pp. 75-83.

Merino, R. (2017). *Autodeterminación territorial y gobernanza territorial en la Amazonía*. Revista Argumentos IEP. Edición n° 3, Año 11.

Merino, R. y Quispe, Carlos. (s.f.). *Consulta previa y participación ciudadana en proyectos extractivos: los límites de la gobernanza ambiental*. Policy brief n° 5 Disponible en: <http://www.up.edu.pe/egp/Documentos/Policy-Brief-05.pdf>

Modonessi, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO / Prometeo Libros.

Monterroso, I; Cronkleton, P et. al. (2017). *Reivindicación de derechos colectivos: Reformas de tenencia de tierras y bosques en el Perú (1960-2016)*. Documento de trabajo 227. Bogor, Indonesia: CIFOR.

Mora, M. (2015). *The Politics of Justice: Zapatista Autonomy at the Margins of the Neoliberal Mexican State*. Latin American and Caribbean Ethnic Studies, Vol°10, N°1. pp. 87-106.

Morel, J. (2014). *De una a muchas Amazonas: los discursos sobre "la selva" (1963-2012)*. En Barrantes, R & Glave, M. (2014). *Amazonía peruana y desarrollo económico*. Lima: GRADE, IEP

Movimiento regional por la tierra. (2017). *La nación wampis y su gobierno indígena*. Portal web Movimiento regional por la tierra. Disponible en: <https://porlatierra.org/novedades/post/237>

Municipalidad de Rio Santiago. (s.f.). *Plan de Desarrollo Local Concertado del Distrito de Rio Santiago*. Documento de la Municipalidad de Rio Santiago.

Municipalidad de Rio Santiago. (s.f.). *Acta de reunión de trabajo en la comunidad de Puerto Galilea*. Documento de la Municipalidad de Rio Santiago.

Murray Li, T. (2000). *Articulating indigenous Identity in Indonesia: Resource politics and the tribal slot*. Comparative studies in Society and history. Vol 42, N°1, pp. 149-179.

Noningo, J. (s.f.) Historia de la organización del pueblo wampis. Documento aún sin publicar.

Laclau, E. y Mouffle, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Leal, D., Salisbury, D. et al. (2015). *Ideas cambiantes sobre territorio, recursos y redes políticas en la Amazonia indígena: un estudio de caso sobre Perú*. Journal of Latin American Geography. Vol° 14, N°2, 181-204.

Leifsen, E.; Gustafsson, M.T.; Guzman-Gallegos, M. y Schilling-Vaca Flor, A. (2017). *New mechanisms of participation in extractive governance: between technologies of governance and resistance work*. Third World Quaterly. Vol N° 38, N° 5, pp. 1043-1057.

Observatorio de conflictos mineros en el Perú (OCM), Cooperación, GRUFRIDES, FEDEPAZ, (2017). *21° Observatorio de conflictos mineros en el Perú: reporte de segundo semestre 2017*. Lima: Cooperación, GUFRIDES, FEDEPAZ.

Orta-Martinez M y Finer, M. (2010). *Oil frontiers and indigenous resistance in the Peruvian Amazon*. Ecological Economics. Vol° 70, N° 2, pp. 207-218.

Paredes, M. (2010). "*En una arena hostil: la politización de lo indígena en el Perú*". En C. Meléndez y A. Vergara [Ed.]. *La iniciación de la política: el Perú político en perspectiva comparada*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Paredes, M. (2015). *Representación política indígena: un análisis comparativo subnacional*. Lima: Jurado Nacional de Elecciones, Instituto de Estudios Peruanos, Ministerio de Cultura e IDEA.

Pinedo, D. (2017). *The making of the Amazonian subject: state formation and indigenous mobilization in lowland Peru*. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Vol N° 12, N° 1, 2-24.

Pitman, N., Ruelas, E., Alvira, C. et al. [Ed.] (2012). *Cerros de Kampankis. Rapid Biological and Social Inventories Report*. Chicago: The Field Museum.

PNUD. (2013). *Informe sobre desarrollo humano (IDH) Perú 2013. Cambio climático y territorio: desafíos y respuestas para un futuro sostenible*. Lima, 2013.

Polanco, H. (1992). *Autonomía y cuestión territorial*. *Revista Estudios sociológicos* N° 10, Vol 28. pp. 77-101.

Poole, D. (2009). *Autonomía desterritorializada*. En Martínez, Carmen. [Ed.]. (2009). *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: Ministerio de Cultura del Ecuador.

Postero, N. (2017). *The indigenous state: race, politics, and performance in Plurinational Bolivia*. Oakland: University of California Press.

Quijano, A. (2005). *El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina*. En Quijano, Anibal. (2014). *Cuestiones y horizontes: Antología esencial De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*. Buenos Aires: CLACSO

Quijano, A. (1980). *Lo público y lo privado: un enfoque latinoamericano*. En Quijano, Anibal. (2014). *Cuestiones y horizontes: Antología esencial De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*. Quito: CLACSO

Rabasa, J. (1999). *Historical and epistemological limits in subaltern studies*. Interventions: International Journal of Postcolonial Studies, N°1, vol 2. pp. 255-264.

Regan, J. (2010). *Los awajún y wampís contra el Estado: una reflexión sobre antropología política*. Revista investigaciones sociales, vol.14, N°24, pp.19-35.

Remy, M. (2014). *Población indígena y construcción de la democracia en el Perú*. En Cuenca, R. [Ed.] Etnicidades en construcción: identidad y acción social en contextos de desigualdad.

Riol, R. (2015). *La construcción del Cenepa como lugar indígena, una historia awajun y wampis de relación y defensa del territorio*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Rivera, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde una presente crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Roca, B. (2017). *Pensar con James Scott: Dominación, conocimiento, resistencia*. Araucaria: Revista iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, Vol° 19, N° 37, 91-113.

Rojas Zolezzi, M. y Rojas, Zolezzi, E. (2000). *El ciudadano indígena. El problema de relación entre sujetos colectivos y el Estado Liberal: una visión desde la amazonia*. En Revista Anthropica. N° 18 vol 18

Romio, S. (2014). *Entre discurso político y fuerza espiritual. Fundación de las organizaciones indígenas awajún y wampis (1977-1979)*. Anthropologica, Vol° 32, N° 32, 139-158.

Romio, S. (2016). *El viaje hacia la ciudad: caminos de vida, camino para el poder. La nueva forma del ritual de iniciación entre los Awajún (1930-1960)*. En Suralles, Aleandre, Espinosa, Oscar y Jabin, David [Ed].

(2016). *Apus, caciques y presidentes: Estado y política indígena amazónica en los países andinos*. Lima: IWGIA / IFEA y PUCP.

Romio, S. (2018). *El "pre-Baguazo" y sus historias: anatomía de un conflicto (mayo-junio 2009)*, Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Cuestiones del tiempo presente. Disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/72918>

Romo, S. (julio del 2017). *Pueblo wampís desaloja a mineros ilegales en Amazonas*. Portal Wayka. Disponible en: <https://wayka.pe/pueblo-wampis-desaloja-a-mineros-ilegales-en-amazonas/>

Requena, J. (2015). *Estudio de caso sobre una experiencia desarrollada o en desarrollo en materia de consulta previa, libre e informada en el Perú*. Organización Latinoamericana de Energía.

Saavedra, J. P. (2014). *El rol de las comunidades y organizaciones indígenas en la conformación y manejo del área natural Cordillera del Cóndor dentro del Marco del Plan Binacional de Paz de Conservación Ecuador- Perú*. Tesis para obtener el título de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Estudios socioambientales. Quito: FLACSO

Sandoval, Ed. (2016). *Estudios sociológicos sobre los pueblos indígenas 1990-2015*. Espacio Abierto, vol. 25, 197-205.

Santos, V. y Renard, M. (2006). *La relación identidad-cultura política en la formación de la autonomía indígena*. Estudio de caso en una comunidad de los Altos de Chiapas. Ra Ximhai, Vol N° 2, N° 1, 73-95.

Santos Granero, F. (2018). *Slavery and Utopia: the Wars and Dreams of an Amazonian World Transformer*. Austin: University of Texas Press

Scott, J. (2009). *The Art of Not Being Governed: an anarchist history of Upland Southeast Asia*. London: Yale University Press.

Schavelzon, S. (2012). *El nacimiento del Estado plurinacional en Bolivia: etnografía de una asamblea constituyente*. Buenos Aires: CLACSO.

Sistema de Información sobre Comunidades nativas de la Amazonia (2016). *Consulta de información sobre comunidades wampis del Morona y Santiago*. Instituto del Bien Comun. Disponible en: <http://www.ibcperu.org/mapas/sicna/>

Smith, J. (2014) "...diversity within unity": *Sovereignty, Recognition and Ecology in Indigenous Interpretations of Modernity*. Asian Journal of Latin American Studies. Vol n° 27, N° 1, 65-87.

Suralles, A., Riol, R. & Garra, S. (2017). *Informe antropológico sobre la continuada existencia de la nación wampis y su territorio*. Fundamentación del derecho al territorio de la nación wampis. Documento del GTANW.

Suralles, A. y Garcia Hierro, P. (2004). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Grupo internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas: Lima.

Suralles, A. (2014). *Epílogo: una antropología de lo político en la Amazonia indígena contemporánea*. Revista Antropológica. Vol 32, N°32, pp. 159-165.

Suralles, A. (2009): *Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo*. En Bulletin de l'Institut français d'études andines. IFEA.

Suralles, A., Espinosa, O. y Jabin, D. (2016). *Introducción*. En Suralles, Alexandre, Espinosa, Oscar y Jabin, David[Ed]. (2016). *Apus, caciques y presidentes: Estado y política indígena amazónica en los países andinos*. Lima: IWGIA / IFEA y PUCP.

Tobón, M. (2015). "*La autonomía es como una planta que crece*": *la cultura como continuación de la política por otros medios*. Medio río Caquetá. Revista de Antropología y Sociología: Virajes Vol N° 17, N° 1, 181-206.

Tomic, C. (2015). *Los límites de la autonomía indígena: territorios y actores ilegales en una subregión de la cuenca del Papaloapan, Veracruz, México*. Ulúa, N° 26 (2015), 153-171.



UNICEF (2009). *Informe 2009: Perú*. Disponible en: [https://www.unicef.org/peru/spanish/MEMORIA\\_UNICEF.pdf](https://www.unicef.org/peru/spanish/MEMORIA_UNICEF.pdf)

Varese, S. (2011). *Conferencia inaugural: Amazonia, curante años de diálogo antropológico o de monólogo ideológico*. En Chaumeil, Jean Pierre, Espinosa, Oscar y Cornejo, Manuel. (Eds). *Por donde ay soplo: estudios amazónicos en los países andinos*. Lima: IFEA, PUCP, CAAAP, EREA-LESC

Vindal, C. y Rivera, J.J- [Ed]. (2019). *Indigenous life projects and extractivism: ethnographies from South America*. Bergen: Palgrave Macmillan

Veber, H. y Virtanen, P. [Ed.]. (2017). *Creating dialogues: indigenous perceptions and changing forms of leadership in Amazonia*. Boulder: University of Colorado Press.

Veber, H. (2017). *Variabilities of indigenous leadership : Asháninka notions of headship in Peru's Selva Central*. En Veber, Hanne y Virtanen, Pirjo [Ed.]. (2017). *Creating dialogues: indigenous perceptions and changing forms of leadership in Amazonia*. Boulder: University of Colorado Press.

Vega, I. (octubre del 2014). *Los pueblos Awajún y Wampis luchan por su derecho a la consulta en el lote 116*. Portal Servindi. Disponible en: <https://www.servindi.org/actualidad/115196>

Trampusch, C. y Palier, B. (2016). *Between X and Y: how process tracing contributes to opening the black box of causality*. *New political economy*, Vol nº21, Nº 4, pp. 437-454.

Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Movimientos sociales, acción colectiva y política*. Madrid: Alianza.

Villalobos J. (2016). . "La creación de la comunidad nativa y sus efectos en la vida política de los pueblos awajún y wampis". En *Revista Argumentos*, Edición Nº 4, Año 10, Diciembre 2016. Disponible en <http://revistaargumentos.iep.org.pe/articulos/creacion-comunidad-nativa/>

Van Cott, D. (2001). *Explaining Ethnic Autonomy Regimes in Latin America*. *Studies in Comparative International Development*, Vol Nº 35, Nº 4, 30-58.

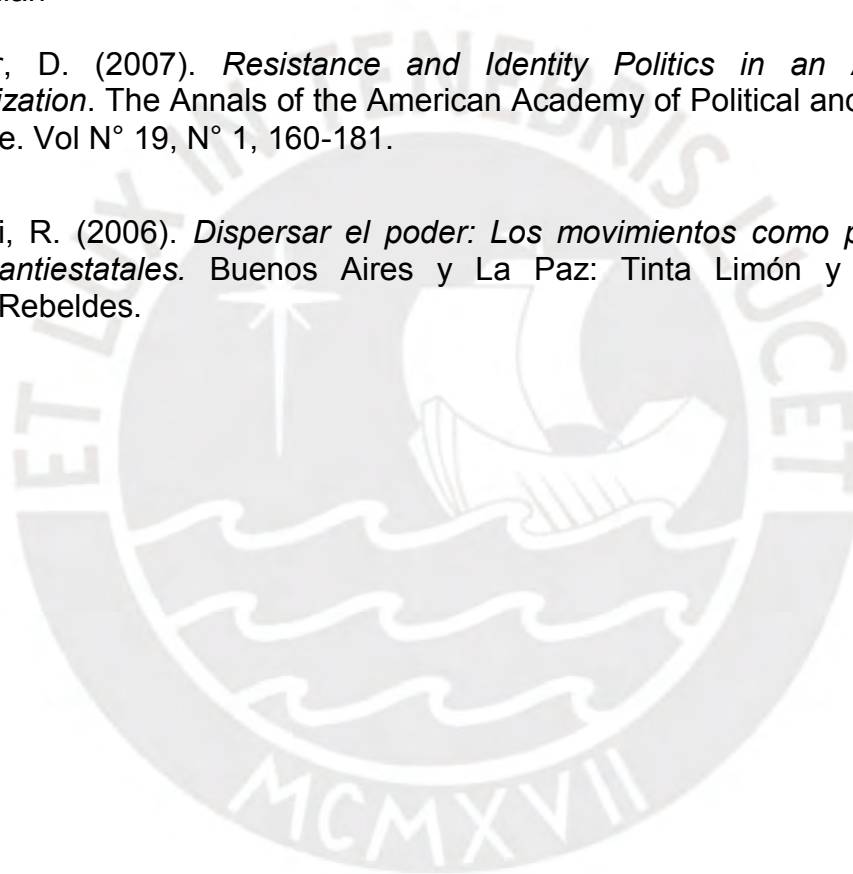
Van Cott, D. (2005). *"It is not a priority": The failure to form ethnic viable parties in Peru*. En *From Movements to Parties in Latin America: The evolution of Ethnic Politics*. Cambridge University Press: New York

Yashar, D. (2005), *Contesting Citizenship in Latin America: the Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vindal, C. y Rivera, J. J. [Ed]. (2019). *Indigenous life projects and extractivism: ethnographies from South America*. Bergen: Palgrave Macmillan

Yashar, D. (2007). *Resistance and Identity Politics in an Age of Globalization*. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. Vol N° 19, N° 1, 160-181.

Zibechi, R. (2006). *Dispersar el poder: Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires y La Paz: Tinta Limón y Textos Rebeldes.



## **Anexos:**

### **Detalles sobre las entrevistas y archivos:**

#### *Entrevistas informativas e historias de vida con líderes wampis:*

Se realizaron 2 entrevistas informativas realizadas con dos miembros del GTANW en junio del 2017 en la ong Perú Equidad, Lima. Estas consistieron en preguntas iniciales acerca de procesos claves para la historia de la autonomía wampis, nociones iniciales sobre el territorio integral y preguntas acerca de ciertos aspectos problemáticos de la construcción de la autonomía. En julio del 2019, al final de la investigación, se realizaron dos conversaciones personales con dos miembros de Peru Equidad que aportaron en cuestiones pendientes de la tesis (Frederica Barclay y dirigente wampis en Lima, conversaciones personales en julio del 2019).

En segundo lugar, se realizaron las siguientes entrevistas durante el trabajo de campo exploratorio al territorio wampis, en julio del 2017 en comunidades del Rio Santiago y Rio Morona como parte de un trabajo de campo exploratorio. En estas entrevistas se preguntó por la situación geográfica e histórica del territorio wampis, la relación que se ha tenido con el Estado y el mercado global y la gestión de la agencia comunal dentro del pueblo wampis. Se entrevistó a las siguientes personas:

- Dirigente de Chapiza. Lugar: San Juan de Morona.
- Dirigente de Soledad. Lugar: viaje a San Juan de Morona
- Antropólogo de Suiza. Activista y académico. Desde 2016 es miembro técnico del Gobierno de Cuenca Kanus del GTANW, en el marco de su doctorado de tesis. Lugar: viaje a San Juan de Morona
- Dirigente de Bagazaan, ex profesor. Lugar: San Juan de Morona
- Dirigente de Mayuriaga. Lugar: San Juan de Morona
- Dirigente de CORPI-San Lorenzo (parte de AIDSESEP). Lugar: San Juan de Morona
- Sabio wampis del Santiago. Ex líder del Consejo Aguarina Huambisa. Lugar: Puerto Galilea.
- Dirigente de Puerto Galilea. Lugar: Puerto Galilea.
- Dirigente de Fortaleza. Lugar: Puerto Galilea.

En tercer lugar, se realizaron las siguientes historias de vida a líderes indígenas durante el segundo trabajo de campo en noviembre y diciembre del 2017:

- Parlamentario del GTANW. Lugar: Candungos.

- Técnico de comunicaciones del GTANW. Lugar: Candungos
- Dirigente de Candungos. Profesor, secretario del GTANW, ex alcalde de Rio Santiago. Lugar: Candungos
- Dirigente de San Juan de Morona. Lugar: Candungos
- Dirigente de Soledad. Lugar: Candungos
- Dirigente de Chapiza. Lugar: Candungos
- Sabio wampis del Morona. Lugar: Candungos
- Monitor ambiental del Morona. Lugar: Candungos
- Dirigenta de Nieva. Lugar: Candungos.
- 2 entrevistas al sabio wampis del Santiago. Lugar: Puerto Galilea

En cuarto lugar, se realizaron las siguientes historias de vida a mestizos de la Poza durante el segundo trabajo de campo en noviembre y diciembre del 2017:

- Hija de ex comerciante cauchero de la Poza. Lugar: La Poza
- Hijo del ex comerciante cauchero de la Poza. Lugar: La Poza
- Migrante de Piura. Lugar: La Poza
- Viuda de unos de los primeros residentes de la Poza. Lugar: La Poza

En quinto lugar, se realizaron las siguientes entrevistas a funcionarios de la Municipalidad de Rio Santiago durante el segundo trabajo de campo en noviembre y diciembre del 2017:

- Funcionario de la Secretaría de Desarrollo de la Municipalidad de Rio Santiago. [Mestizo de Jaén]. Lugar: Municipalidad de Rio Santiago
- Funcionario de la Secretaria de Medio Ambiente de la Municipalidad de Rio Santiago [Indígena awajun]. Lugar: Municipalidad de Rio Santiago
- Alto funcionario de la Municipalidad de Rio Santiago [Indígena Awajun]. Lugar: Municipalidad de Rio Santiago.

#### *Observación participante de la IV Cumbre Wampis*

Realizada en la comunidad San Juan de Morona, Rio Morona. En este instrumento, se participó en 4 días de una cumbre de los líderes wampis del Rio Santiago y Morona en donde se pudo escuchar los discursos, las discusiones públicas y posteriores a las reuniones, entrevistas informales y observación sobre la interacción entre los líderes y sus aliados. Fue de tipo semi estructurada (ver Anexo guía semi estructurada). Durante esta actividad, se pudieron documentar extractos de los siguientes discursos, que eran la primera aproximación que tuve a los espacios políticos del GTANW.

- Discurso de dirigente Galilea, Lugar: San Juan de Morona
- Discurso de dirigente de CORPI-San Lorenzo. Lugar: San Juan de Morona
- Discurso de dirigente de Guayabal. Lugar:
- Discurso de dirigente de Mayuriaga Lugar: San Juan de Morona
- Discurso de dirigente de Bajo Morona. Lugar: San Juan de Morona
- Discurso de imaru de Morona. Lugar: San Juan de Morona
- Discursos de dirigente de Soledad. Lugar: viaje a San Juan de Morona

*Observación participante de un Taller de Economía y producción del GTANW:*

En la realización de este instrumento, pude participar como facilitadora de un grupo de trabajo de un taller que buscaba recoger participativamente las nociones que tenían del pasado, presente y futuro de la economía wampis con los asistentes de la IV Cumbre. Fue una herramienta sin estructurar, cuyo producto fueron notas de la dinámica y el producto final de sistematización del taller.

La metodología del taller fue expositiva-participativa. El facilitador inicia con una introducción sobre la problemática general de la economía. Se busca fomentar la autocrítica y análisis, así como participación de los asistentes. El siguiente paso será el trabajo por grupos para poder sistematizar la información recogida sobre la historia, situación económica desde el contacto con la cultura occidental, situación actual y futura. Concluidas las comisiones, se pasó a una plenaria para exponer las conclusiones y recomendaciones. En la siguiente actividad, se tomará en cuenta los siguientes aspectos en torno a la discusión sobre el pasado, presente y futuro de la economía wampis: el aspecto sociocultural, aspecto natural (bosques, biodiversidad, ecosistemas), aspecto de desarrollo social de las familias.

*Observación participante de la V Cumbre Wampis:*

Realizada en la comunidad de Candugos, Rio Santiago, en noviembre del 2017. En este instrumento, se participó en 4 días de una cumbre de los líderes wampis del Rio Santiago y Morona en donde se pudo escuchar los discursos, las discusiones públicas y posteriores a las reuniones, entrevistas informales y observación sobre la interacción entre los líderes y sus aliados. Fue de tipo semi estructurada (ver Anexo guía semi estructurada).

*Revisión de archivos:*

Asimismo, se cuentan con los documentos de reuniones de los wampis, de acuerdos y otros, que se analizarán para poder reconstruir el proceso de articulación del GTANW.

- Estatuto de la nación wampis (2015)
- Ordenanza N°001-2015- GTANW\_CCNN
- Informe jurídico del derecho al territorio de la nación wampis (2017)
- Memoria descriptiva del territorio de la nación wampis (s.f)}
- Informe antropológico sobre la continuada existencia de la nación wampis y su territorio. Realizado por Alexandre Suralles Raul Rio Gala, Simone Garra (2017)
- Acuerdo de autoafirmación de la nación wampis enviado a Pedro Pablo Kuczynski, presidente de la República del Perú
- Memorandum de actuados
- Acta de declaración de colindancia definitiva de los pueblos indígenas del Datem del Marañon y Alto Amazonas por CORPI San Lorenzo
- IV Cumbre de la Nación wampis (2016) Pacto socio político entre cuenca de Kanus y Kankaim, acuerdos y compromisos, preservación y conservación de recursos vivos, naturaleza: tierra, territorios, bosques y diversidad.
- Actas de las asambleas generales de las comunidades tituladas para ratificar la adherencia al territorio de la nación wampis: Aintam, Alianza Progreso, Bagazan, Candungos, Fortaleza, Guayabal, Kusuim, Muwaim, Nueva Alegria, Nuevo Jerusalem, Numpatkaim, Papayacu o San Martin, Puerto Juan Shingito, San Juan, Sanchez Cerro, Soledad, Tipischa y Villa Gonzalo.
- Mapa socio cultural del territorio wampis
- Mapa de las comunidades del territorio wampis

Asimismo, por medio de la municipalidad del Rio Santiago, se obtuvieron archivos de la historia de la municipalidad, perfil productivo de Rio Santiago, problemas de salud, actas de reuniones en torno a la minería ilegal, entre otros.

**Herramientas de recojo de información:**

Guía de entrevista realizada en noviembre-diciembre del 2017.

## Preguntas para los wampis:

### Introducción:

- ¿Cuál es su nombre? ¿A qué se dedica?
- ¿Cuál es su cargo en el GTANNW? ¿De qué forma fue elegido?

### Reformulación del control territorial (ecológico)

- ¿Qué hacen los wampis para poder sostenerse? ¿Pescan, venden productos?
- ¿Lo hacían sin ayuda del Estado?
- ¿El territorio wampis es codiciado por empresarios o por personas del Estado? ¿Por qué?

### Relación con el Estado y con mercado global

- ¿Cuáles fueron las acciones de los wampis ante la entrada de los caucheros?
- ¿Cuáles fueron las acciones de los wampis ante la presencia de militares durante el conflicto con Ecuador?
- ¿Qué se aprendió de la experiencia del Consejo aguaruna-huambisa?
- ¿Cómo se logró la creación de la Reserva Comunal Aguaruna y Huambisa en 1985?
- ¿Cómo lograron mantener cierta autonomía del Estado?
- ¿Cuáles son los principales conflictos territoriales entre el Estado y el pueblo wampis en los últimos años?
- ¿Cuáles son las principales políticas estatales de manejo del territorio en donde los wampis han participado en los últimos años?
- ¿Cuáles le parecieron más efectivas y cuáles no? ¿Por qué?
- ¿Usted donde se encontraba cuando ocurrió el conflicto en Bagua?
- ¿Participó del paro amazónico?
- ¿Qué significó el conflicto de Bagua para la defensa del territorio de los wampis?
- ¿Cuándo empezaron a hablar de los derechos de autogobierno?

### Agencia comunal dentro del pueblo wampis

- ¿De que forma se organizaban las 22 comunidades wampis antes del GTA?
- ¿Qué debilidades y fortalezas tenía?
- ¿Hubo complicaciones entre los wampis en el proceso de construcción del GTA?

- ¿Quiénes se oponían? ¿Quiénes apoyaban?
- ¿Cómo lograron un acuerdo?
- ¿Qué cambios en la toma de decisiones trae la construcción del GTA?
- ¿Cuándo empezaron a trabajar con los activistas de afuera?
- ¿Ha sido una buena relación?
- ¿Qué aspectos positivos tiene? ¿Han tenido algún problema?
- ¿Qué siente que aportan ellos al GTA?

Guia de entrevista realizada en noviembre y diciembre del 2017:

#### 1. Entrevista a líderes del GTA:

Introducción:

- ¿Cuál es su nombre y apellido? ¿De qué comunidad viene?
- ¿A qué se dedica?
- ¿Cómo se involucra como líder?

Historia de la autonomía (sección para líderes antiguos)

- ¿Cómo era la vida de los viejos wampis antes?
- ¿Llegaron los españoles hasta la zona de los wampis? ¿Qué hicieron los viejos cuando llegaron? ¿Hicieron algo para defenderse o expulsarlos?
- ¿Qué cosas intercambiaban por caucho en esa época? ¿Qué cosas compraban con el dinero?
- ¿En qué momento empiezan a usar dinero? ¿Cómo los ayuda y que problemas trae?
- ¿La época del ILV que trajo para los wampis? ¿Les permitían hablar su lengua?
- ¿Cuándo llega la lectura y la escritura? ¿Qué cambios ocurren a partir de esto?

Época desarrollista (sección para líderes antiguos)

- ¿En qué momento el Estado empieza a estar presente en la zona wampis? ¿Mejoran sus vidas con esto?
- ¿En qué momento ingresan los mestizos a la zona?
- ¿Qué trajo Velasco a la zona wampis? ¿Cuál fue la importancia de la ley de comunidades nativas? ¿Por qué empiezan a titular tierras comunales?
- ¿Cómo se crea el Consejo aguaruna huambisa? ¿Realizaba la defensa territorial?
- ¿Cuál fue el papel de SINAMOS en la Consejo Aguarina Huambisa?



- ¿Qué temas trabajaba? ¿Cómo inicia la relación de colaboración con los awajun?
- ¿Por qué se fragmenta?
- ¿Cómo funciona en la actualidad? ¿Cuál es la relación con el Consejo especial Permanente de pueblos awajun y wampis?

#### Actualidad (sección para cualquier líder)

- ¿Qué hicieron cuando Fujimori aprobó leyes que amenazaba su control del territorio en donde viven?
- ¿En qué momento empiezan a estar más presentes las petroleras y mineras? ¿Cómo les afecta su presencia a los wampis?
- ¿Hay wampis trabajando en las empresas petroleras y mineras? ¿Ha habido problemas con los wampis?
- ¿Cómo empiezan a vender cacao a Canadá? ¿Quién inicia el contacto? ¿Ha habido problemas con estas empresas?
- ¿Existen personas que sacan y venden oro ilegal? ¿Por qué el GTA se opone a esto?
- ¿Cuál es la opinión del GTA sobre la venta de madera ilegal? ¿Qué problemas traen estas personas al territorio wampis?

#### Sobre las federaciones:

- ¿Cuándo se crean las federaciones de los wampis?
- ¿Por qué se crea AIDSESEP? ¿Cuándo pierde liderazgo? ¿Por qué?
- ¿Cuándo se crea FECOHRSA y OPIWAK? ¿Para qué se crea?
- ¿Cómo se da la unión entre los líderes para la unidad del GTA?
- ¿Cuándo se crea la Comisión Especial permanente de pueblos awajun y wampis? ¿Por qué se crea?
- ¿Cuál es la relación con CORPI? ¿Cuándo inicia? ¿Cómo los ayuda a ustedes?

#### Estrategias

- ¿Cuándo empiezan a titular tierras? ¿Ha habido problemas? ¿Por qué siguen habiendo titulaciones?
- ¿Participaste de las protestas contra el Baguazo? ¿Por qué se dieron las protestas? ¿Qué cambio para los wampis después de la Curva del Diablo? ¿Qué consideras que se gana después del Baguazo? ¿Qué se perdió?
- ¿Cuál fue el papel de AIDSESEP en el Baguazo? ¿Qué ocurrió con los líderes después?

- ¿Cómo llega la consulta previa? ¿Qué experiencias han tenido de esto? (Reserva Sierra del Divisor como Parque Nacional y Lote 165) ¿Han sido positivas? ¿Qué sienten que ganan? ¿Qué sienten que pierden?
- ¿Cómo surge la idea de reivindicar el territorio integral?
- ¿En qué momento se empieza a hablar de autonomía?
- ¿Cómo se decide la creación del Estatuto/gobiernos de cuenca/parlamento/figura del Pamuk? ¿Entre quienes se negoció para esto? ¿Fueron complicadas las negociaciones?
- ¿En que beneficia a los wampis la creación del territorio integral?
- ¿Quiénes se oponen al territorio integral? ¿Por qué?

Experiencias en el gobierno provincial y distrital (sección para los que han tenido)

- (Pregunta de selección) ¿Has participado en alguna municipalidad?
- ¿Con que partido llegaste al cargo?
- ¿Qué cosas pudiste hacer allí?
- ¿Qué aprendizajes te dejó la experiencia?

Problemas en Bajo Morona y Santiago

- ¿Cuáles son las zonas en donde existen en donde el GTA no es tan fuerte?
- ¿Existen algunas federaciones aun? ¿Cuáles son?
- ¿En qué zonas abundan los mestizos? ¿Qué problemas surgen allí?

Aliados

- ¿Quiénes son los principales aliados del GTA?
- ¿Cuáles son los aportes que traen a la autonomía?
- ¿Cómo los conocen? ¿En qué momento?

2. Entrevista a mestizos de Galilea y Nieva

- ¿Cuál es su nombre y apellido? ¿Donde nació? ¿Cómo llega a este lugar?
- ¿A qué se dedica?
- ¿Ha participado alguna vez en algún partido, frente de defensa, protesta?
- ¿En qué momento empiezan a estar más presentes las petroleras y mineras?

- ¿Hay gente trabajando para ellos? ¿Por qué lo hacen?
- ¿Existen personas que sacan y venden oro ilegal?
- ¿Qué opinan sobre la oposición del GTA a esto?
- ¿Existen personas que venden madera ilegal? ¿Por qué lo hacen?
- ¿Ha escuchado de algún problema con los wampis?

