

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



PUCP

Contratos de arrendamiento de tierras en suelo Awajún:

Entre el bosque y la carretera

Tesis para optar el título de

Licenciado en Ciencia Política y Gobierno que presenta:

Carlos Aarón Herz Zacarías

Asesor:

Rolando Ames Cobian

2018

AGRADECIMIENTO

A mamá.



RESUMEN

La presente tesis tiene como objetivo determinar el grado en el cual la implementación de los contratos de arrendamiento de tierras de la Comunidad Nativa Awajún de Shampuyacu (en el valle del Alto Mayo, en San Martín) a “mestizos” – personas ajenas a la comunidad – ha debilitado y debilita la capacidad de gobernanza comunal nativa, la cual incide en una pérdida en el dominio territorial. La implementación de tales contratos, con el objetivo de obtener mayores ingresos, ha significado la pérdida de control de los recursos al verse menos accesibles los mismos por la influencia y costumbres mestizas, y a verse obligados a utilizarlos para el mercado.

El presente estudio hace uso del concepto de gobernanza de Marc Hufty (2008), autor que propone un Marco Analítico de la Gobernanza (MAG) dividido en las cinco siguientes categorías analíticas: problemas, actores, puntos nodales, normas y procesos. Los puntos nodales son la principal categoría, siendo ellos la Directiva de la Comunidad, la Asamblea Comunal y la unidad familiar. La metodología considera los contratos de arrendamiento de tierras como la variable independiente, la capacidad de gobernanza comunal de la Comunidad como la variable intermedia, y la consolidación del dominio territorial como la variable dependiente.

Una de las principales conclusiones de la investigación es la enorme

capacidad explicativa como impulsor de cambios que posee la unidad familiar en comparación a los otros dos puntos nodales, dentro de la cual la implementación de los contratos de arrendamiento aceleró un proceso de monetarización de la economía y apertura hacia el mercado ya existente en la comunidad que incidió en la pérdida de conocimientos tradicionales necesarios para el manejo del territorio. Sin embargo, los hallazgos también permitieron identificar que el territorio, todavía, posee un fuerte significado histórico como fuente de identidad y fortaleza para los Awajún.



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	vii
CAPÍTULO I: SHAMPUYACU Y LAS COMUNIDADES NATIVAS AMAZÓNICAS	
1.1 Las comunidades nativas en el Perú	1
1.2 La “integración” nacional de los Awajún	11
1.3 La Comunidad Nativa Awajún de Shampuyacu.....	31
1.3.1 Directiva de la Comunidad Nativa Awajún de Shampuyacu...35	
1.3.2 Asamblea Comunal.....	36
1.3.3 Familia.....	40
1.4 El mercado capitalista en el territorio indígena.....	46
CAPÍTULO II: CONTRATOS DE ARRENDAMIENTO DE TIERRAS	
2.1 Sistema de arrendamiento de tierras.....	52
2.2 Nuevos patrones en la unidad familiar	60
2.3 Decisiones en la Asamblea Comunal	69
2.4 Papel de la directiva comunal	72
CAPÍTULO III: GOBERNANZA Y CONSOLIDACIÓN DEL DOMINIO TERRITORIAL	
3.1 Importancia del concepto de gobernanza	76
3.2 Importancia del territorio	87
3.3 Impacto en el territorio.....	90
3.4 Ética individualista y territorio.....	102
CONCLUSIONES	106
BIBLIOGRAFÍA.....	116

INTRODUCCIÓN

En el valle del Alto Mayo, en la región de San Martín, lo que se observa al avanzar a través de la carretera Fernando Belaúnde Terry es un vasto paisaje verde y boscoso que va acompañando la carretera de ciudad a ciudad. Sin embargo, detrás de su aparente imponencia, el bosque se encuentra sufriendo serios problemas de deforestación a causa tanto de la presencia de olas migratorias como de los cambios en el uso de los suelos.

Estos procesos de deforestación, además de afectar el equilibrio ecosistémico de las áreas naturales, implican una degradación de los recursos naturales que sirven de sustento para las personas, siendo las más perjudicadas las comunidades nativas que residen al interior de los bosques pues aquellos vienen a ser su principal sustento y sus medios de vida.

En ese escenario, se ha observado, en el Alto Mayo en particular, un proceso de implementación de contratos de arrendamiento de tierras por parte de los comuneros Awajún hacia los mestizos con el objetivo de obtener mayores ingresos, lo cual ha ido degradando el territorio comunal, ha propiciado un gradual abandono de las costumbres relacionadas al uso del territorio y ha significado la pérdida de control de los recursos.

Shampuyacu, comunidad nativa sumida en un descontrol de sus

recursos, de sus propias generaciones y sin haberse adaptado con la rapidez necesaria a las nuevas costumbres que la misma comunidad se sintió obligada a asimilar, mantiene su identidad y su cultura aferrándose a sus instituciones comunales y a su territorio, y todo ello adoptando nuevas estrategias antes ajenas a ellos.

Ello lleva a preguntarse en qué medida la implementación de la institución - de naturaleza mestiza - de los contratos de arrendamiento de tierras a los mestizos – no miembros de la comunidad - en la Comunidad Nativa Awajún de Shampuyacu ha debilitado y debilita la capacidad de gobernanza comunal nativa y, en consecuencia, propicia la pérdida de la capacidad de dominio territorial.

En general, los pueblos indígenas en el país se encuentran inmersos en procesos de cambios de patrones culturales y modos de vida como resultado de la influencia de las ciudades, el Estado y las empresas al interior de sus territorios, lo cual ha incidido en la transformación de sus instituciones y el debilitamiento de la gobernanza indígena. Este escenario ha propiciado que las comunidades deban reformular sus mecanismos de control sobre su entorno, el cual se encuentra compuesto, principalmente, por los recursos naturales de los cuales se benefician.

Es en ese sentido que se procede a usar el concepto de gobernanza de Marc Hufty (2008), quien propone un Marco Analítico de la Gobernanza (MAG)

en donde la define como "los procesos colectivos, formales tanto como informales, que determinan, en una sociedad, cómo se toman decisiones y se elaboran normas sociales con relación a asuntos públicos" (Hufty 2008: 7).

El MAG consta de cinco categorías analíticas. En un principio, se encuentran los denominados problemas, que son comprendidos como lo que se encuentra en juego. En segundo lugar, se encuentran los actores, que son los individuos o grupos cuya acción colectiva (acuerdos o decisiones) conduce a la formulación de normas. Pueden ser formales (reconocidos por la autoridad en la sociedad observada) o informales (definidos por la propia práctica de los actores).

Para reconocer a los actores, la investigación hace uso del concepto de "actor estratégico" de Joan Prats, entendido como "todo individuo, organización o grupo con recursos suficientes para impedir o perturbar el funcionamiento de las reglas o procedimientos de toma de decisiones y de solución de conflictos colectivos" (2001). Sus recursos de poder pueden proceder del control de cargos o funciones públicas, del control de factores de producción, del control de la información y las ideas, de la posibilidad de producir movilizaciones sociales desestabilizadoras, de la autoridad moral, o de la capacidad de individuos de comportarse como un grupo bloque sólido, lo cual, a su vez, depende de la organización, la unidad y el objetivo del grupo.

En tercer lugar, se encuentran los puntos nodales, que son los espacios

físicos o virtuales de interfase en los cuales convergen los problemas, procesos, actores y normas, y que constituyen las interacciones que producen la acción colectiva. En cuarto lugar, las normas, que vienen a ser las reglas de juego o decisiones que orientan el comportamiento de los actores y son modificadas por la acción colectiva. Pueden ser formales o informales.

Con el objetivo de profundizar la investigación, a las normas se les denominará, siguiendo a Joan Prats, “reglas y procedimientos”, y comprenden aquel campo en el cual se toman decisiones de autoridad y donde los actores estratégicos resuelven sus conflictos, lo cual define el orden de interacción. La capacidad de gobierno será mayor en tanto más amplio sea el horizonte de duración de las reglas y procedimientos; es decir, su institucionalización. Del mismo modo, tal institucionalización será más sólida en tanto los actores estratégicos sean más capaces de sostener y procesar un mayor grado de conflicto pacíficamente.

Es bajo estas reglas y procedimientos que los actores interactúan para desarrollar determinadas políticas. Tal interacción se da en entornos más o menos estables, denominados “redes” según el Instituto Nacional de Administración Pública (INAP) de Madrid. El concepto de red pasa a formar parte de la ciencia política al constatar la limitada labor de los gobiernos como centros de dirección. En general, las redes constituyen un conjunto relativamente estable de relaciones de naturaleza no jerárquica e interdependiente entre distintos actores que comparten un interés común y que

intercambian recursos para conseguirlo, bajo la premisa de que la cooperación es la mejor forma de conseguir los objetivos compartidos.

Las redes se caracterizan por una pluralidad de actores y las relaciones necesarias que establecen entre ellos, y por un grado elevado de flexibilidad e informalidad (INAP 2005: 26). Dentro de estas redes, los actores van estableciendo canales de comunicación y de intercambio de información, experiencias y otros recursos a través de la interacción. La gobernanza establece las normas que guían la interacción en las redes; al repetirse con frecuencia tal interacción, se producen procesos de institucionalización, lo cual puede brindarle un mayor grado de formalización a la gobernanza, otorgándole más seguridad y estabilidad (INAP 2005: 28).

Finalmente, la quinta categoría la conforman los procesos, que son sucesiones de estados en los que tiene lugar la interrelación entre actores, normas y puntos nodales. Los procesos permiten analizar los cambios en el tiempo percibidos en la capacidad de gobernanza, en este caso, de Shampuyacu.

Igualmente, la capacidad operativa del MAG permite hacer uso de la gobernanza tanto como una variable independiente, como una variable intermedia o dependiente. Para ello, es necesario haber ubicado el problema y las características de los puntos nodales favorables o desfavorables al mismo.

En tal sentido, la variable independiente a escoger viene a ser los contratos de arrendamiento de tierras a mestizos por parte de los comuneros. La variable como tal contempla las condiciones expuestas en los contratos, sus implicancias formales para los comuneros, los ingresos que significan para ellos, el papel de los mestizos en la comunidad y el impacto de su actividad sobre los recursos, y las ventajas que tienen los mestizos sobre los comuneros.

En segundo lugar, la capacidad de gobernanza comunal de Shampuyacu es considerada la variable intermedia. Esta variable va a ser analizada a partir de la identificación de tres puntos nodales, dentro de los cuales se puede identificar el problema. Al respecto, los puntos nodales a considerar vienen a ser las unidades familiares, la Directiva de Shampuyacu y la Asamblea General. Los procesos se observan al identificarse los cambios en los puntos nodales en base a la variable independiente.

Por otro lado, los actores a considerar son los clanes, las unidades familiares, los hombres, las mujeres, la Federación Regional Indígena Awajún del Alto Mayo (FERIAAM), las familias con mayor capacidad de influencia y de decisión política, la Directiva de Shampuyacu, el Pamuk (jefe de la comunidad), los mestizos arrendatarios, comités de vigilancia y jueces de paz. Las normas a considerar van a ser tanto las emitidas por las instancias estatales como las que se adopten al interior de la comunidad, sean formales o informales.

Finalmente, la variable dependiente viene a ser la consolidación del

dominio territorial, lo cual viene de la mano de la pérdida de las costumbres ancestrales amigables con el medio ambiente que les había permitido a los Awajún persistir en su territorio sin mayores problemas.

Para analizar el dominio territorial, se consideran como necesarias las estrategias de la titulación formal, concesiones y derechos sobre el territorio y los recursos, acciones que refuercen la presencia política indígena, la autodeterminación colectiva de lograr el propio desarrollo, la identidad étnica, la cohesión organizativa, la concientización permanente, el reforzamiento de los lazos étnicos, y el manejo cuidadoso de las alianzas (Chirif 1991: 83).

Sin embargo, la estrategia primordial es la que se refiere al uso que se le da al territorio. La consolidación del dominio territorial implica un firme control de todos los recursos, el uso de los recursos encaminado a garantizar la satisfacción de todas las necesidades de la comunidad de forma sostenida, y la posibilidad de conducción autónoma de los procesos de desarrollo (Chirif 1991: 84). Ver Anexo N.º 1 (Gráfico N.º 1. Metodología de intervención).

En relación al tiempo de estudio, si bien el hogar promedio parece haber iniciado la práctica de arrendar tierras hace 7,3 años, se hará un análisis a partir del 2000, año en que se firmó el primer contrato de arrendamiento de tierras. Este análisis se prolongará hasta el 2015. Para la recopilación de información, se ha procedido a considerar tanto fuentes secundarias como cuestionarios, encuestas y conversaciones directas.



CAPÍTULO I

SHAMPUYACU Y LAS COMUNIDADES NATIVAS AMAZÓNICAS

1.1 Las comunidades nativas en el Perú

La concepción de “comunidad”, al momento de diseñar las leyes y la política para los indígenas amazónicos, tiene como base la trayectoria comunitaria del Perú y del proceso de concentración poblacional que se remonta al siglo XVIII (Chirif 2007: 148).

Los indígenas andinos y costeños, por su estilo de organización como sociedad agraria y lo ajena que se presentaba la selva, ya desde la Colonia, habían logrado cierto grado de reconocimiento por parte de los colonizadores. En tal sentido, la institución de la comunidad se remonta a las reducciones misioneras establecidas durante la Colonia, consistentes en agrupar pueblos de ayllus dispersos con el objetivo de controlar la población ante posibles levantamientos, asegurar la recaudación de impuestos, disponer de su fuerza laboral y facilitar la evangelización. Sin embargo, ello impulsó cierta resistencia indígena que transformó a las mismas comunidades -a pesar de sus limitaciones- en un espacio de ejercicio de autonomía (Chirif 2007: 149-150).

Recién con la anulación del tributo indígena en la Independencia de la República en el siglo XIX, la comunidad quedó libre para modificar sus

relaciones económicas con el resto de la sociedad, lo cual preparó el camino para su privatización pues se convirtieron en agrupaciones de propietarios dedicados a labores agropecuarias. Ello inició una suerte de despojo sistemático, que se agudizó en los años posteriores a la Guerra del Pacífico con la invasión y usurpación de las tierras indígenas a manos de las haciendas, lo cual, debido a sus efectos contaminantes y a la consecuente concentración de tierras, propició una situación de escasez y la aparición de un sector de comuneros sin tierras (Chirif 2007: 150-151).

Antes de la llegada de los europeos, los incas ya habían iniciado los cimientos de una práctica excluyente de los indígenas amazónicos, pero fue con la creación del Virreinato del Perú en 1542 que las formas indígenas de desigualdad ya existentes se institucionalizaron y complejizaron, con la diferenciación -por parte de la Corona- entre indio y español, pero también entre indios nobles e indios del común. En este caso, mientras los primeros eran representados por linajes reales incaicos y curacas principalmente, los segundos estaban conformados por los diferentes grupos étnicos andinos y costeros.

Los pueblos indígenas que se ubicaban en la región amazónica, por su parte, fueron considerados en las crónicas como pueblos que, debido a su salvajismo, podían ser colonizados. Y si bien las primeras legislaciones peruanas abordaron la cuestión indígena amazónica utilizando la historia y el modelo ideológico e institucional del indígena andino, todavía existe una

tendencia a aislar la historia andina de la historia amazónica, a pesar de los constantes e históricos intercambios de cosas e ideas entre ambas regiones (Greene 2009: 49-50).

La fascinación con el pasado y el patrimonio incaico es el tejido de la historia nacional, compartida a partir del encuentro colonial, pero esta “esencia” incaica y andina ha sido asimilada por la élite a la par que se comenzó a denigrar al andino y a los indios “del común”, todo lo cual restó atractivo para los andinos a identificarse como indígenas (Greene 2009: 50-51). Al contrario, la mayoría de los grupos amazónicos, como se verá más adelante, se ha acostumbrado a la educación bilingüe brindada por la educación oficial como parte de la vida comunitaria nativa e indígena (Greene 2009: 52-53).

Un buen hito para comenzar a analizar la legislación, la conceptualización y las transformaciones en torno a los pueblos indígenas amazónicos en general, puede ser la Constitución de 1920, promulgada por el presidente Augusto B. Leguía. Tras la presión de las comunidades campesinas y de algunos indigenistas, el gobierno de Leguía reconoció, constitucionalmente, a las comunidades indígenas y declaró el carácter imprescriptible, inalienable e inembargable de sus tierras. Sin embargo, la escasez de tierras y su degradación impulsaron la migración de campesinos andinos sin tierra hacia las zonas altas de la cuenca amazónica, generando presión sobre sus tierras (Chirif 2007: 151).

Hacia 1956, se publicó el Decreto Supremo N.º 03, conocido como el de “Reservas de Tierras”. Si bien presentó un limitado ordenamiento, tuvo el objetivo de garantizar un mínimo de recursos para la supervivencia de los grupos nativos. Las reservas implicaban un asentamiento exclusivo para la población, en las cuales se garantiza el usufructo y la posesión de la tierra más no de los recursos. No reconocía la propiedad ni los derechos que de ella emanan (Barclay 1980: 58-59).

En 1969, el gobierno de Juan Velasco Alvarado promulgó el Decreto Ley N.º 17716, la Ley de Reforma Agraria. Ésta buscó reconocer, por primera vez, los derechos colectivos territoriales y la existencia legal de los pueblos amazónicos. Las comunidades andinas y costeñas, hasta entonces denominadas “indígenas”, a partir de este momento pasaron a denominarse “campesinas”. La creación de la figura del jefe en las comunidades amazónicas, si bien no deslegitimó a las autoridades tradicionales, en el caso del Alto Mayo significó la imposición de una expresión más de las alianzas de familias, lo cual ha propiciado, en algunas comunidades, un poder paralelo entre el jefe y el clan familiar (Gálvez 2003: 249).

En 1974, el mismo gobierno promulgó la Ley N.º 20653, Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Cejas de Selva. Esta norma creó la institución de las “comunidades nativas”, aplicable a los asentamientos indígenas amazónicos. El sistema de tenencia de tierra de las comunidades nativas descansaba en la legislación de derechos de

tierras comunales andinas, con el objetivo de que los grupos en la Amazonía asimilaran el pasado agrario andino (Greene 2009: 181-182). Fue el primer reconocimiento de la existencia legal colectiva de los pueblos amazónicos, aceptando las “costumbres” nativas en el proceso de demarcación territorial y en la administración de la comunidad, así como el derecho consuetudinario (Greene 2009: 193-194).

Sin embargo, no se tomaron en cuenta los derechos de los que se conocen como grupos etnolingüísticos de la selva, y aunque se considera el tipo de suelos y los requerimientos de la población en la titulación de tierras, ello no se ha cumplido en la mayoría de casos (Barclay 1980: 64-65). Se pasó de contemplar un régimen de reservas, bajo el cual se reconocía la posesión de tierras bajo colectividades indígenas, a uno que les garantizaba ya la propiedad (Chirif 2007: 157). Se buscó dar un nivel de organización a las comunidades nativas, lo cual influyó en su carácter político posterior. En este momento, se profundizó la concepción de una oficina del jefe, una conciencia de los deberes de representación del mismo, y la dinámica de las asambleas comunales y las elecciones comunales (Greene 2009: 199).

En el caso de los Awajún, la convocatoria a todos los comuneros implicó la presencia de los cabezas de familia, varones principalmente. Para este momento, la autoridad del jefe de la comunidad nativa pasó a estar encarnada en los jóvenes bilingües mediante la expresión material de las escrituras de tierras, el libro de registro de la comunidad y las rutinas racionalizadas de la

autoridad social (Greene 2009: 203). Ello permitió garantizar las bases materiales para la reproducción de la población nativa mientras se incorporaba a la economía nacional e impedía, en cierta medida, el desarrollo y la cohesión de unidades sociales que cuestionasen la legitimidad del ordenamiento pretendidamente monoétnico (Barclay 1980: 44).

El término “indígena” ha solido ser utilizado en el Perú como exclusivo para los pueblos andinos de la sierra durante siglos. Esa lógica se institucionalizó con el auge del pensamiento indigenista de la década de 1920 y el reconocimiento constitucional del presidente Leguía a la comunidad indígena como el sistema de tierras comunales para los andinos. Esta visión se vio modificada a partir de 1968 con la transformación ideológica de los andinos en campesinos durante el régimen militar de Velasco y, mediante la Ley de Comunidades Nativas de 1974, de los amazónicos en nativos. Así, el Estado fue adoptando el lenguaje del nativismo para nombrar a los grupos que, anteriormente, eran conocidos como “indios salvajes” y “chunchos” (Greene 2009: 241).

Luego de las primeras titulaciones realizadas por el Estado en 1975, no se observó mayor interés en seguir tal tarea hasta la implementación de los llamados "proyectos especiales" en los primeros años de la década de 1980 con el fin de colonizar la cuenca amazónica. Fue dentro de este impulso que se creó el Proyecto Especial Alto Mayo, el cual apoyó la titulación de comunidades dentro de su ámbito de trabajo (Chirif 2007: 185).

Tras la difusión de la conciencia interétnica por la educación bilingüe de los misioneros y la emergencia de la conciencia de “comunidad nativa” impulsada por el régimen militar reformista de Velasco, las demandas indígenas pasaron a involucrar su inclusión política, un territorio propio, el uso de su lengua, y los derechos de propiedad intelectual e identidad cultural (Greene 2009: 226).

En 1978, con el nuevo gobierno militar de Francisco Morales Bermúdez, tuvo lugar la Ley N.º 22175, Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Cejas de Selva. Con las modificaciones hechas a la ley de 1974, los nativos, ahora, poseían todos los derechos de dominio sobre la superficie del territorio apto para agricultura, pero sólo tienen derecho al usufructo sobre sus áreas selváticas restantes (Greene 2009: 195). A través de la figura de “adjudicaciones especiales”, ahora el Estado estaba facultado a entregar tierras a empresas para proyectos agropecuarios o agroindustriales calificados como de “prioridad nacional”, sin que el Estado participe en éstos. Asimismo, se abrieron los “bosques nacionales” a la explotación del capital privado (Chirif 2007: 177).

Las legislaciones, en general, se han aplicado en aquellos grupos ubicados en territorios que ya habían sido objeto de una colonización intensiva e incorporados, de alguna manera, en los circuitos del mercado (Barclay 1980: 45). Posteriormente, el gobierno de Alan García publicó la Ley N.º 24656, Ley General de Comunidades Campesinas, y la Ley N.º 24657, Ley de Deslinde y

Titulación de Comunidades Campesinas. A través del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS), el gobierno de Juan Velasco Alvarado había intensificado acciones de saneamiento y reestructuración de las comunidades campesinas con el fin de determinar con exactitud los territorios comunales y poner al día la organización de las comunidades. Ello fue continuado por Francisco Morales Bermúdez y Alan García (Chirif 2007: 152).

En 1990, con el presidente Alberto Fujimori, se promulgó el Decreto Ley N.º 613, Código del Medio Ambiente. Éste, al reconocerles la propiedad, fue una norma positiva para la protección de los recursos naturales y de los derechos de las comunidades indígenas y campesinas asentadas en las Áreas Naturales Protegidas (ANP), como resultado de las presiones internacionales tras el renovado interés en las comunidades campesinas e indígenas (Chirif 2007: 178). En 1991, con el Decreto Supremo N.º 008-91-TR, Reglamento de la Ley General de Comunidades Campesinas, se incluyó una norma específica para la inscripción de los asentamientos ribereños en la Amazonía como comunidades campesinas.

En la Constitución de 1993 hubo un retroceso con la eliminación del carácter inembargable e inalienable de las tierras comunales, y la imprescriptibilidad se mantuvo siempre que aquellas no se consideren abandonadas, para lo cual no había criterios bien definidos (Chirif 2007: 152). Asimismo, se possibilitó la explotación de recursos no renovables en las áreas naturales protegidas (Chirif 2007: 179).

En 1994 se creó el Consejo Nacional del Ambiente (CONAM). Si bien se dio en un contexto de liberalización de la economía y se abrió la puerta a las empresas extractivas en todo el territorio, la creación del CONAM, nuevamente, obedecía al impacto del activismo global en torno al ambiente (Greene 2009: 196). Cabe señalar que fue durante el régimen fujimorista que se logró titular más tierras y de mayor tamaño en muchos años desde la época de Velasco (Greene 2009: 196). En el caso de los Awajún, se les otorgó noventa títulos de dominio entre 1991 y 1999.

En 1995 se promulgó la Ley N.º 26505, Ley de la Inversión Privada en el Desarrollo de las Actividades Económicas del Territorio Nacional y de las Comunidades Campesinas y Nativas. Esta norma cambió el estatus jurídico de las comunidades campesinas y nativas al permitir pasar de un modelo asociativo tradicional a uno de naturaleza empresarial, lo cual individualizaba a los nuevos “socios” para que éstos pudieran disponer sobre las tierras comunales, con la aprobación de no menos de dos tercios de los votos de la asamblea general.

Ante ello, algunas comunidades indígenas suscribieron acuerdos civiles de indivisibilidad como precaución (Chirif 2007: 152-153). Asimismo, la Ley eliminó las causales para expropiación de tierras establecidas en la Reforma Agraria, y facilitó que las empresas constituyan latifundios en la Amazonía (Chirif 2007: 179).

Las comunidades quedan como centros vecinales donde se concentran los servicios, se centralizan los debates políticos y asociativos, y se efectúan las relaciones exteriores (Chirif 2007: 167). Si bien esta condición fue impulsada con las legislaciones con el fin de insertar a los indígenas en el mercado y en la dinámica nacional, tal proceso tiene más que ver con la expansión de las vías y medios de comunicación, la consolidación de la economía de mercado y el crecimiento del sistema de escuelas, entre otros, acompañados del fortalecimiento de la ideología “civilizadora” (Chirif 2007: 168).

Los pueblos de la Amazonía suelen poseer una población definida, una identidad propia, una lengua particular, y viven en un territorio reconocido como suyo, lo cual les permite aspirar a gozar del derecho pleno a la autodeterminación. Asimismo, han sufrido la invasión y la colonización de sus territorios, y han visto sus culturas dominadas por poderes coloniales externos, los cuales incitaron una respuesta indígena basada en su afirmación como personas y su resistencia como pueblo al despojo de sus territorios. El tener el bosque como su espacio fundamental les ha permitido descubrir en la naturaleza un mundo espiritual que soporta y vitaliza su cultura (Chirif 1991: 19-20).

La población indígena siempre ha sabido organizarse para poder conducir su sociedad como un todo coherente y articulado; esto se ha visto desafiado con la necesidad de otro tipo de organización que responda a la

nueva situación impuesta por la ocupación de los estados nacionales y la colonización por una población ajena. Ello ha propiciado perjuicios sobre la población indígena misma, así como sobre sus territorios tradicionales, que han sido recortados y empobrecidos, al igual que sobre su organización social y su ya reducido nivel económico, al haber menor disponibilidad de recursos (Chirif 1991: 31-32).

1.2 La “integración” nacional de los Awajún

La Amazonía abarca más del 60% del territorio nacional; comienza en la ceja de selva a más de 4 mil m. s. n. m. y desciende paulatinamente hasta la selva baja. Dentro de ésta, se encuentran casi doscientas comunidades nativas Awajún con títulos de tierras en la selva alta. La Amazonía se ha ido integrando a la costa y a la sierra a través tanto de la expansión del mercado como de su incorporación espacial mediante nuevas carreteras, de su integración política mediante la titulación de tierras y el acceso a servicios estatales, y del intercambio interétnico, resultado de la educación y la socialización de nativos con los no nativos (Greene 2009: 54).

Los Awajún, cuya población actual se estima en unos 60 mil habitantes, forman parte de la familia lingüística jíbara. En el departamento de San Martín, la población nativa Awajún llega a 4 559 habitantes, la cual se encuentra distribuida en el valle del Alto Mayo entre cuatro comunidades en la provincia

de Rioja y entre diez comunidades en la provincia de Moyobamba (Ecoyungas 2014: 5).

Históricamente, los Awajún no se han presentado como un pueblo unido; las disputas internas eran tan usuales como la violencia hacia los otros grupos étnicos. Recién a mediados del siglo XX, la realidad política de los Awajún comenzó a estar basada en el imperio de la ley antes que en el gobierno de los hombres, en la cual la última aspiración era adquirir la visión del Ajútap, que les otorgaría el poder de matar. Sin embargo, a pesar de que tal dimensión religiosa del asesinato no parece perdurar, la lógica de la venganza sí presenta resistencias a desaparecer (Brown 2014: 213).

La organización social Awajún tradicional posee un carácter amorfo y presenta una atomización extrema. Recién con la influencia estatal a través de las escuelas misioneras, se inició la formación de núcleos y las concesiones de tierras que dieron lugar a la territorialización, impulsando la articulación de su residencia como una entidad político territorial denominada “comunidad” y el establecimiento de una autoridad comunitaria y democrática (Greene 2009: 73).

Los proyectos de educación bilingüe en la década de 1950 y la entrega de títulos de tierras para las comunidades nativas en la década de 1970, fueron el germen del movimiento panamazónico en el Perú, dentro del cual los Awajún estuvieron a la vanguardia con la creación de un perfil particularmente amazónico de una *indigenidad* politizada (Greene 2009: 54).

Los Awajún tienden a caracterizar el tiempo anterior al siglo XX como un periodo en el que se pudo rechazar con éxito su entrada en la sociedad *apach* al considerar que, en tal momento, no se encontraban en la posición de tener que “acostumbrarse” a las condiciones de la “indigenidad” actual (Greene 2009: 140-141). En general, tienden a representarse como aliados históricos de los otros pueblos jíbaros y, ciertamente, pudieron oponerse con éxito al avance imperial de los incas y de los españoles.

El concepto de “acostumbramiento” responde a los actos específicos, así como al proceso estructural de creatividad forzada. Esta idea gira en torno a la teoría de acciones sociales *habitualizadas* –costumbres-, que se corresponden con valores socialmente construidos –lógicas de la costumbre-, como referencias ideológicas que permiten que las acciones sean significativas, lógicas y, finalmente, implícitamente incuestionables (Greene 2009: 37).

Sin embargo, la costumbre y lógicas de unos se enfrentan constantemente a las de otros, lo cual da lugar a un proceso de articulación, el cual hace referencia a acostumbrarse a un objeto, que era percibido como extraño en un principio, volviéndolo familiar. Después de ello, dicho objeto comienza a ser parte de la costumbre -propia-. Este proceso se conoce como proyectos de acostumbramiento, e implica pensar las acciones de un modo más deliberado (Greene 2009: 36-37).

Finalmente, existe un grado de creatividad intencional utilizado a través

de los actos de acostumbramiento, que depende, en gran medida, de las estructuras de poder existentes en los que se desempeñan los actores sociales, entre quienes -al ser también actores políticos- el poder se distribuye inequitativamente. En tal sentido, los proyectos de acostumbramiento revelan qué prácticas y valores predominan (Greene 2009: 38).

En ese marco, lo que permite que la costumbre se vuelva continua y abierta al cambio es la importancia de lo colectivo en las prácticas acostumbradas, y la consecuente habilidad de forjar una conciencia colectiva en torno a dicha importancia. El término acostumbramiento en relación a la indigenidad supone un proceso histórico, en tanto los sujetos que se encontraron bajo el dominio colonial (y sus posteriores manifestaciones) se han ido apropiando de los términos y herramientas utilizados para subyugarlos, pero dándoles un nuevo significado (Greene 2009: 39-40).

En relación al capitalismo, en ese contexto del acostumbramiento, la tendencia homogeneizante de la producción capitalista masiva ha tenido como contrapeso un considerable grado de especialización en nichos de mercado. En el caso actual del fomento de los hábitos de consumo neoliberales, se observa cierto desafío por parte de los consumidores para hacer valer sus propios deseos a través de un proceso creativo y de la expresión de sus propios intereses políticos (Greene 2009: 44). Entonces, se puede comprender al consumo capitalista como un modo particular de acostumbramiento.

En tal sentido, se parte de la hipótesis de que la indigenidad viene a ser, en realidad, un sinónimo de la modernidad, la historia y lo global, en tanto interiorizan críticamente los valores que vienen de la mano con el neoliberalismo del mercado. Se entiende, entonces, a la indigenidad tanto en términos de espacio geopolítico como de tiempo histórico, y, más específicamente, como presente histórico que proviene de la etapa de la modernidad (Greene 2009: 33).

En tal sentido, la primera vivencia de indigenidad impuesta a los Awajún fue la educación misionera respaldada por el Estado peruano que, gradualmente, pasó a ser el germen de un sistema educativo bilingüe panamazónico estatal. Posteriormente, las realidades territoriales y los imaginarios espaciales Awajún se vieron modificados con la construcción de caminos y carreteras mestizas. Finalmente, la indigenidad se expresa en la conformación del ingreso a la política y la organización de movimientos indígenas (Greene 2009: 145-146).

En todo caso, el principal objeto extranjero al que se encuentran acostumbrando los Awajún es la historia moderna del capitalismo global, pero, más específicamente, es la condición abstracta que esta historia les impone, la cual es la indigenidad. Acostumbrar la indigenidad es un proceso que se da a través de tres capas concéntricas, donde la primera implica formar parte de la Amazonía peruana, la segunda se relaciona con la apropiación Awajún del término jíbaro, y la tercera se enmarca en términos de lo que significa

acostumbrarse como Awajún. Esta última implica un sentimiento más profundo de pertenencia social, apego social y compromiso político (Greene 2009: 47-48).

A inicios del siglo XX, los Awajún vivieron un proceso de militarización y estaban siendo sometidos a la incipiente economía cauchera. En esta época, llegó la Iglesia del Nazareno a abrir la primera escuela nazarena en Pomará (provincia de Bagua, región de Amazonas), con la asistencia de un grupo de muchachos Awajún. Tras retirarse un tiempo, en la década de 1930 reabrió las escuelas y logró establecer una nueva en el trayecto río Marañón abajo, conocida por los Awajún como Yamayakat. Así se dio el primer encuentro de los Awajún con los deberes cívicos, de forma que un grupo ya podía hablar bien el español y ellos terminarían siendo maestros (Greene 2009: 148).

Si bien el grupo Awajún pudo aprender sobre la Biblia, deberes cívicos, aritmética, a leer y a escribir, también fueron asimilando nuevos valores de índole material y utilitaria debido a su exposición a transacciones y actividades económicas cotidianas. Es así que, al descubrir el papel del dinero, los Awajún comprendieron la importancia de saber leer, escribir y aritmética, para lograr un mayor control sobre el dinero y tener mejor acceso al mismo. Es decir, incorporarse al mercado (Greene 2009: 149-150).

A mediados de la década de 1940, los jesuitas establecieron la Misión de San Francisco Javier del Marañón, creada, principalmente, para personas hispanohablantes, y otras posteriores, en las cuales se buscó bautizar a los

Awajún y establecer campamentos nativos en sus territorios, donde la misión pionera se fundó río Marañón abajo con la ciudad de San Javier de Chingusal. En esta ocasión, los Awajún recibieron nuevos nombres cristianos y certificados de nacimiento, lo que les brindaba una identidad ante el Estado peruano (Greene 2009: 151).

A inicios de la década de 1950, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) entró a operar en la antigua misión nazarena. Si bien se presentaba como un instituto lingüístico dedicado a trabajar con los pueblos indígenas, éste mantenía fines de evangelización. Tuvo gran influencia en toda América del Sur; en el Perú, construyó su sistema de transportes y comunicaciones más extenso, al punto que éste se convirtió en su principal arma de negociación con los intereses estatales y privados (Greene 2009: 153-154).

Tras su rápida expansión por América Latina, tuvo lugar una crisis política en la década de 1970 por acusaciones contra el ILV de conspiración y de ser un instrumento del imperialismo yanqui; sin embargo, en el caso peruano, se llegó a solucionar debido a las buenas relaciones existentes por la aplicación del programa de educación bilingüe del ILV destinado, específicamente, a los indígenas amazónicos, lo cual fue un rasgo crucial en la construcción de la identidad Awajún (Greene 2009: 154). Asimismo, estas campañas, a través de su carácter bilingüe, infundieron la idea y los ideales de la participación ciudadana (Greene 2009: 156).

Mientras los mensajes escritos en los textos del ILV destacaban los símbolos de la nación, el mercado y otros aparatos del mundo occidental, los proyectos económicos implementados con los nativos amazónicos tenían por objetivo infundir un sentimiento de “desarrollo comunal” y convertir a los nativos en pequeños empresarios para que escapen de su dependencia al trabajo de peonaje por deuda, en lo cual los maestros bilingües tuvieron un papel de vanguardia y preponderante (Greene 2009: 161).

Durante sus primeros años, las labores del ILV levantaron suspicacias en un país identificado fuertemente con el catolicismo romano y temeroso de la intromisión estadounidense. En el caso de los Awajún, la calidad de extranjero del ILV, su promoción de una fe todavía minoritaria y su compromiso con la alfabetización en su propio idioma, ratificaron el carácter distintivo de la identidad Awajún, el cual contrastaba con las políticas nacionales enfocadas en la asimilación cultural (Brown 2014: 218).

A finales de la década de 1950, el Ministerio de Educación, de la mano del ILV, se propuso organizar cooperativas Awajún con el objetivo de proporcionar alternativas económicas más justas a los nativos. Ello fue acompañado por una campaña de sensibilización cívica en búsqueda de impulsar la participación de los nativos en el gobierno civil y en nuevas formas de organización local. Es así que inició un proceso de organización de asambleas en los asentamientos creados en torno a las escuelas, poblados por los Awajún, y se les enseñó a elegir alcaldes como una nueva estructura de

liderazgo cívico, decidido a partir de la suma de voluntades de todos los votantes individuales, lo cual, hasta entonces, era una idea ajena para ellos (Greene 2009: 163-164).

Tras un par de incidentes conflictivos, el contexto impulsó a que la competencia entre los jesuitas y el ILV por volverse el patrón más respetable ante los Awajún, que ya se vislumbraba, se agudice. Ambos comenzaron a usar las tácticas del otro y expandieron sus campañas. Lo que compartían era su intento de desalentar las prácticas consuetudinarias relacionadas al consumo de plantas alucinógenas y la búsqueda de visiones, y el poder forjar una nueva clase de líder "comunitario" basado en nuevos valores (Greene 2009: 166).

Un gran cambio fue el haber reconocido la importancia de saber leer, escribir y hablar el español, para así poder oponerse a sus patrones al acceder a sus documentos y manejar sus propias cuentas. Este proceso los impulsó a ir abandonando el enfrentamiento violento o la retirada a la selva como primeras opciones de tácticas bélicas. De esta forma, los nativos bilingües pasaron a ser "agentes de la modernidad indígena" (Greene 2009: 168). El maestro bilingüe pasó a ser el principal intermediario entre su parentela y la sociedad dominante, situación reforzada por su nueva capacidad adquisitiva al recibir un salario como maestro.

En la Amazonía, la conversión al cristianismo dio lugar a la reducción de la violencia al permitir que los individuos presenten sus demandas

públicamente, antes que alimentar el ciclo de asesinato por venganza. En el caso de la conversión al protestantismo, las exigencias han involucrado abandonar el consumo de alcohol (incluyendo el masato), alfabetizarse, estudiar la Biblia y asistir a la iglesia regularmente (Brown 2014: 219).

A falta de instituciones formales, esta situación tiene un impacto real a nivel social por su uso como acusación ante individuos “pervertidos”, pues se espera que, ante la exposición pública, éstos modifiquen su comportamiento. La brujería refuerza las normas sociales y es un mecanismo de control social (Brown 2014: 219). En los Awajún, ésta se efectúa en torno al asesinato o intento de asesinato y así se provee de una explicación para la muerte o la enfermedad. Al demandar violencia recíproca, la venganza permite cierto grado de consuelo (Brown 2014: 221).

Al ser la brujería una suerte de proyección de los miedos, culpas e ira de la población, se comprende la rápida asimilación de las religiones de actividad proselitista en el Perú al presentar los Awajún una historia de alianzas políticas volátiles, nuevas y más letales epidemias, y por la naturaleza inestable de sus autoridades religiosas tradicionales. Sin embargo, la brujería, así como el chamanismo, es una práctica existente al interior de la comunidad Awajún, más no se expresa como una acción que busque enarbolar un orgullo cultural o que sea utilizada como resistencia hacia el exterior (Brown 2014: 221).

Otra consecuencia del proceso fue la apropiación, por parte de los

Awajún, de las estrategias asimilacionistas de las campañas de pacificación de los misioneros, lo cual les permitió reducir las hostilidades entre los diferentes grupos Awajún y otros grupos étnicos vecinos, tarea emprendida, en particular, por los maestros bilingües. Ello propició un nuevo patrón de movilidad social y demográfica que modificó las relaciones sociales consuetudinarias y los patrones de residencia, expresado en un sentimiento emergente de “comunidades” y “comunidad” Awajún (Greene 169-170).

Todo ello fue posible por la educación bilingüe, al ser clasificados como grupo etnolingüístico por el Estado, y por las fronteras materiales y políticas establecidas en las unidades territoriales sedentarias en torno a las escuelas. Esto fue determinando una suerte de comunidad etnolingüística denominada pueblo Awajún (Greene 2009: 171).

En general, la elección de alcaldes comunitarios y el mencionado papel de los maestros bilingües propiciaron el contraste entre los nuevos y los viejos líderes. Algunos maestros bilingües pasaron a tener la autoridad del “hombre fuerte”, implicando una reacción politizada a la lógica hegemónica dominante de la modernidad indígena, así como una forma creativa de aplicación adecuada a sus costumbres (Greene 2009: 175).

Tras asumir Fernando Belaúnde Terry la presidencia del Perú en 1963, con su plan de “conquistar” la selva, se impulsó una red de carreteras rurales para integrar el territorio nacional. Se inició la construcción de la Carretera

Marginal de la Selva como el eje principal, con el objetivo de aumentar la explotación de los recursos naturales de la selva y ampliar la frontera agrícola de forma drástica (Greene 2009: 184-185). De este modo, se propició la migración de la población pobre andina hacia la región amazónica en búsqueda de parcelas de tierra, así como de compañías extractivas.

Ante los conflictos que estas olas migratorias comenzaron a generar, los Awajún respondieron señalando la vulneración de sus derechos y a cuestionar la toma ilegal de sus tierras. Si bien ellos ya se habían ido insertando en el mercado, como en el caso del café, este discurso de tono legal implicaba el rechazo a un proceso impuesto de inmersión en el mercado y a las acciones del Estado. Sin embargo, dentro del mismo discurso, se hace uso de la justificación de sus “usos y costumbres” aplicados, como una retórica legalizada utilizada para justificar métodos consuetudinarios para responder a las amenazas hacia sus territorios (Greene 2009: 208-209).

La producción del café para su venta en el mercado, si bien es una actividad a la cual los Awajún dedican fuertes cantidades de dinero, es considerada por los mismos como una “costumbre mestiza”; es decir, una actividad que no les corresponde propiamente a ellos, a pesar de que se dediquen a ésta (Greene 2009: 68).

El ingreso a la economía de mercado rompe el equilibrio al colocar a los indígenas al servicio del capital. Para poder conseguir los productos de la

sociedad capitalista, los indígenas deben dar parte de los recursos que, anteriormente, dedicaban a la subsistencia, pues no cuentan con excedentes, perjudicando su propia economía (Chirif 1991: 95). Al ser la ganancia un componente de la lógica del capitalismo, los intercambios siempre van a favorecer a la sociedad dominante; entonces, en la práctica, los recursos anteriormente indígenas pasan a pertenecer a la sociedad de mercado. Así, cada vez se explotan más recursos, se ocupan chacras de mayor extensión, se abandonan los cultivos de rotación y se produce con mayor intensidad, con lo cual los recursos y los indígenas se van empobreciendo (Chirif 1991: 97).

Los indígenas, al ya no poder obtener en sus territorios lo que antes podían, deben comprar más bienes de fuera, para lo cual requieren de dinero que, usualmente, es obtenido a través de la destrucción de mayores extensiones de bosque con fines extractivos. Los comerciantes, al ver que los indígenas no tienen otra alternativa que vender para sobrevivir, les pagan precios cada vez más bajos. Así, los pocos terrenos que les quedan a los indígenas suelen ser utilizados para cultivar los productos que el mercado demanda, lo cual implica cierta inestabilidad pues los productos pueden perder su valor; finalmente, lo único que les queda a los indígenas es su propia mano de obra, por la cual pueden aceptar cualquier pago para sobrevivir (Chirif 1991: 97). Las poblaciones vulnerables amazónicas suelen ser desfavorecidas en el mercado de trabajo debido a sus limitadas oportunidades de desarrollo humano (COICA 2014: 17).

La cultura y la economía Awajún se encontraban sustentadas fuertemente en la agricultura. La chacra venía a ser un sistema integrado al mismo bosque que, casi en su totalidad, sostenía la dieta de las familias y, en consecuencia, era garante de la seguridad alimentaria que la sociedad Awajún se había trazado en base a la oferta nutritiva del bosque y en la selección de especies alimenticias clave para llevar una vida activa y sana (Torres 2013: 11).

Tal dinámica impedía que tome lugar con facilidad un enfoque productivista, asociada a sus necesidades básicas antes que a la acumulación. Responder a tales necesidades implica usar un abanico de conocimientos, habilidades y sabiduría ancestrales que se han institucionalizado, al estar inmersos en un entorno que propicia relaciones de dependencia y beneficio recíproco entre las personas y la naturaleza (Torres 2013: 13).

La economía de los pueblos indígenas ha estado basada en la autosuficiencia, en función al ritmo de la naturaleza y haciendo uso, principalmente, de una agricultura rotativa y diversificada, como también de actividades no agrícolas que les había permitido un buen nivel de vida e independencia. Esta economía se encontraba basada en un mundo de relaciones valoradas en sí mismas, como la reciprocidad, el regalo y la redistribución de los excedentes, lo cual daba a lugar a un equilibrio social beneficioso para todos, que reforzaba la solidaridad y los valores culturales. Así, el territorio se encontraba muy vinculado al sentimiento de “nosotros”, sin excluir a nadie de la actividad económica ni de sus beneficios (Chirif 1991: 95).

Las políticas neoliberales de la década de 1990 impulsaron a que actores de la sociedad civil expandan sus redes de defensa y activismo; en este proceso las organizaciones no gubernamentales (ONG) jugaron un papel fundamental en su crecimiento y asumieron muchas de las responsabilidades que el Estado fue abandonando. El movimiento amazónico en general ha sido parte de estas nuevas colectividades (Greene 2009: 227). Dentro de la red de organizaciones étnicas Awajún, la Organización Regional Indígena del Alto Mayo (ORIAM), que tenía como sede a Shampuyacu, se fusionó con la OAAM para formar la Federación Regional Indígena Awajún del Alto Mayo (FERIAAM).

En general, en el último cuarto de siglo, la población de Moyobamba se ha visto casi quintuplicada, principalmente, por el arribo de colonos desde varias partes del Perú, que impulsó transformaciones sociales y económicas en toda la región (Brown 2014: 238). Si bien la producción de arroz y maíz, y la ganadería han sido importantes durante largo tiempo, el café ahora es el principal producto regional. En tal sentido, Alto Mayo es un área reconocida por su producción ecológica y sustentable. Asimismo, en este valle no ha tenido gran acogida el cultivo de hoja de coca.

En el último cuarto de siglo, la población Awajún de la región ha logrado más que triplicarse hasta llegar a exceder las cinco mil personas en el Alto Mayo; gran parte de este crecimiento se debe al flujo de familias Awajún de pueblos empobrecidos del norte. Si bien esta población posee un aproximado

de 14 mil hectáreas tituladas, la mayoría de estas tierras están en una topografía no apta para el cultivo permanente (Brown 2014: 239).

A grandes rasgos, las sociedades indígenas han ido sufriendo transformaciones, la integración de sus territorios en la normativa nacional como institución jurídica, su progresivo acceso al mercado y viceversa, la redefinición de sus objetivos educativos hacia necesidades dictadas por la sociedad globalizada, la creciente presencia política de organizaciones indígenas, y el acceso a nuevas formas de financiamiento (Chirif 2007: 21-22).

Finalmente, éstos son territorios ubicados, en muchas dimensiones, fuera del control de los órganos y procedimientos consuetudinarios de gobernanza territorial, lo que se expresa en las circunscripciones administrativas del Estado, que ejercen tanto su poder político como sus criterios de distribución de servicios públicos y la consiguiente configuración de la ocupación espacial; en la economía, con el rol que se asigna a los recursos locales en sus cadenas productivas; y también en la superposición de los mismos pueblos indígenas, entre otros (Chirif 2007: 31).

Estas intervenciones poseen, entonces, un impacto en la gobernanza territorial, que se expresa en una reducción drástica de los recursos naturales de subsistencia, la desprotección de facto de los territorios indígenas, la incapacidad de decidir el destino de los territorios, la aplicación de criterios externos de uso y acceso, el debilitamiento de la conectividad funcional de los

espacios territoriales, la aparición de nuevos paradigmas poco amigables con el ambiente, pérdidas intergeneracionales del conocimiento indígena, la asignación de nuevos objetivos de desarrollo a los territorios legalizados, y nuevos tipos de problemas sociales (Chirif 2007: 31-32).

La concentración poblacional viene acompañada de la pérdida de prácticas económicas tradicionales y de los conocimientos para desempeñarlas, por desuso y por la penetración de los nuevos paradigmas. En el caso de las comunidades amazónicas, ello ha propiciado una distribución demográfica distorsionada, que ha impulsado el abandono de los espacios interfluviales y ha ejercido una fuerte presión sobre los recursos ribereños, así como el abandono de las actividades relacionadas a los recursos de monte adentro. Asimismo, se han ido generando conflictos entre vecinos y, en lo que respecta a una sola comunidad, los grupos disidentes han formado nuevos asentamientos comunales apartados o anexos (Chirif 2007: 169).

El hombre Awajún pasó a producir café, entre otros cultivos, para poder obtener ingresos domésticos que permitan solventar los gastos en los que incurre por la compra de alimentos en los mercados, lo que significa que él ha ido ocupando el lugar de la mujer. Ella ha visto, pues, desaparecer su rol como encargada de dotar de alimentos al núcleo familiar. Sin embargo, la mujer sigue asumiendo la tarea de elaborar los alimentos a partir de los insumos obtenidos y de preparar el masato en el ipaanamu y la minga.

Este involucramiento en el mercado va alejando a la mujer de las actividades de cosecha y, en general, las relacionadas a la chacra, lo cual ha implicado, asimismo, el paulatino abandono del cultivo y la cosecha de hierbas medicinales, al tener acceso a medicamentos convencionales en los mercados mestizos. Ahora, el padre es el encargado de obtener los alimentos y las medicinas para la familia.

Tradicionalmente, la mujer era la encargada de la chacra en la unidad familiar (Brown 1984: 57). Sobre ella recaía la responsabilidad de conducir práctica e intelectualmente la chacra en base a relaciones armoniosas. Tal rol estratégico se inspiraba en el mito Nugkui que permite construir “valores, y motivaciones para el conocimiento y acción de manejo, conservación, y utilización sostenible de la biodiversidad representado en la chacra familiar” (Torres 2013: 11).

De este modo, la mujer ha ido perdiendo conocimientos en torno a las cosechas y a las plantas medicinales que, de forma sostenible, le habían permitido ejercer actividades de subsistencia dentro de su chacra familiar. Estos conocimientos no logran ser transmitidos a los hombres pues, además del hecho de que su conocimiento no se solía concentrar en la chacra, ellos centran sus actividades en el comercio y en las estrategias que les permitan obtener mayores ingresos, aun en perjuicio del espacio boscoso.

La población de la margen derecha del río Mayo, la de Shampuyacu

entre ella, ya casi ha abandonado la dieta típica Awajún, posee pocas áreas boscosas y tiene la posibilidad de acceder al mercado. Se encuentran desnutridos igualmente, pero en menor grado que en la margen izquierda. Dependen cada vez más del mercado y de los recursos económicos para acceder a los productos que comprarán, pero también tienen acceso a la ayuda proveída por el Programa Nacional de Asistencia Alimentaria (PRONAA)¹. En general, el pueblo Awajún sufre de inseguridad alimentaria debido a la restricción del acceso a los recursos.

Por otro lado, el quiebre generacional debido al interés de los jóvenes en los estudios y la vida fuera de la comunidad, simultáneamente a la paulatina pérdida de las costumbres anteriormente descritas por parte de los padres, no permite un traspaso generacional de los roles y el conocimiento típicamente Awajún, que haga posible un desarrollo sustentable de la comunidad.

Al mismo tiempo, se observa cierto descontrol de los padres hacia los hijos, al no tener los primeros el suficiente tiempo para su crianza, pues deben desempeñarse en diferentes actividades económicas para solventar sus gastos. Ello se observa tanto en las actividades de ocio de los jóvenes en la comunidad como en el caso omiso que a menudo hacen de las labores domésticas.

¹ Según el Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social (MIDIS): Programa que busca prevenir la malnutrición de la población en pobreza y pobreza extrema, contribuyendo a la seguridad alimentaria en el país. Se ejecutan acciones de asistencia, apoyo y seguridad alimentaria dirigidas preferentemente a los grupos vulnerables y en alto riesgo nutricional, en especial a los niños y niñas, así como a los damnificados por situaciones de emergencia temporal.

La ruptura generacional es muy marcada debido a los cambios en el patrón de residencia y de producción. En las comunidades Awajún más urbanizadas del Alto Mayo, los jóvenes de ambos sexos “no practican la caza ni la pesca, no están familiarizados con las actividades agrícolas, no saben los nombres de la mayoría de especies de flora y fauna en su lengua materna y no adquieren destrezas vinculadas con las artesanías” (Fuller 2009: 37).

“En conjunto, han perdido los referentes del conocimiento marcado por género que caracterizaban a la cultura Awajún tradicional” (Fuller 2009: 37). Sin embargo, en comparación con otros estudios, ello parece ser más una tendencia que la realidad actual, pues la diferenciación entre género todavía presenta aspectos que sitúan a la mujer en una situación con mayores dificultades que la del hombre.

En general, “mientras que los intereses masculinos se han orientado en forma creciente a la agricultura comercial y a la obtención de bienes occidentales, las mujeres mantienen muchas de las viejas tradiciones que son olvidadas por los hombres” (Brown 1985: 57). La vida de la mujer suele estar sujeta a restricciones que no son aplicadas a los hombres; sin embargo, son reconocidos su conocimiento de las plantas medicinales y su opinión dentro de la unidad doméstica.

La mayoría de los escolares asiste al colegio en la comunidad de

Naranjillo, que no es bilingüe. Los jóvenes se alejan cada vez más de sus costumbres; suelen interesarse, mayormente, en llegar a tener costumbres mestizas y no desean practicar el idioma Awajún. La mayoría vive en la misma comunidad, pero pasa el día fuera de la misma. Algunos apoyan en las labores domésticas a sus padres en la chacra, pero otros no colaboran con ellos, a pesar de tener terrenos disponibles.

Ya desde los quince años, se entrega a algunos jóvenes un terreno para chacra, pero ellos no se dedican a cultivarla, lo cual se debe, entre otros, a la poca capacidad de control de los padres sobre los hijos. Las hijas, igualmente, suelen ir a discotecas desde los 15 años, y descuidan las actividades domésticas, como el apoyo a la madre en la chacra.²

1.3 La Comunidad Nativa Awajún de Shampuyacu

La Comunidad Nativa de Shampuyacu pertenece, políticamente, al distrito de Awajún, provincia de Rioja, departamento de San Martín. Los límites territoriales de Shampuyacu son, por el norte: con la comunidad nativa Awajún Alto Mayo y el río Mayo; por el sur: con el río Naranjillo, la carretera Fernando Belaúnde Terry y el distrito de Naranjillo; por el este: con el río Naranjillo; y en el oeste: con la carretera Fernando Belaúnde Terry, el distrito de Naranjos y la comunidad nativa Awajún Alto Mayo (**Ver Anexo N.º 2**).

² Herz, A. Entrevista con Tomás Wajajai. 29 de octubre de 2015.

Las vías de acceso que conducen hacia sus dos anexos, Bajo Túmbaro y Kunchum, se encuentran en buen estado de conservación. A ello, se suma una bien conformada red de trochas carrozables que permiten el ingreso a las unidades productivas, al bosque de reserva comunal, al río Mayo y hacia la carretera asfaltada Fernando Belaúnde Terry, estableciendo una continua y fluida comunicación e intercambio comercial con los centros poblados vecinos³.

La comunidad se encuentra atravesada de sur a norte por el río Túmbaro, que desemboca en el río Mayo. Al interior de la comunidad se encuentran los afluentes a las quebradas de Shuwin, Entsa, Kunchum, Shampuyacu y otros tributarios menores.

En relación a los recursos hídricos, Shampuyacu en particular cuenta con el servicio entubado de agua para consumo humano, captada de un manantial o puquio cercano al centro poblado de San Carlos, ubicado en la zona de amortiguamiento del Bosque de Protección Alto Mayo (BPAM); sin embargo, existen riesgos de erosión, deslizamientos y pérdida de suelo en zonas de los ríos Naranjillo y Mayo, a causa de la extracción de material de acarreo sin un manejo técnico ni control de extracción en épocas de lluvia, generando grandes pérdidas en los cultivos. El incremento de las aguas de los ríos y quebradas cercanas, producido por la tala de los árboles hasta la orilla, es un peligro constante de inundaciones y el consecuente daño a los cultivos.

³ Herz, A. Entrevista con Luis Angulo. 16 de junio de 2015.

Sin embargo, posee un acceso deficiente al agua potable, resultado de la falta de sistemas de infraestructura, y está afectada por la contaminación del agua con químicos, como por los deslizamientos de tierras e inundaciones, que agudizan la situación. Ello se expresa en los altos índices de morbilidad, enfermedades gastrointestinales y el aumento de la mortalidad infantil (Soluciones Prácticas 2012: 7). La comunidad cuenta con servicio de agua para consumo humano entubada, pero el abastecimiento es insuficiente e interrumpido por los derrumbes de los cerros, sobre todo en época de lluvias.

Según el Plan de Vida de Shampuyacu⁴, para el 2015, la comunidad y sus dos anexos albergaban un total de 992 comuneros, distribuidos en 316 familias. En Shampuyacu vivían 256 familias conformadas por 123 hombres, 133 mujeres, 199 niños y 89 niñas; en Kunchum se ubicaban 36 familias compuestas por 25 hombres, 23 mujeres, 44 niños y 35 niñas; y en Bajo Túmbaro se establecían 60 familias integradas por 48 hombres, 46 mujeres, 76 niños y 49 niñas.

La mayoría desea que sus hijos terminen la secundaria y, en la medida de lo posible, logren culminar sus estudios universitarios o técnicos superiores. Las mujeres, en tal sentido, no suelen terminar la secundaria, pues se embarazan a edad temprana. El descanso y el deporte no son tomados con importancia por los adultos (Regan 2007: 21). Según lo planteado en el Plan de

⁴ El Plan de Vida de la Comunidad Nativa de Shampuyacu 2015-2020 es un documento elaborado por la Comunidad Nativa Shampuyacu y CI, en base a un autodiagnóstico que permitió evaluar la problemática de la comunidad con el fin de construir una visión comunal y la planificación necesaria para lograrlo.

Vida, los estudiantes de Shampuyacu acceden al servicio de educación pública en la central Shampuyacu, la cual cuenta con centros educativos de nivel inicial y primario. Los anexos poseen colegios de nivel primario.

El colegio secundario más cercano es el “Carlos Mariátegui” del distrito de Naranjillo, pero no cuenta con educación bilingüe. En el distrito de Awajún, se encuentra un colegio bilingüe que presta sus servicios en español y en Awajún, pero queda distante, por lo que un estudiante requeriría de un presupuesto diario para movilizarse. En 2014, según el estudio de Ecoyungas, al menos un miembro de los hogares había terminado la secundaria. Igualmente, cerca del 90% de los jefes de hogar sabe leer y escribir el castellano (Westerberg 2014: 1).

Como resultado de una encuesta de la ONG Ecoyungas el año 2014⁵, el 93% de los encuestados es de origen Awajún, mientras que un 63% de los jefes de hogar nacieron en la misma comunidad. Estos últimos tienen un promedio de edad de 37 años, pero muestran una gran variedad en las edades. Según el SICNA⁶, para 2014, Shampuyacu era la segunda comunidad nativa Awajún más poblada en el Alto Mayo, después de Bajo Naranjillo, que poseía una población de 1 226 habitantes (Mendoza 2015: 3).

⁵ Utilización de los resultados de las encuestas socioeconómicas sobre los hogares de Shampuyacu para informar sobre el diseño de mecanismos eficientes y equitativos para la distribución de beneficios REDD+ Documento de síntesis. 2014.

⁶ Sistema de Información sobre Comunidades Nativas de la Amazonía Peruana (SICNA). Instituto del Bien Común. 2014.

Mientras la Organización Aguaruna Alto Mayo (OAAM), afiliada a la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP), tuvo su sede inicial en la comunidad Bajo Naranjillo, la Organización Regional Indígena del Alto Mayo (ORIAM), afiliada a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), tuvo su sede inicial en la comunidad Shampuyacu. Ambas iniciaron sus labores como organizaciones rivales, más pasaron a constituir, posteriormente, la Federación Regional Indígena Awajún del Alto Mayo (FERIAAM).

A continuación, se describirá la naturaleza de los puntos nodales a desarrollar, sus características, y lo que se considera que son sus funciones aspiracionales.

1.3.1 Directiva de la Comunidad Nativa Awajún de Shampuyacu

La Directiva debe responder a la Asamblea General. En relación a los actores, se encuentra conformada por el Pamuk (jefe), el Waisjan (subjefe), un tesorero, un secretario de producción, un secretario de actas y dos vocales. El cargo de Pamuk se atribuye por cualidades propias, pero, hasta cierto punto, existe un tipo de condicionamiento para ser elegible, sea por lazos genealógicos o matrimoniales. La Directiva es la encargada de sostener la administración total de la comunidad.

El Pamuk, entonces, es representante de la comunidad en reuniones

oficiales de funcionarios del gobierno más no posee poder coercitivo, sólo puede influir o convencer a los demás; cuando se dan desencuentros con el Pamuk, puede degenerar en fraccionamientos de la población (Soluciones Prácticas 2012: 61) **(Ver anexo N.º 3)**.

Según el Plan de Vida, la Directiva posee una oficina de material noble con servicios. Es el centro administrativo de la comunidad, al cual acuden todos los miembros de la comunidad para su respectivo registro, administración de justicia, administración de recursos, etc.

El Apu con la directiva comunal son las autoridades reconocidas en la comunidad para intervenir en la resolución de conflictos. Si la comunidad cuenta con rondas campesinas y nativas, la función de resolver los conflictos es compartida entre la directiva y la ronda. Si no tienen rondas, son apoyados por un grupo de policías comunales que funcionan como fuerza disciplinaria para hacer cumplir las disposiciones de la directiva (Peña 2009: 63).

1.3.2 Asamblea Comunal

Dirige la organización social. Desde ésta se toman las decisiones políticas de gobierno y gestión de las comunidades, se organizan las elecciones de la directiva, se deciden las faenas comunales, se aprueban las sanciones y reglamentos, y se resuelven los conflictos más serios. Sin embargo, la asamblea depende del compromiso de la familia nuclear Awajún

como el ente que dinamiza la economía local y mantiene vivas las tradiciones y costumbres de la comunidad (Peña 2009: 45).

En ésta participan todos los comuneros. Son espacios de toma de decisiones tanto políticas como económicas, y en este caso lo económico y lo cultural suelen estar estrechamente vinculados. Es decir, implica la participación de la comunidad en la toma de decisiones de las autoridades, por las cuales se organizan, relacionan y gestionan en representación y beneficio de la comunidad.

Asisten todos, tanto de la central como de Bajo Túmbaro y de Kunchum. Los anexos también realizan sus propias reuniones, pero no pueden tomar decisiones; no se contempla en el estatuto que los anexos tomen acciones en particular, pues son parte de la comunidad en general.⁷

En sí, la Asamblea es el máximo órgano de decisión y de administración de justicia comunal, así como el principal órgano de resolución de conflictos, lo cual implica un contexto particular y especiales formas de resolución de conflictos (Peña 2009: 39). Cada cuatro meses, se convoca a una Asamblea General Ordinaria en la comunidad, con posibilidad de Asambleas Extraordinarias.

“El poder de la asamblea comunal es el sustento político que da

⁷ Herz, A. Entrevista con Tomás Wajajai. 29 de octubre de 2015.

legitimidad a la atribución de poderes específicos a personas elegidas por la asamblea para ocupar cargos dentro de la comunidad” (CAAAC 2005: 47). Entonces, la persona que ocupa un cargo se encuentra supeditada a la asamblea comunal: ella obtiene poder de convocatoria sobre el pueblo, pero está asimilada a un mandato dentro de los límites asignados por la asamblea.

Las mujeres participan en la toma de decisiones, pero de manera indirecta. Si bien cierta bibliografía lo sugiere, el hombre no decide solo en las asambleas, éste consulta a su mujer antes de hablar. En general, los indígenas reconocen que su mujer decide sobre los asuntos domésticos, y la decisión es comunicada en la asamblea. El aparente desorden que se puede observar en las intervenciones se debe a que es un proceso permanente de consulta y diálogo entre marido y mujer, o entre las mujeres, para dar lugar a un planteamiento posterior a la asamblea.

La participación de las mujeres en ámbitos comunales y federativos se encuentra supeditada a la opinión y el permiso de sus esposos. Éstos ofrecen resistencia pues este acto representa una pérdida de estatus político, así como de los fondos de distintos proyectos (Fuller 2009: 4).

Es posible distinguir hasta cuatro órganos de resolución de conflictos grupales e individuales, cada uno con sus propios principios, estrategias y procedimientos. Estos son: los órganos familiares de resolución de conflictos, la directiva comunal y/o los ronderos, la Asamblea Comunal, y la justicia

especializada del juez Awajún (Peña 2009: 61).

A partir de la decisión en la asamblea, Shampuyacu puede ejecutar las sanciones. El estatuto estipula que quien no asista debe pagar una multa de veinte nuevos soles (S/. 20,00), difícil de hacer efectiva, pues no hay capacidad coercitiva y los comuneros aducen que no poseen los medios para el pago.

Los conflictos comunales sujetos a “arreglos” son aquellos que tienen su origen en un interés privado-familiar; son comunales en tanto suscitan preocupación por parte de la comunidad, y las autoridades están facultadas por ésta a intervenir (Peña 2009: 78). Las sanciones o penas se aplican en caso de incumplimiento de las reglas -no matar, no apropiarse de cosas ajenas, no formar relaciones amorosas fuera del matrimonio, no practicar la brujería, cumplir con las faenas comunales, asistir a las asambleas comunales, y no transitar fuera de los horarios prohibidos por la comunidad-, sin embargo, se suelen reemplazar por conciliaciones o “arreglos” (Peña 2009: 83).

Si bien se observa una intención y voluntad conciliatoria entre los Awajún, las sanciones o penas sí llegan a aplicarse, fundamentalmente, en los casos de conflictos comunales. En relación a éstos, si bien tal intención y voluntad se observa en los que tienen su origen en un interés privado-familiar, no ocurre lo mismo con los conflictos que tienen su origen en un interés colectivo propiamente, donde sí cabe aplicar sanciones o penas, pero, fundamentalmente, multas (Peña 2009: 90).

Los conflictos comunales involucran, entre otros, casos que la justicia oficial reconoce como penales, administrativos o constitucionales. Entre estos conflictos se observan robos y asaltos, brujería, violación sexual, homicidio, daños a la comunidad, incumplimiento de faenas comunales, inasistencia a las asambleas comunales, circular en la comunidad fuera del horario establecido, y los conflictos de linderos entre comunidades o con colonos (Peña 2009: 53).

Cabe distinguir entre aquellos conflictos comunales relacionados a intereses privados o familiares que requieren la denuncia de una parte interesada y la presencia de las autoridades comunales, y aquellos relacionados a un interés colectivo o comunal donde la denuncia de las partes es accesoria y en los cuales la resolución puede corresponder a la Asamblea General (Peña 2009: 66).

1.3.3 Familia

La unidad básica y portadora de las costumbres para las actividades de subsistencia Awajún es la unidad doméstica o familia nuclear. En este punto nodal, los actores que toman lugar son el padre, la madre y los hijos, principalmente. No hay que confundir este concepto con el de “clan familiar”, pues éste implica lazos consanguíneos en base a matrimonios. La unidad doméstica y la familia nuclear se refiere al grupo de actores mencionado en

primer lugar, con roles determinados de forma que buscan sustentar su propia supervivencia.

En relación a las normas, el parentesco se basa en la división de género y generación. Respecto a los roles, la división del trabajo y responsabilidades parten de la diferenciación sexual. Las actividades reconocidas como femeninas son la crianza de hijos, animales y plantas, la fabricación de cerámica, el masato, y la alimentación en general; mientras las actividades reconocidas como masculinas son la guerra, la caza, la pesca, la fabricación de herramientas y tejidos, y la construcción de viviendas (Soluciones Prácticas 2012: 19).

Es decir, las actividades están determinadas por el género de la persona y la participación dentro de la familia está relacionada con la distribución de la comida; pese a que los Awajún tienen interiorizadas las ideas de propiedad privada y posesión, la comida es un bien gratuito. Sin embargo, dentro de las unidades domésticas, existe una tensión entre compartir todo y controlar los bienes privados.

El hombre acumula mayor influencia política en tanto aumente su propia unidad doméstica. El hombre de una unidad doméstica amplia posee los recursos económicos para brindar hospitalidad a muchas personas; ello le otorga prestigio personal y va forjando una facción reconocida dentro de la comunidad. Los hombres de mayor edad que sean amos de una unidad

doméstica, frecuentemente, son elegidos Pamuk o líder político de su comunidad (Regan 2012: 28). El rol de la mujer, más allá de las funciones domésticas, es hacer de consejera del marido en la toma de decisiones⁸.

Tanto antes como en la actualidad, la mujer debe encargarse de la crianza de los niños la mayor parte del tiempo (Brown 57: 1984). Todo ello ocurre en un ambiente en el cual la mujer tiene mucho menos libertad y participación que los hombres. Esta situación impide que las mujeres tengan las mismas oportunidades para viajar a otras comunidades y a los pueblos mestizos, propiciando que existan menos mujeres bilingües y que ellas carezcan de experiencia en transacciones económicas con los no nativos.

Al poseer cada mujer casada una chacra, recibe ayuda de sus hijas solteras, pero éstas van a tener su propia chacra al casarse. Ello genera que su padre alivie su carga laboral con la ayuda del yerno, pero la madre pierde a la hija como colaboradora, pues ésta pasa a producir para su propia familia nuclear reproductiva (Regan 2007: 18).

Cada unidad doméstica se encuentra, así, dentro de un sistema de alianzas informales, las cuales conforman alianzas locales de jibarías que constituyen un grupo local o vecindad. Sus miembros se ayudan mutuamente en labores grandes y comparten reuniones. En tal sentido, las familias nucleares se unen entre ellas para emprender actividades que requieran un

⁸ Herz, A. Entrevista con Luis Angulo. 16 de junio de 2015.

mayor número de trabajadores, como la construcción de una casa o el ipáamamu (minga).

El ipáamamu, máxima instancia consultiva y de decisión del sistema organizativo, constituye la institución fundamental de toma de decisiones que resuelve los grandes conflictos sociales. (Soluciones Prácticas 2012: 60).

Los Awajún se encuentran obsesionados con identificarse en base a los vínculos genealógicos que conocen, para así poder reconocer al otro como su familia (pataá). Por lo general, la distancia y la ausencia de parentesco con una familia, basados en la información de la pataá que la familia o persona en cuestión posean, implican un relativo nivel de hostilidad hacia ésta, y tal interés en la “distancia” se encuentra reflejado en la relación entre la genealogía y la geografía. (Greene 2009: 74).

Las comunidades Awajún del Alto Mayo se encuentran estructuradas internamente por clanes familiares, que obedecen a una estructura patriarcal y se entienden como las unidades sociales de organización y control (Torres 2012: 11). El sistema de parentesco es clasificado como bilateral, es decir, “cada individuo tiene una red de parientes basada en conexiones genealógicas que incluyen parientes por parte de padre y de madre” (Brown 1984: 26).

En tal sentido, incluso los parientes de mucha distancia genealógica pueden ser considerados como miembros de la familia de una persona, lo cual

genera una extensa red bilateral de parientes, fortificada mediante los patrimonios. Este grupo familiar ampliado es denominado clan familiar. Los sentimientos de solidaridad entre los miembros de un clan son relativamente intensos (Regan 2010: 27).

En el pueblo Awajún existen relaciones de poder entre los clanes, constituyendo una institución importante de poder tanto a nivel intracomunal como intercomunal, al tener mayor capacidad de influencia y de decisión política. Dentro de éstas, a nivel del pueblo Awajún y con fuerte presencia en Shampuyacu, se encuentran las familias Entsakua, Wajajai, Sejekam, Ampan y Ampush.

Es decir, el sistema de parentesco es de naturaleza expansiva, al punto de tejer relaciones intercomunales. Se realizan también invitaciones a otras comunidades para las fiestas, lo cual genera, con el tiempo, contactos intercomunitarios. Estos contactos varían de acuerdo a la proximidad geográfica y a la cercanía de las relaciones de parentesco que los conecta con ellos.

No se puede hablar de normas, tal como se comprenden en el presente estudio, pues no poseen dinámicas determinadas por roles, responsabilidades ni acuerdos tácitos entre los miembros de los mismos clanes. Sin embargo, sí se les reconoce los lazos de confianza que mantienen entre sus miembros y, como ya se mencionó, su capacidad de incidencia e influencia política en los

procesos de toma de decisión dentro de la comunidad.

Los órganos familiares de resolución de conflictos hacen mención a uno o más miembros de la familia por los que se tenga un gran respeto, ante los cuales se desarrolla el proceso de conciliación o resolución preliminar, llegando a una solución en la mayoría de casos. Tras tal solución, se recurre a la directiva para registrar el acuerdo. Es un espacio que tiene como principio, el diálogo horizontal; como estrategia, la búsqueda de comprensión de las partes; y como criterio, el arreglo práctico del conflicto (Peña 2009: 62-63).

Si bien diversas formas de resolución toman lugar a través de la asamblea comunal como principal órgano de resolución, es la familia el ente básico que guía y define los acuerdos finales (Peña 2009: 39-40). En los conflictos familiares, incluso si una de las partes se resiste a la conciliación o “arreglo”, éste se puede llevar de manera forzada para, así, evitar que el conflicto se perpetúe (Peña 2009: 76).

Los conflictos familiares comprometen el interés de una familia frente a otra, lo cual permite que se puedan comprender como privados. Los conflictos más comunes dentro de esta categoría son los conflictos de pareja, contra menores, suicidios, riñas y lesiones, establecimiento de linderos (“linderamiento”), daños familiares, calumnias y “chismosería” (Peña 2009: 47).

La familia es el nivel primario, cuyos intereses en la resolución del

conflicto son primordiales. El jefe de la comunidad conoce los casos por los pedidos de las familias y por derivación. En la práctica, los sistemas de resolución de conflictos operan de manera coordinada y fluida, permitiendo subir o bajar entre los niveles, pues se busca que prime el espíritu conciliador, aun a nivel de autoridad de administración de justicia (Gálvez 2003: 250).

1.4 El mercado capitalista en el territorio indígena

El concepto indígena de territorio busca definir "la realidad milenaria de relación entre los pueblos indígenas y su hábitat natural, así como la ineludible necesidad de respetarla a la hora de asegurar el futuro de cualquiera de los dos términos de esa relación" (Chirif 1991: 26). También se expresa políticamente como ámbito de dominio de una nación indígena que garantiza la inviolabilidad del mismo territorio. Viene a ser un espacio en el que cada parte, manifestación de vida y expresión de la naturaleza son sagradas en la memoria y en la experiencia colectiva del pueblo que lo habita, respetando su evolución natural como único garante del mutuo desenvolvimiento, de forma tal que el territorio expresa el ámbito de libertad sobre el que dicho pueblo ejerce su dominio (Chirif 1991: 27-28).

Esta concepción no se encuentra familiarizada con las nociones que dan lugar a legislaciones que separan como cosas distintas el suelo, el bosque, la fauna, el agua y el subsuelo, pues los suelos amazónicos son pobres en nutrientes y la cobertura forestal se los suministra (Chirif 1991: 29-30).

Por su parte, la economía capitalista ve a la tierra como un simple bien mercantil en provecho de quien disponga del capital para acceder al mercado de tierras, quien vendría a ser dueño y titular único de un tipo de derecho exclusivo y excluyente. Es así que los pueblos indígenas, al querer amoldarse a la sociedad nacional para obtener su reconocimiento, se ven obligados a establecer ajustes que pueden afectar su gobernanza territorial.

En tal sentido, los trabajos de titulación y la demarcación de suelos distorsionan su realidad territorial interna, al no haber necesitado hasta hoy tales pueblos definir fronteras debido a su cosmovisión. Sin embargo, la delimitación nace como una necesidad ante el avance de las fronteras extractivas y de la colonización de territorios (Chirif 2007: 22-23). Asimismo, el territorio y su demarcación constituye un momento crucial en el cual los indígenas se instituyen como comunidad política para que construyan una identidad colectiva propia, establezcan modelos de sociabilidad y definan los elementos de su cultura (Chaves 2010: 53).

Asimismo, el reconocimiento jurídico no suele estar acompañado de una voluntad política y los mecanismos de seguridad necesarios para evitar que la sociedad mestiza ingrese al territorio indígena, por lo que la protección del derecho territorial suele quedar a cargo de la capacidad organizativa y de respuesta de la comunidad, y la vía de protección suelen ser los procesos constitucionales tras una situación conflictiva provocada por migrantes o

proyectos de gran interés económico (Chirif 2007: 28-29).

Tras la integración política del territorio al ámbito jurídico, se observa un conjunto de transformaciones que se encuentran afectando y debilitando la gobernanza al interior de las comunidades. En primer lugar, la integración de los territorios indígenas como institución jurídica muestra contradicciones con la gobernanza, en términos de eficiencia ecológica y equidad social. Por otro lado, el mercado como mecanismo de selección entre los usos y servicios de la naturaleza no ha sido capaz de permitir la subsistencia de muchos pueblos en periodos cortos.

Asimismo, los pueblos indígenas, considerados improductivos y atrasados en términos del mercado, reajustan su relación con sus tradiciones, prácticas y conocimientos. Finalmente, el acceso a las diferentes formas de financiamiento da lugar a que otros actores financieros externos puedan ocupar un lugar en el destino de la gobernanza local (Gavilán 2015:154).

Actualmente, la defensa del territorio implica una conciencia de la frontera como situación de partida para cualquier intento de reivindicación o reconquista territorial, habiéndose producido un cambio profundo en la noción de los pueblos indígenas sobre el mundo y sus relaciones con el ambiente, abandonando el enfoque del territorio como un espacio compartible por todos y sin límites tajantes (Chirif 1991: 51).

Por lo general, el Estado y la sociedad no indígena definen la extensión territorial en base a criterios fundamentalmente productivos (Chirif 1991: 63). Por su parte, el pueblo indígena entiende el territorio como el espacio adecuado para satisfacer todas sus necesidades intergeneracionales. El bagaje cultural que nace de esta comprensión del territorio como un todo empieza a perder significado al fraccionarse su soporte material o al perder elementos de importancia para su desarrollo normal (Chirif 1991: 67).

Los Awajún han acostumbrado sus derechos a las tierras a partir del proceso del neoliberalismo, que ha ido presionando en el territorio y generando transformaciones, como un juego entre las estrategias del mercado externo y el modelo de negociación consuetudinario Awajún para evitar caer en la etapa neoliberal. En general, se observa una suerte de aceptación negociada del mercado capitalista en el territorio Awajún. (Greene 2009: 206-207).

Sin embargo, el resultado viene a ser una continua integración pasiva y marginal en los procesos de desarrollo externos y la consiguiente alienación de los territorios, sus recursos y las decisiones sobre los mismos; simultáneamente, una pérdida progresiva de identificación con el territorio, observable sobre todo en las nuevas generaciones, para quienes las respuestas indígenas elaboradas alrededor de la década de 1970 no necesariamente satisfacen sus interrogantes (Chirif 2007: 32).

Los indígenas, al abandonarse a lógicas externas de planificación o

gestión de sus territorios, suelen terminar sumidos en la pobreza extrema; la aceleración de los procesos de depredación de sus recursos; el despojo de su patrimonio colectivo; y, en varios casos, su disgregación o desplazamiento fuera de su espacio territorial (Surrallés 2004: 10).

Las posibilidades de sobrevivencia de los grupos nativos se han ido reduciendo en la medida que la presión colonizadora sobre sus tierras se ha incrementado, habiéndose visto en la necesidad de asegurar un mínimo de tierras y recursos naturales que les permita su propia reproducción física en base a su desarrollo social y económico; de ahí el énfasis que ponen en asegurar el acceso a los recursos que todavía poseen (Barclay 1980: 45).

Las propias condiciones de los territorios indígenas marcan las diferencias en la orientación de las acciones en defensa de su territorio. Dentro de los objetivos a lograr, se consideran los que están orientados al afianzamiento territorial, los que se encuentran encaminados hacia la reivindicación tras haber obtenido la seguridad del territorio y pretenden expandir el territorio tradicional o incluso recuperarlo, y los que apuntan hacia la consolidación considerando la necesidad de regular el uso del territorio (Chirif 1991: 36).

Si bien los sistemas de valores de intercambio no se encuentran, originalmente, muy arraigados en la cultura Awajún, la comunidad de Shampuyacu, como otras más, siempre está relacionándose con el mercado, el

cual, en el contexto de modernización actual, se ha ido transformando en una necesidad para el intercambio de sus bienes y para satisfacer sus necesidades de estudio, salud y alimentación.



CAPÍTULO II

CONTRATOS DE ARRENDAMIENTO DE TIERRAS

2.1 Sistema de arrendamiento de tierras

Esta práctica se inició en la comunidad de Bajo Naranjillo a principios de la década de 1990, la comunidad del Alto Mayo con mayor influencia mestiza ya desde entonces. Posteriormente, tal práctica se extendió hacia las comunidades de Alto Naranjillo, Shampuyacu y Alto Mayo en mayor medida, las otras tres comunidades nativas con acceso a la carretera (Greene 2009: 214). Todas, en la actualidad, son fuertemente dependientes, en términos económicos, del proceso histórico de colonización agrícola (Greene 2009: 212).

En Shampuyacu, es a través de la inserción de los contratos de arrendamiento de la mano del Pamuk que tiene lugar un impulso en la expansión de los mismos en la comunidad, ello como resultado del “permiso” que los comuneros obtuvieron tras observar que el jefe de la comunidad ya había accedido a tal herramienta⁹. Posteriormente, los contratos pasaron a ser una forma más legítima de obtener mayores ingresos monetarios para la gran mayoría de las unidades familiares.

Ello fue propiciando el papel de los hombres como aquellos que

⁹ Herz, A. Entrevista con Norith López. 3 de diciembre de 2015.

establecen nexos aún mayores con el mercado mestizo pues son los encargados de negociar, y es así que pasaron a estar encargados de obtener tanto los alimentos como las medicinas y de hacerse cargo de la educación de los hijos, con el consecuente alejamiento de las mujeres de las actividades de cultivos de subsistencia sostenibles para la alimentación familiar, para poner mayor énfasis en la crianza de los hijos.

Hacia 2014, cada jefe de hogar poseía un promedio de 9,5 hectáreas de tierra; sin embargo, el territorio se encuentra distribuido de manera muy desigual al haber hogares que poseen hasta 28 hectáreas y otros incluso menos de cinco. El tamaño promedio de la extensión de la tierra utilizada para labores agrícolas era de 2,3 hectáreas, que representa menos del 25% del total de sus áreas. El resto, unas 7,6 hectáreas en promedio, se encontraba dedicado al alquiler de tierras (Westerberg 2014: 1).

El Plan de Vida de Shampuyacu señala que los productos agrícolas del área (café, maíz, tubérculos variados, plátano, maní, frutales y hortalizas) se comercializan en mercados de la zona. Los dos principales productos vendidos en 2014, según el SICNA, son el café y la papaya, respectivamente (Mendoza 2014: 4).

La producción de café es exclusivamente para la venta; el plátano, yuca, maíz, frijoles y otros son para consumo y venta. Los precios por el fruto del café son muy variables. En general, el 90% de la tierra dedicada al café es

intercalada con plantas perennes y anuales. Cuando el café sube de precio, aumenta el nivel de deforestación en búsqueda de obtener mayores ganancias tanto por los nativos como por los arrendatarios. Cuando el precio del café baja, se generan problemas, pues no siempre se sabe qué hacer con las tierras que se estaban arrendando.

En el Plan de Vida, se logró identificar más de 346 familias descendientes de nativos; los miembros de las familias mestizas en el territorio comunal no se encuentran empadronados como comuneros, pues pasan a ser considerados arrendatarios. Las familias no poseen tierra suficiente para heredar a sus hijos y muchas de éstas dependen del alquiler de sus tierras. El tiempo de alquiler, mayormente, tiene una duración de siete años, aunque, el 2014, se acordó en asamblea general que tal lapso sea de seis años. Pocas personas hacen agricultura de subsistencia y, como cada vez son más personas, les corresponde menos tierra para cultivar.

El Alto Mayo es el principal productor de café y arroz de la región San Martín, de ahí que la presión de los migrantes por acceder a tierras tituladas a nombre de los Awajún sea fuerte (Greene 2009: 211). La mayoría de los planes de desarrollo no indígenas aplicados para la Amazonía se expresan en diversos campos. Los frentes agrícolas suelen ser dinámicos y generan los movimientos de ocupación de terrenos amazónicos más establecidos; generalmente, están destinados al abastecimiento de las grandes ciudades, a la exportación o a suministrar materia prima para la agroindustria.

Lo indígena en las regiones andinas del país representa una posición algo más ambigua para los Awajún. A aquellos los denominan tanto apach como campesino o serrano. En todo caso, la migración de la población andina hacia la selva alta, en general, es percibida como un fenómeno ligado a la colonización del Nuevo Mundo, de ahí que los Awajún se refieran a los andinos como colonos y sean comprendidos como parte de la "élite" mestiza del Perú (Greene 2009: 80).

Los Awajún trazan líneas más acentuadas entre ser indígena y ser mestizo ("apach"); y, más fuertemente, entre ser Awajún y no Awajún. A pesar de que este modo de relaciones sociales posee un carácter mixto y complejo, no se renuncia al ideal implícito de pureza étnica. Los Awajún perciben al Perú como una nación mestiza que oprime a los indígenas con la amenaza del mestizaje. La política amazónica indígena, en general, está relacionada con el no ser considerado como mestizo por los líderes amazónicos (Greene 2009: 79).

Sin embargo, el término apach también hace mención a conceptos semejantes a "antepasado" o "abuelo", pero en un sentido de lo sagrado y de reverencia o, inclusive, temor. Asimismo, el término connota el pavor ante la novedad y la deferencia casi paternal que los extranjeros esperaban de los Awajún. El resultado es una contradicción entre adoración y admonición, consideración y desprecio, y amor y odio (Greene 2009: 81). De ahí que exista

una postura relativamente ambigua ante los colonos.

El primer contrato de alquiler de tierras, de naturaleza mestiza nuevamente, se firmó hacia el año 2000, pero la actividad parece haberse iniciado hace un promedio de 7,3 años en cada hogar para el 2015, lo cual sugiere que ésta es una actividad económica relativamente nueva. El promedio de pago del alquiler por hectárea es de 540 nuevos soles por año. En 2014, la mayoría de inquilinos había pagado, en una o dos cuotas, un total de entre 200 y 700 nuevos soles anuales por hectárea (Westerberg 2014: 2).

Para el mismo año, cada hogar posee entre uno y cinco contratos, y un promedio de 1,8 por hogar, lo cual dio un total de 150 contratos. Shampuyacu, al igual que otras comunidades, posee arrendatarios conviviendo con los nativos, pero la comunidad ha firmado convenios algo engorrosos que le han traído problemas, y han generado una gran depredación de sus áreas boscosas.

La mayoría de los contratos se encontraba concluyendo entre el 2013 y el 2014. Para el 2014, el 76% de los encuestados afirmaba que no iban a continuar con el alquiler de tierras una vez que los contratos entonces vigentes concluyan (Westerberg 2014: 8). El arrendatario, si bien no posee tal facultad legalmente en ninguna cláusula del contrato, goza, de facto, de toda la libertad para aprovechar la fauna, flora, suelo y agua del bosque (Ecoyungas 2014: 21).

La firma de los contratos de arrendamiento de terrenos se da sobre aquellos que son adjudicados a las familias de los comuneros, con el fin de asegurarse una fuente de ingresos permanente por unos seis años aproximadamente, y con posibilidad de renovar el vínculo, ello dependiendo de cómo se hayan llevado tanto los comuneros como los mestizos arrendatarios.

Se calcula que había, aproximadamente, 1 500 arrendatarios para 2014. Una parte de este grupo posee su residencia en el territorio comunal de forma temporal mientras dure el contrato, y la mayor parte reside fuera de la comunidad. Mientras estos últimos afectan más el bosque, los primeros utilizan más agroquímicos para el control fitosanitario, debido a que sólo se encuentran en las parcelas temporalmente. Es por ello que las estrategias para la conservación y la restauración deben ser diferentes para cada uno de estos grupos, los nativos incluidos (CI 2014).

El tipo de cultivo, la tecnología utilizada y las características del suelo impulsan a una actividad agrícola expansiva y depredadora. Asimismo, estos frentes agrícolas afectan gravemente a los pueblos indígenas al mermar sus recursos y al generar conflictos por las dificultades en el acceso a la tierra. Por otro lado, las poblaciones indígenas suelen involucrarse como mano de obra estacionaria o como productores para el mercado (Chirif 1991: 88-89).

Por lo general, los colonos tienen poca cantidad de tierras a disposición, poseen un sistema tecnológico agrícola inapropiado para la zona y hacen un

uso excesivo de agroquímicos, lo cual deviene en una baja productividad y rentabilidad que desestabiliza el equilibrio del bosque, repercutiendo en no permitirles salir de la pobreza. Ello, a su vez, los lleva a tratar de conseguir nuevas tierras, en un círculo vicioso que los expone a mayores conflictos con los Awajún (Soluciones Prácticas 2012: 6).

El colono hace uso del territorio que le es arrendado, usualmente, para la producción de café. Debido a sus mayores lazos con el mercado, tiene más facilidad para vender en distintos mercados locales, en el distrito de Naranjillo particularmente. Por otra parte, el uso de agroquímicos, utilizados por mestizos sobre todo, se ha masificado debido a su bajo costo y disponibilidad permanente. Los desechos y restos son vertidos al agua directamente, afectando la ictiofauna, la simbiosis, la cadena trófica y la interdependencia que existe con la vegetación ribereña. A ello se añade la poca disponibilidad de mano de obra local y el lugar de residencia de los arrendatarios lejos de la comunidad, lo cual encarece sus costos de producción y mantenimiento.

El arrendamiento de tierras, según los Awajún, permite una fuente de ingresos constante a las comunidades que han ido perdiendo sus recursos forestales de manera dramática en los últimos veinte años. Acceden a ello para no verse en la necesidad de competir con los mestizos en la producción de cultivos comerciales, pues muchos de ellos no se sienten preparados para tal tarea (Greene 2009: 214).

La formalización de las parcelas se vuelve indispensable ante la alta actividad económica resultante de la propia agricultura local de los Awajún y el arrendamiento de tierras. Usualmente, las parcelas de agricultura familiar se encuentran administradas por hombres. Por su parte, la gran mayoría de parcelas dedicadas a la producción arrocera de riego están bajo contratos de arrendamiento (Greene 2009: 217). En todo caso, los precios suelen fluctuar constantemente ante las altas y bajas de los precios del mercado.

Es importante señalar que fue el Pamuk, como jefe de la comunidad y como agente con sus propios intereses, el primer comunero en Shampuyacu en haber accedido a arrendar su territorio a mestizos con el fin de obtener ingresos extras, lo cual fue una acción, si bien no ilegítima, que no fue consultada al interior de la asamblea general anteriormente¹⁰.

Es a partir de entonces que el arrendamiento de terrenos como herramienta de obtención de ingresos comenzó a expandirse entre los comuneros, lo cual se explica, en primacía, por haber sido el Pamuk, personaje respetado por la comunidad, aquel que dio el ejemplo e ingresó esta nueva actividad económica, tras lo cual varios comuneros se sintieron tentados y legitimados para poder seguir los mismos pasos al ver que generaban ingresos extras considerables¹¹.

¹⁰ Herz, A. Entrevista con Norith López. 3 de diciembre de 2015.

¹¹ Herz, A. Entrevista con Norith López. 3 de diciembre de 2015.

A partir del año 2004, se regularizaron y normalizaron los contratos ya existentes en la comunidad como una actividad económica de la cual cada comunero es libre de disponer en su terreno designado. Este proceso vino acompañado de un consenso en la asamblea general, que designó que el 2% de los ingresos obtenidos por cada contrato sean destinados a la directiva, lo cual sirve como incentivo para que ésta pueda facilitar las facilidades para la firma de tales contratos y otras labores que se requiera.

La convivencia entre los colonos y los Awajún ha dado lugar a que estos últimos vayan apropiándose de creencias y valores culturales externos con mayor velocidad, redefiniendo su propia cultura. Sin embargo, existe una relación asimétrica entre ambos: los colonos se encuentran mejor posicionados pues poseen mayores conexiones con la sociedad dominante debido al lenguaje, el mercado y los contactos con autoridades.

Si bien se observan tensiones en torno a dos formas de uso y tenencia de la tierra, y dos sistemas económicos distintos, tanto colonos como Awajún viven en la misma zona, lo cual ha generado un proceso de mestizaje a través de matrimonios y alianzas matrimoniales que otorgan un sentimiento de legitimidad a los colonos y su derecho sobre la tierra.

2.2 Nuevos patrones en la unidad familiar

En sí, la estructura de miembros de la unidad familiar no ha sido objeto

de cambios en el tiempo, ni se observa que nuevos familiares, sea por parte materna o paterna, se hayan insertado en la dinámica de labores complementarias de subsistencia, características de la familia constituida por padres e hijos. Un crecimiento en las redes familiares implicaría ya hablar de lo que, tal como se ha señalado, se conoce como clanes familiares.

No se ha observado grandes cambios al interior de la estructura de miembros de los clanes familiares. Desde el inicio de los contratos de arrendamiento, los clanes de los Entsakua, los Wajajai y los Sejekam han seguido siendo aquellos que poseen mayor capacidad de influencia tanto al interior de la comunidad como entre las distintas comunidades Awajún del Alto Mayo. Tampoco se observan posibles cambios en relación a las normas internas, pues éstas se limitan a relaciones más profundas de reciprocidad que aún se mantienen en el tiempo y que les han permitido sostenerse en cargos de autoridad dentro de la comunidad, independientemente de la implementación de los acuerdos.

Si bien la capacidad de influencia e incidencia de los clanes familiares ha ido variando en el tiempo, todos presentan el mismo interés en el arrendamiento de tierras, pues la mayoría de los núcleos familiares buscan tales contratos para obtener mayores ingresos familiares. Sin embargo, y ello el margen de la dinámica interna del clan familiar como tal, la familia Wajajai es la que habría tenido mayor presencia en la promoción de los contratos.

Al dedicarse una mayor área de tierra al arrendamiento, los mestizos pasan a trabajar la tierra en la producción de café, cacao o frutas para su venta en el mercado, nicho en el cual se reconoce mayor autoridad al hombre por los lazos que puede poseer fuera de la comunidad. Así, la mujer Awajún deja de participar como garante principal de los alimentos destinados al sustento nutricional familiar¹². Es decir, la agricultura comercial ha afectado los roles sexuales; al recaer la responsabilidad de los nuevos cultivos y su comercialización en los hombres, las mujeres siguen a cargo de la agricultura de subsistencia principalmente.

En la actualidad, las actividades desempeñadas por las mujeres se centran en velar por la chacra, cuidar a los animales y criar a los niños. Sin embargo, algunas apoyan ocasionalmente a sus maridos en la siembra de café y en la minga. El comercio es una actividad más relacionada a los hombres al reconocérseles mayor autoridad, pues son quienes más trato poseen con actores fuera de la comunidad. También se debe a la falta de costumbre o vergüenza de muchas mujeres al no poseer conocimiento en torno al mercado.¹³

Sus cultivos han perdido el valor y prestigio que antes poseían, pues no participan de la economía de mercado y, en consecuencia, no generan ingresos monetarios (Fuller 2009: 39). El hombre es el que parte la chacra, pero es la

¹² Herz, A. Entrevista con Tomás Wajajai. 29 de octubre de 2015.

¹³ Herz, A. Entrevista con Tomás Wajajai. 29 de octubre de 2015.

mujer la única que siembra la yuca. Anteriormente, el hombre sólo plantaba papa y maíz, pero, actualmente, el hombre siembra yuca, plátano, y productos para la venta. Los nativos suelen comprar, principalmente, arroz en el mercado.

Suele ser el hombre el que transa con el mestizo para definir los acuerdos del contrato, lo cual implica un proceso de visibilización de éste como la cabeza de la familia, más no propicia un nuevo rol masculino como miembro de la unidad familiar. Más aún, ello, aunque en menor medida, le reduce su margen de acción al privarle de participar en el mercado directamente. El arrendar un terreno a un mestizo implica que la mujer va a tener menos espacio para sus cultivos de autoconsumo, a la par que ya se están obteniendo los recursos económicos para la compra de insumos en los mercados cercanos a la comunidad.

Por otro lado, en el caso del hombre, éste no sólo no se dedica a la agricultura comercial, a través de la cual podría preservar ciertos conocimientos en torno a los cultivos –aunque no a la sustentabilidad de los mismos-, sino que, asimismo, se traslada a ser el encargado de conseguir los alimentos y las medicinas para la unidad familiar a través del comercio.

Es decir, ya no se observa la relativa complementariedad en los papeles del hombre y la mujer en la economía familiar y en sus roles como exponentes de su género. La preponderancia del papel de la mujer como la encargada de satisfacer las necesidades alimenticias de la familia en base a la cosecha y

preparación de los mismos productos se ha visto seriamente disminuida tras haber sido modificado su papel en relación al trabajo en la chacra designada a la familia.

Sin embargo, si bien el estatus que alcanzan las mujeres no parece facultarlas a ser una especie de autoridad social reconocida tal como en los varones, ellas poseen una naturaleza ambigualmente “oculta” que se explica por su capacidad de influencia dentro de la unidad doméstica y el espacio hortícola (Greene 2009: 107). El problema se encuentra en la autoridad que puedan estar perdiendo, inclusive, fuera de esta esfera.

El sistema de parentesco dravídico ya se encuentra en retirada, y, en la actualidad, los Awajún presentan una regla de descendencia bilateral. Un problema que las mujeres señalan es que el reglamento no detalla sus derechos en temas de matrimonio, pues perciben que su situación mejoraría si sus derechos estuvieran escritos (Gálvez 2003: 253), refiriéndose, principalmente, a la distribución de tierras en caso de divorcio. Con ello, también se busca impulsar la monogamia.

Ésta es producto tanto de la aculturación como de las nuevas condiciones de vida de los Awajún, pues el hombre ya no tiene la capacidad de mantener más de una esposa debido a la escasez de recursos. En general, pareciera que los hombres no reciben ninguna sanción cuando inician otra relación sin el consentimiento de la primera esposa (Gálvez 2003: 256).

La adolescencia venía a ser el momento de divergencia real entre los hombres y las mujeres, al ser el momento en el cual se espera que las y los jóvenes logren su propia visión ritual. Así, los jóvenes se encuentran asociados a las visiones bélicas en dirección a la preparación para el conflicto, mientras las jóvenes están asociadas al desarrollo de las actividades domésticas y hortícolas complementarias a la actividad de la caza, considerada masculina (Greene 2009: 105-106). Sin embargo, en la actualidad, ello se ve limitado al acceder los niños a la lógica del mercado desde temprana edad, o al tener pretensiones de desarrollarse al exterior de la comunidad.

Se suele observar que, o bien los padres heredan terrenos a sus hijos, que terminan siendo abandonados y utilizados para, finalmente, ser arrendados; o, sencillamente, no hay suficiente terreno para poder heredarles, pues las parcelas se han ido privatizando y subdividiendo tras los procesos de formalización de tierras, incentivados por los conflictos en torno a los arrendamientos de tierras.

En el caso de conflictos de pareja, se identifican casos de violencia familiar y de adulterio. Cuando se habla de adulterio, este pasa a ser un conflicto comunal si es que llega a nacer un hijo de la relación extramatrimonial, o si la comunidad o la familia consideran la relación como “mala”. En la actualidad, si una mujer comete una infidelidad, el hombre que cometió el acto con la mujer casada debe pagar una reparación civil de tres mil nuevos soles

(S/. 3 000,00) al marido. La idea alrededor de este sistema de asignación de culpas y responsabilidades es que es la mujer la que incita al hombre hacia la infidelidad.¹⁴

Por su parte, los conflictos relativos a menores suelen presentar casos de abandono de niños, omisión en la prestación de alimentos (ambos casos relacionados al trabajo migrante del varón) y hasta de abusos contra menores. Los casos graves implican el paso del conflicto familiar a uno de carácter comunal, con fuertes sanciones (Peña 2009: 48-50).

Los conflictos de linderos y daños se refieren a aquellos suscitados entre comuneros cuyas parcelas se encuentran vecinas; éstos suelen venir acompañados por reclamos de resarcimiento por el daño ocasionado por quien habría usurpado la propiedad (Peña 2009: 51).

En general, se observa una gran dependencia de la economía de los hogares Awajún hacia el cultivo de café en cualquiera de sus modalidades. En promedio, durante el ciclo de producción de café, un caficultor puede obtener cuatro veces los ingresos que obtendría si alquilara su tierra (Westerberg 2014: 6). En tal sentido, actualmente, es común, igualmente, encontrar acuerdos económicos en relación a la cosecha del café. Cuando un comunero se ve impedido de cosechar, suele negociar con algún agricultor mestizo ofreciéndole la cosecha de su chacra para compartir el producto final en partes iguales, tras

¹⁴ Herz, A. Entrevista con Tomás Wajajai. 29 de octubre de 2015.

descontar los costos de la chacra, lo cual se llama "al partir".

La producción de café por parte de los comuneros es resultado del nuevo rol del hombre en la producción de café con el fin de obtener suficientes ingresos domésticos ante la necesidad. Si bien esta actividad es consecuencia de la influencia del mercado y la mayor demanda existente por el café, tuvo su impulso tras la fuerte influencia de la presencia de los mestizos y sus cultivos dentro de la comunidad. Los significativos ingresos del arrendamiento de tierras otorgan viabilidad a estos cultivos al implicar la exoneración de una inversión relativamente alta para la economía familiar.

Existen considerables diferencias de los ingresos entre los hogares por parte de los productos agrarios. En Shampuyacu, para el 2014, un 30% de los hogares no obtenían ingresos por parte del café. Sin embargo, el alquiler de tierras, el cultivo de café y los ingresos salariales son las tres fuentes principales de ingresos familiares en la comunidad. El alto porcentaje de ingresos obtenido por el cultivo de café contrasta con las pocas garantías que existen para su permanencia, debido a los precios fluctuantes del café, la posibilidad de plagas y el cambio climático (Westerberg 2014: 7).

Para los hogares que poseen más de cinco hectáreas de tierra, las dos fuentes principales de ingresos en 2014 eran el alquiler de tierras y el cultivo de café. Por otro lado, los que tienen menos de cinco hectáreas compensan sus bajos ingresos con trabajos asalariados durante la cosecha del café. El grupo

de propietarios de tierras más pequeñas es más joven -treinta años, en promedio-, en comparación con los que poseen tierras medianas y grandes.

Según el Pamuk de la comunidad, el arriendo se ha reducido en un 40% debido a ciertos problemas. Por ejemplo, en Bajo Túmbaro, un poblador le alquiló su terreno a otro mestizo sin antes haber finalizado el contrato anterior, generando pugnas entre los implicados y desconfianza para con los comuneros.¹⁵

Asimismo, según el Plan de Vida, el aporte total de los productos forestales posee casi la misma importancia que el de los productos agrícolas. Es decir, todavía es enorme la importancia que poseen los bosques para el mantenimiento de los medios de vida de la comunidad. Tienen acceso al Bosque de Reserva Comunal, cuya extensión es de aproximadamente 406,50 hectáreas, dentro del cual los pobladores están realizando trabajos de reforestación y restauración desde 2013.

Por otro lado, la crianza de gallinas parece haberse implementado exitosamente tras la mezcla de razas, procurando que los pollos puedan adaptarse a la región. En la actualidad, ésta parece ser la principal fuente de proteínas para la comunidad; sin embargo, los conocimientos en torno a su crianza y prevención de enfermedades son muy reducidos¹⁶. La cría de

¹⁵ Herz, A. Entrevista con Tomás Wajajai. 29 de octubre de 2015.

¹⁶ Herz, A. Entrevista con Tomás Wajajai. 29 de octubre de 2015.

animales permite sustentarse a Shampuyacu tanto a través de la venta como del consumo de los animales domésticos, pues, en algunos casos, ha permitido obtener ingresos tan importantes como los conseguidos por el alquiler de tierra.

En la misma línea de proveer proteína animal, una iniciativa que se ha intentado promover en la zona es la crianza de cuyes, pero con menor propagación que la de peces o gallinas. Ésta tuvo más arraigo en comunidades con mucha presencia de colonos, como Shampuyacu¹⁷, contrastando con la realidad del área en donde la crianza de animales es una actividad marginal. Varios crían cuyes, pero suele ser para la venta.¹⁸

2.3 Decisiones en la Asamblea Comunal

Su conformación se encuentra regulada en base a lo estipulado en el estatuto de la comunidad. Éste señala que, en la asamblea general, participan todos los comuneros, incluyendo la comunidad central, y los anexos Huasta y Bajo Túmbaro. No participan los mestizos, lo cual ha dado lugar a que ellos no se identifiquen con los problemas de la comunidad ni posean un espacio donde puedan expresar sus opiniones.

Tampoco se observan grandes cambios en la asistencia a la asamblea pues, históricamente, un 20% de la comunidad no suele asistir a las

¹⁷ Herz, A. Entrevista con Luis Angulo. 16 de junio de 2015.

¹⁸ Herz, A. Entrevista con Tomás Wajajai. 29 de octubre de 2015.

convocatorias¹⁹. Aun cuando existe una multa económica que sanciona a quienes no asisten, la directiva nunca ha tenido la capacidad de hacerla efectiva, convirtiéndose en un medio coercitivo sin mayor incidencia.

Tampoco se observa que exista un cambio en las normas y las reglas de juego al interior de la asamblea, pues las decisiones se siguen tomando en base a la participación de los comuneros asistentes a sesiones amplias de consensos generales, que siguen siendo potencialmente vinculantes para los comuneros y la directiva.

Lo que sí se ha observado es una modificación en los procesos de toma de decisión en relación a las posturas acordadas y a las propuestas existentes al interior de la asamblea, tanto por parte de los comuneros como de la directiva, pues, al ser los comuneros los actores directos en este punto nodal, son sus nuevas preocupaciones y necesidades las que adquieren primacía.

En tal sentido, las principales demandas de los comuneros circulan en torno a temas relacionados con la poca disponibilidad de suelos, los problemas en la economía familiar, su escaso acceso a mercados, el papel de los jóvenes y la depredación de los terrenos. Lo que sí se ha incrementado son los conflictos de linderos, aquellos que implican falta de precisión de los límites entre dos o más comunidades, o entre una comunidad y el terreno de un

¹⁹ Herz, A. Entrevista con Tomás Wajajai. 29 de octubre de 2015.

colono o mestizo (Peña 2009: 60-61).

Si bien, en los últimos años, la preocupación se ha ido centrando en una mayor institucionalización de los contratos de arrendamiento a través del establecimiento de condiciones mínimas de sostenibilidad ambiental a imponer a los mestizos, ello se contrapone con las discusiones anteriores en torno a distintas modalidades para obtener mayores ingresos en búsqueda de solventar los gastos familiares.

Esto se ha evidenciado en las conversaciones en torno a los montos pagados por los mestizos, la designación de porcentajes de terrenos en base a criterios de obtención de ingresos mínimos, la posibilidad de tener un mercado donde ofrecer los productos locales, la creación de una cooperativa de café, y propuestas comerciales semejantes.

Salvo la reciente reactivación del Comité de Vigilancia, las preocupaciones alrededor de la sostenibilidad de las actividades económicas se han supeditado al objetivo de promover acuerdos que busquen paliar el déficit alimenticio de la población, impulsados por la directiva, tanto en su papel de comunero como en su búsqueda de responder de forma rápida a las necesidades manifestadas.

Entonces, lo que se observa es una lógica de iniciativas de monetarización de las actividades de la comunidad en contraposición a la

búsqueda de ejercer un control de los recursos naturales que poseen, lo cual es reflejo, como ya se ha sugerido, de las preocupaciones manifestadas por las familias en relación a sus demandas para poder sostener su economía.

Las medidas adoptadas por la comunidad obedecen a criterios fuertemente influidos por la búsqueda de una maximización de los beneficios económicos. Es así que, con frecuencia, las sanciones acordadas obedecen a lógicas de reparación económica, por ejemplo, pagando el valor de los bienes dañados o hurtados, haciéndose cargo de los estudios de los hijos de un padre de familia asesinado, o exigiendo reparaciones simbólicas a través de pagos por casos de infidelidad.

Finalmente, la asamblea general viene a ser la herramienta de legitimación e institucionalización de las propuestas más cortoplacistas y “monetarizadoras”, pues constituye el ente rector con mayor autoridad al interior de la comunidad. Al tener la directiva y los comuneros las mismas perspectivas, la asamblea no pasa de ser un espacio de reafirmación de tales exigencias, antes que un espacio sincero de diálogo.

2.4 Papel de la directiva comunal

La estructura de miembros de la directiva no ha sido objeto de cambios desde su designación en el estatuto de la comunidad. Sigue siendo conformada por el Pamuk (jefe), el Waisjan (subjefe), un tesorero, un secretario

de producción, un secretario de actas y dos vocales. Sin embargo, al ser una entidad escogida por votación abierta en la asamblea general, la directiva debería ir variando en la conformación de sus miembros.

Desde el inicio de los contratos de arrendamiento, tal rotación no se ha observado en Shampuyacu, al haberse designado, gran parte del tiempo, a Tomás Wajajai como el Pamuk de la comunidad. Es quien posee mayor influencia pues, en la práctica, los otros miembros de la directiva actúan como sus colaboradores; en castellano, es conocido como el jefe.

Entonces, lo que se observa es la introducción de la nueva herramienta económica a través del Pamuk, en tanto actor con mayores redes; la masificación de tales contratos, al ser el Pamuk una figura con autoridad y liderazgo cuyas acciones se espera se legitimen para toda la comunidad; la atención dada hacia los contratos como un medio de obtener mayores ingresos monetarios; y la institucionalización y promoción de esta medida a través de consensos en la asamblea general.

Tal secuencia de eventos ha generado una suerte de dinámica circular cíclica en la comunidad, a partir de la cual la directiva encabezada por Tomás Wajajai permanece en el cargo al no obstaculizar, y hasta promocionar en cierta medida, la implementación de contratos de arrendamiento, pues ello, a la par que beneficia a la directiva al otorgarle ingresos considerables, ha permitido a su vez, hasta 2014, cierta discrecionalidad a los comuneros para firmar tales

contratos con los mestizos.

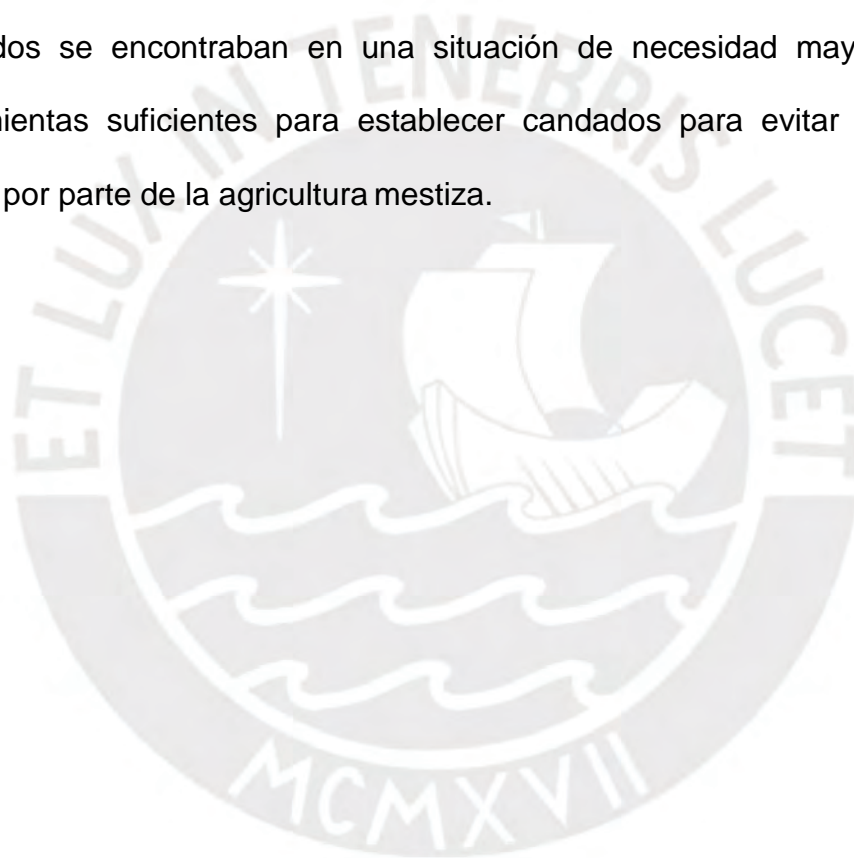
Este beneficio económico monetario mutuo entre los comuneros y la directiva ha dado lugar a una pérdida en la institucionalidad local Awajún de tenencia de tierras, de lo que han aprovechado los mestizos al poseer mayores conocimientos sobre los precios de los productos y de las tierras, conociendo el gran interés de los comuneros por acceder a esta herramienta económica y utilizando la necesidad de varios de los comuneros por obtener ingresos monetarios.

Tal pérdida de institucionalización no permitió establecer los controles suficientes para que la agricultura mestiza no perturbe el equilibrio ecológico. Ello propició un proceso de degradación de tierras y suelos hasta el punto de conseguir, tanto comuneros como mestizos, menos productividad, y, en consecuencia, a depender más de los recursos económicos para poder obtener los alimentos necesarios para su subsistencia, reforzando el círculo de los recursos económicos que se obtienen, nuevamente, de la ampliación de la cantidad de terrenos arrendados.

Se puede decir, entonces, que la inserción de los contratos de arrendamiento en la comunidad por parte de la directiva -en un principio relativamente accidental, pero institucional finalmente-, no contó con el establecimiento de controles, normas y criterios suficientes para evitar un proceso de, cada vez mayor, dependencia e incentivos para la implementación

de los contratos que, a su vez -como ya se detalló-, fueron modificando los roles y la economía de las unidades familiares.

Los mestizos y los comuneros entraron en una relación de poder desigual donde, mientras los primeros poseen amplias redes de información y aprovechan cualquier posibilidad de arrendar un terreno en la comunidad, los segundos se encontraban en una situación de necesidad mayor y sin las herramientas suficientes para establecer candados para evitar daños a los suelos por parte de la agricultura mestiza.



CAPÍTULO III

GOBERNANZA Y CONSOLIDACIÓN DEL DOMINIO TERRITORIAL

3.1. Importancia del concepto de gobernanza

El término "gobernanza" ha sido equiparado con el de "gobierno" durante mucho tiempo. Sin embargo, en la actualidad, el concepto de gobernanza se utiliza para indicar procesos colectivos que determinan cómo se toman decisiones y se elaboran normas sociales relacionados a asuntos públicos.

El concepto de gobernanza viene a ser producto tanto del debate académico en torno a las transformaciones del Estado, como del discurso analítico y prescriptivo utilizado por los distintos organismos y agencias internacionales. Si bien tanto el concepto de gobernabilidad como el de gobernanza giran alrededor de la problemática del gobierno o dirección de la sociedad, fue el debate sobre el primero que, con la connotación que obtuvo en la ciencia política a partir de finales de los setenta, dio lugar al segundo (Serna 2012: 21-22).

El concepto de gobernanza empezó siendo utilizado como sinónimo de gobernación o el proceso de gobernar a través de las organizaciones de gobernación. Sin embargo, su campo semántico se ha ampliado a considerar

gobernanza como un nuevo estilo de gobierno, distinto del modelo de control jerárquico, pues aquel implica un mayor grado de cooperación e interacción entre el Estado y la sociedad dentro de redes decisionales, reforzado al haber descubierto formas de coordinación social diferentes tanto a las de jerarquía como las de los mercados.

Es por ello que se utiliza gobernanza para designar todo tipo de coordinación de las acciones de los individuos y las organizaciones entendidas como formas primarias de la construcción del orden social. Es así que la gobernanza, además de ser parte de la teoría política, pasa a convertirse en una teoría general de las dinámicas sociales (Prats 2001: 119).

La emergencia de la, actualmente, denominada “nueva gobernanza” fue impulsada por el declive de las capacidades del Estado, de sus recursos financieros en especial, durante los años ochenta y los noventa del siglo pasado. En la década del sesenta, la mayoría de estados europeos occidentales gozaba de un crecimiento económico relativamente estable y se confiaba en el control considerable que tenía sobre la economía; sin embargo, veinte años después, estos estados comenzaron a acumular déficit presupuestarios y deudas fuera del control político, y el crecimiento económico se comenzó a revertir (INAP 2005: 38-39).

La “moderna gestión pública” influyó en la emergente importancia de la nueva gobernanza, pues impulsó la idea de que las organizaciones estatales

de producción y prestación de servicios públicos deberían ser gestionadas de la misma manera que las organizaciones del sector privado. Asimismo, suponía que el Estado debía renunciar a algún control directo sobre su organización al dejarles a los políticos, únicamente, el papel de fijar sus objetivos. En sus inicios, ésta veía al Estado casi como un ente obsoleto (INAP 2005: 50).

Por otra parte, el concepto de gobernabilidad también fue ganando uso, inclusive a nivel desmedido, debido a los grandes cambios en el mundo que plantean cuestiones que ya no podían calificarse como mejor gobierno, administración o gestión pública, pues el riesgo había pasado a ser, más bien, la ingobernabilidad, y su consiguiente amenaza de anomia y desintegración social (Prats 2001: 109).

A mediados de los setenta, tuvo lugar una crisis fiscal de las democracias avanzadas y el consecuente cuestionamiento al Estado de Bienestar. En 1975, un informe sobre "la gobernabilidad de las democracias" presentado a la Comisión Trilateral, postulaba que los problemas de gobernabilidad en tales países eran resultado de una brecha creciente entre las mayores demandas sociales fragmentadas y gobiernos cada vez menos capaces de responder a las mismas. A partir de ello, se postulaba la necesidad de cambios, tanto a nivel de las instituciones y de las capacidades de gobierno como en la actitud de los ciudadanos (Prats 2001: 104-105).

Uno de los límites del concepto de gobernabilidad así entendido es considerar al Estado como el agente central único de la conducción social y a la sociedad incapaz de gobernarse a sí misma (Serna 2012: 24). La transición hacia el concepto de gobernanza se produjo al constatarse que los gobiernos con fortaleza fiscal y administrativa de las sociedades altamente industrializadas no eran capaces de resolver problemas, lo cual impulsó a buscar capacidades que se encuentren fuera de los ámbitos del gobierno.

Desde la ciencia política, se ha buscado teorías que puedan recoger los cambios en el entorno estatal y la respuesta del Estado en las sociedades contemporáneas. En gran medida, las teorías emergentes de la gobernanza son una reconceptualización de la búsqueda del interés colectivo, tanto a través de las instituciones públicas como de diferentes acuerdos que trascienden lo público. La nueva gobernanza es una estrategia para unir el Estado contemporáneo con la sociedad contemporánea (INAP 2005: 38).

La Tercera Ola de Democratización alcanzó a los regímenes militares de América del Sur a finales de los setenta, región donde aparece el concepto de gobernabilidad como la forma en que la transición a la democracia y la misma democracia sean gobernables (Prats 2001: 106). La caída del comunismo dio lugar a una hegemonía del proceso de gobernabilidad a través del G-8, tomando, como base ideológica, las reformas propuestas en el Consenso de Washington, globalizando la economía, pero no la política (Prats 2001: 110-

111).

A mediados de los ochenta, la discusión giró en torno a la descentralización, la cooperación y la red. Sin embargo, se debía definir la situación de aquellos actores que no participan en la red, los cuales se autorregulan en un cuadro institucional estatal. Es así que el control jerárquico y la autorregulación de la sociedad no son mutuamente excluyentes (INAP 2005: 88-89).

Junto a la crisis financiera del Estado, el cambio ideológico hacia el mercado también explica el creciente interés en la gobernanza. Se hizo uso del concepto de “dirección”, el cual implica una acción público-privada concertada entre Estado y empresas privadas, al no tomar al Estado como el origen de la dinámica económica en sí mismo, más sí reconociendo que sólo éste puede definir objetivos y establecer prioridades en nombre de la sociedad (INAP 2005: 41-43). Con el tiempo, las potenciales contradicciones entre los principios del mercado y la democracia dieron lugar a que se preste atención a algunas formas tradicionales de autorregulación social (INAP 2005: 87-88).

La noción de “dirección” surgió al fin de la Segunda Guerra Mundial al aspirar los gobiernos, explícitamente, a dirigir el desarrollo de las naciones desde una perspectiva jerárquica y libertaria antiestatista. (INAP 2005: 85-86). En la segunda mitad de los noventa, al aceptar su fracaso generalizado, tanto en su implementación como por no considerar los intereses políticos de los destinatarios, la investigación se centró en la implementación de políticas (INAP

2005: 86).

El legado de la rendición de cuentas también impulsó la discusión en torno a la gobernanza, debido a la aparente tensión entre las nuevas formas de coordinación y dirección política, y al emerger dificultades para exigir una rendición de cuentas a los actores no responsables dentro del proceso político, considerando al Estado como elemento clave para perseguir el interés colectivo de la sociedad y como estructura para la determinación de los objetivos (INAP 2005: 52-53).

En general, el concepto de gobernanza gana más aceptación, casi simultáneamente, en los ámbitos académicos de la ciencia política anglosajona, de las instituciones internacionales y de la gestión de empresas tras el fin de la guerra fría, época en la cual las corporaciones transnacionales, las ONG y ciertos actores locales (las organizaciones indígenas dentro de éstos) toman mayor importancia. El concepto, hacia ese entonces, hacía mención a una idea despolitizada del poder y de la acción colectiva, que no consideraba que los actores no comparten las mismas percepciones, recursos simbólicos y materiales, ni los mismos intereses. Presume que el juego entre actores es siempre equitativo (Gross y Foyer 2010: 36-37).

Tal visión despolitizada del ejercicio del poder y de gobierno, era comprendida como un atributo técnico donde se propone una mirada de la acción política y económica como un juego en permanente negociación.

Es decir, en los setenta, la gobernabilidad emerge como un impulso neoliberal inicial en respuesta a la aparente incapacidad de los estados para responder a las necesidades de la población. Ello se dio en un contexto en que se buscaba darle una "dirección" y sostenibilidad a los estados en un camino democrático, pero entendiendo a la democracia como el resultado del triunfo de la libertad económica-liberal occidental en contraposición al fracaso del comunismo.

Paradójicamente, esta propuesta le daba un papel preponderante al Estado en una estructura jerárquica, como el encargado de dirigir el desarrollo a través de su rol como facilitador de las iniciativas económicas privadas. En tal sentido, son las ideas más participacionistas las que hacen énfasis en la coordinación, las redes y rendición de cuentas, permitiendo que se fueran haciendo más horizontales las interrelaciones entre los distintos actores en los procesos de gobierno.

En los noventa, ya posteriormente, la cooperación al desarrollo abandonó su aparente neutralidad política y aceptó la democratización como un objetivo de desarrollo. La gobernabilidad democrática apareció en un momento de cambio del entorno y paradigma tecnoeconómico, de agotamiento del modelo de desarrollo de sustitución de importaciones, una nula capacidad

de maniobra fiscal por la carga de la deuda, mayores retos sociales y escasas capacidades institucionales (Prats 2001: 107-108).

En el año 2000 se editó un segundo informe bajo el auspicio de la Comisión Trilateral, en el cual se consideraba a la desconfianza general en las instituciones y los liderazgos políticos como la causa de los problemas de gobernabilidad democrática. Tales problemas se expresan en demandas importantes de nuevos cauces de participación política y se considera a los propios factores políticos como la causa de tal pérdida de confianza, ya no los factores socioeconómicos (Prats 2001: 111-112).

Al hablar de gobernabilidad democrática, no sólo se hace referencia al régimen político y administrativo, y a la vigencia del Estado de Derecho; sino, también a “las capacidades de una sociedad para enfrentar retos que tiene planteados y generar soluciones basadas en un fuerte consenso social” (Gros y Foyer 2010: 9). Tal es un proceso complementario y recíproco de fortalecimiento del Estado y de la sociedad civil. El concepto de gobernabilidad implica cierto consenso que legitime, política y socialmente, el manejo del poder mediante formas de participación.

Así, a partir de los noventa, el concepto de gobernabilidad pasa a tomar tintes más políticos al abrazar la democracia como su objetivo, concibiéndola más en su carácter participativo, la importancia de la legitimidad del régimen y la aparición de nuevas formas de participación. Y es este discurso el que es

tomado oficialmente por las organizaciones internacionales en sus objetivos de brindar asistencia a los distintos países en desarrollo principalmente.

En todo caso, se puede observar que, al hacer uso del concepto de gobernabilidad democrática, éste suele hacer mención a las capacidades que poseen, también, los actores fuera de la esfera del gobierno para poder hacer frente a los problemas y retos de la sociedad; sin embargo, en su formulación teórica, mantiene todavía un énfasis en el papel del régimen y del gobierno, por lo cual el concepto de gobernanza se presenta con mayor capacidad explicativa. Entonces, se puede ver que, a pesar de que tanto el concepto de gobernabilidad democrática como el de gobernanza son utilizados para hacer mención a situaciones semejantes, el primero mantiene su énfasis en la capacidad del gobierno para gobernar, mientras el segundo se enfoca en las relaciones de poder entre los actores.

Tanto el Banco Mundial (BM) como el Fondo Monetario Internacional (FMI) impulsaron la adopción de nociones como las de “gobernanza” y “buena gobernanza” -y sus implicancias- por parte de los Estados como requisito para apoyarlos con proyectos de desarrollo, ver resueltos sus problemas de balanza de pagos y de los procesos de “cambio estructural”, e implicando la adopción de los principios de la economía de mercado (Shack 2014: 14).

La Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) define la gobernanza como “el proceso de toma de decisiones y al proceso por

el que las decisiones son implementadas o no”. Entonces, como institución, es “el conjunto de valores, principios y normas (...) que definen los actores, los procedimientos y los medios legítimos de acción colectiva” (UICN 2011: 4). Comprendida así, es la gobernanza la que daría a la gobernabilidad su carácter democrático, participativo e inclusivo.

La globalización es otro factor que impulsó el uso del concepto de nueva gobernanza, pues ha planteado una serie de retos a los gobiernos nacionales, propiciando la implementación de contramedidas para adaptar las instituciones, la política económica y la cooperación transnacional a la nueva situación. La globalización se vincula con la gobernanza impulsando la búsqueda de nuevas técnicas y estrategias para crear contrapesos políticos al capital privado. (INAP 2005: 44-46).

Entonces, la gobernanza es un concepto que es apoyado, desde un inicio, por los gérmenes de la ideología liberal, tras lo cual pasó a concepciones más inclusivas y horizontales de participación, resaltando el carácter político de las relaciones al interior de la misma, tanto por el carácter cambiante de las normas, en algunos casos, como por el objetivo de éstas de fomentar un régimen político en particular, en otros.

Esta vigencia del concepto ha permitido, por una parte, que pueda ser retomado por los discursos globalizadores que hacen énfasis, nuevamente, en

las propuestas neoliberales antiestatales. Sin embargo, también ha dado lugar a un nuevo discurso comunitarista, fuertemente arraigado en la naturaleza democrática de los arreglos participativos y normativos en los procesos de toma de decisión a nivel de grupos locales.

En el encuentro internacional "Experiencias indígenas de gobierno en América Latina", realizado en marzo del año 2005, se llegó a la conclusión de que el concepto de gobernanza explica mejor las prácticas autónomas de ejercicio de poder de los pueblos indígenas que el de gobernabilidad, pues centra su interés en los modelos y las particularidades de la capacidad de adaptación de los pueblos indígenas a la modernidad. (Gros y Foyer 2010: 5).

El concepto de gobernabilidad implica cierto consenso que legitima, política y socialmente, el manejo del poder, pero, en el caso de los pueblos indígenas, al concepto hay que incorporar la preocupación por la existencia de una brecha cultural, es decir, reconocer la multiculturalidad. Ello requiere comprender cómo es que los pueblos indígenas han desarrollado prácticas para articularse a las sociedades donde viven, lo cual implica un espacio de autonomía que puede ser entendido como "el ejercicio de una gobernanza propia" (Gross y Foyer 2010: 21).

La gobernanza es un concepto bastante ambiguo en tanto su carácter interrelacional, pues la idea misma tiende a establecer "cierta desdiferenciación

entre el sector público y el sector privado, y, más generalmente entre lo político, lo económico y lo cultural". Ello es más obvio en las sociedades indígenas tradicionales, en las cuales no siempre existe tal diferenciación y especialización delimitada entre lo político, lo económico, lo cultural y lo religioso (Gross y Foyer 2010: 38-39).

3.2 Importancia del territorio

El término "territorio" ha sido clave en el nuevo lenguaje étnico-político que los indígenas fueron asimilando; sin embargo, su uso y significado poseen una semántica compleja sin correspondencia exacta con las acepciones que se presentan en el uso jurídico-político o en las ciencias naturales convencionales (Surrallés 2004: 259-260).

En sentido político-jurisdiccional, el territorio se entiende como el espacio geográfico con fronteras que define y delimita la soberanía de un poder político. Desde las ciencias sociales, el territorio se comprende como la defensa de un espacio en el cual una especie o un individuo se reproduce y obtiene sus recursos (Surrallés 2004: 260).

El territorio, antes que, simplemente, un área dedicada a la subsistencia y a la reproducción social limitada del grupo, pertenece al ámbito de lo social (Surrallés 2004: 17). El territorio indígena se comprende como "la consolidación

de un tejido muy específico y singular de vínculos sociales entre los diferentes seres que constituyen el entorno, entre otros, las personas humanas y sus sociedades, cada uno con sus intereses y necesidades, que se vinculan en un espacio determinado” (Surrallés 2004: 12).

El territorio, para los indígenas, en realidad, se entiende como un ámbito dinámico y versátil que es resultado de la interacción social, el cual forma “sistemas concéntricos a partir de los puntos de intensidad generados por el sujeto que vive este espacio, por su cuerpo perceptivo y la red social donde se encuentra” (Surrallés 2004: 18).

La Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) considera como estrategia principal de reivindicación indígena el "promover y asegurar, desde la autonomía, la consolidación de la integridad territorial indígena como elemento fundamental para la vida de los pueblos y nacionalidades indígenas de la cuenca amazónica a través del manejo holístico de su patrimonio natural y cultural" (COICA 2014: 11).

El espacio que ocupan se encuentra constituido, fundamentalmente, por el bosque, lo cual les ha permitido descubrir en la naturaleza un mundo espiritual que soporta y vitaliza su cultura (Chirif 1991: 20).

Dos ejes principales que sostienen a los indígenas amazónicos son, por un lado, el manejo holístico, que viene a ser una forma de implementación de la

gestión integral de sus territorios, tomando en cuenta la dependencia de su entorno natural como base de su espiritualidad, códigos culturales y visión de futuro; y por otro lado, la vida plena, entendida como el vivir con abundancia, pero en armonía con la naturaleza, en el marco de la seguridad jurídica sobre sus territorios y sus sistemas de gestión (COICA 2014: 18-19).

El territorio es el depositario de la memoria del pueblo que lo ocupa y su fuente de identidad. En tal sentido, no es una superficie formada por puntos equivalentes, sino que se presenta como una “extensión sinuosa formada de prominencias y picos de intensidad que concentran valores especialmente significativos” (Surrallés 2004: 19).

El territorio no sería comprendido únicamente como un espacio en el cual el ambiente sea susceptible de dotar lo necesario para la supervivencia; más bien, viene a ser un espacio de relación social con cada uno de los elementos del ecosistema. Es un tejido en proceso de constitución y reconstitución constante, debido a su carácter subjetivo en tanto es un territorio más vivido que pensado (Surrallés 2004: 22).

La visión territorial indígena no se basa en la concepción de áreas que sinteticen sus elementos formadores a partir de una cadena explicativa jerarquizada como tal, como la ecología del paisaje sugiere, por ejemplo; sino, se habla de un énfasis en el funcionamiento de la red territorial a partir de nodos específicos especializados (Surrallés 2004: 265).

3.3 Impacto en el territorio

En las comunidades del Alto Mayo, se observa una diferenciación entre los primeros pobladores o “naturales”, y los Awajún que migraron a la zona desde el Marañón a partir de la década de 1970. Los primeros poseen grandes extensiones de tierra y el derecho que tienen sobre ellas viene a ser, de facto, un derecho de propiedad, pues la asamblea no puede decidir sobre sus tierras. Reciben rentas por el arrendamiento de las mismas. Tal situación no permite la distribución de tierras de la comunidad en forma equitativa (Gálvez 2003: 248-249).

Se observa una tendencia hacia la división cada vez mayor de parcelas con títulos de dominio individuales conforme la lógica neoliberal va penetrando en las comunidades (Greene 2009: 218). Ello ha dado lugar a una pequeña clase de terratenientes Awajún, que se van forjando en un tipo de burguesía terrateniente rural. Si bien predominan ciertas lógicas igualitarias de la titulación interna original, las familias dominantes suelen poseer los terrenos agrícolas más fértiles (Greene 2009: 219). Éstos suelen pertenecer a las familias ligadas a la fundación y titulación de dominio de la comunidad (Greene 2009: 221).

Esta posición les ha permitido administrar más rentas y, en consecuencia, acumular más bienes materiales, que han ido marcando

diferencias sociales y, también, les ha permitido invertir en la educación superior de sus hijos (Greene 2009: 220). De este modo, se observa una tendencia hacia una estratificación económica que genera tanto ansiedad entre los más beneficiados como rencor entre los que lo están menos (Greene 2009: 221).

El carácter de sociedad sin clases de los pueblos indígenas tradicionales se debe a que había un acceso abierto a todos al bosque, principal fuente de riqueza y con extensión suficiente para satisfacer todas las necesidades; la apropiación de los recursos por parte de un individuo duraba lo que durara su uso; el modo de funcionamiento de estos grupos no permitía el acaparamiento de bienes manufacturados ni de recursos del bosque, como forma de concentrar riqueza y poder; el conocimiento no se encontraba restringido a un sector de la sociedad; y el sistema de reciprocidad aseguraba la redistribución de la riqueza y fortalecía los lazos de solidaridad (Chirif 1991: 24).

El acceso del indígena a los recursos naturales de su territorio depende de la disponibilidad de éstos, en tanto otro no se los haya apropiado; de que no se encuentren en zonas pertenecientes a otra sociedad indígena; y de la capacidad de cada uno de convertir tales recursos naturales mediante su trabajo, proceso que los convierte en recursos sociales. Asimismo, no declaraban propiedad sobre los productos capturados o recogidos, debido a que el consumo se determina por las normas de distribución recíproca basadas en las relaciones de parentesco (Chirif 1991: 30).

En la actualidad, los activistas políticos Awajún han pasado a tomar el papel de los varones guerreros visionarios, en tanto existe la percepción del conflicto como algo constante (Greene 2009: 98). El prestigio de determinados líderes se sustenta en un reconocimiento social, susceptible de ser puesto en jaque por otros guerreros visionarios que puedan demostrar la capacidad de su propia visión y servir como modelo aspiracional de los más jóvenes (Greene 2009: 99). Sin embargo, tal posición se puede ver desafiada por una distribución desigual de excedentes económicos y por jerarquías sociales rígidas (Greene 2009: 100).

Algunos comuneros señalan cierto debilitamiento de la figura del jefe como autoridad centralizada, y, al no haber sanciones reales como un modo de desincentivar esta actitud, los comuneros no se sienten obligados a contribuir con el fondo de la comunidad o a cumplir con las faenas. Asimismo, algunos líderes mencionan la necesidad de dotar de más reglamentación y poder a los órganos de la comunidad para que asuman sus obligaciones. También se indica su falta de capacidad y habilidad en tanto se requiere experiencia y preparación para ser administrador y juez (Gálvez 2003: 246-247).

También se identifica la emergencia de una nueva clase empresarial Awajún en rechazo al comunitarismo nativo, usualmente impulsado por el Apu de la comunidad. Ello demuestra la insostenibilidad del modelo de tierra Awajún, al verse que, en los últimos veinte años, varios Awajún han pasado a

ser grandes propietarios de tierras y cientos de hectáreas se han subdividido con el fin de arrendarlas. Además, pocos Awajún se encuentran familiarizados con tecnologías agrarias avanzadas (Brown 2014: 242).

Tradicionalmente, estos pueblos han implementado mecanismos propios necesarios para que cada individuo sea capaz de aprovechar los recursos del bosque, que se expresan en los conocimientos, técnicas y habilidades para usarlos racionalmente. Todo lo producido se establece mediante responsabilidades diferenciadas, en base a una división interdependiente del trabajo en función del género. No se observaba una especialización por oficio, ya que cada uno se encuentra preparado para poder desempeñar todas las labores requeridas (Chirif 1991: 23).

Los huertos nativos, por otro lado, constituyen semilleros de diversas plantas alimenticias, medicinales y ornamentales; y de árboles frutales, medicinales y leñosos. Pueden ser considerados como una “despensa y un botiquín de casa”, mientras el bosque es el mercado y la farmacia. Son el resultado de un cultivo diversificado de plantas alimenticias y medicinales seleccionadas por las mujeres (Soluciones Prácticas 2012: 104). Su número en Shampuyacu es reducido, al igual que en toda la margen derecha del Río Mayo, debido a la presencia de los colonos arrendatarios, y la cercanía a la ciudad y sus mercados. Inclusive, muchas de las especies vegetales alimenticias han desaparecido en esas zonas.

En ese sentido, tras la presentación de una iniciativa por parte de un grupo de mujeres para tener acceso a un espacio propio para preservar cultivos tradicionales Awajún y mantener sus tradiciones, se instauró el Bosque de las Nuwas, con una extensión de casi diez hectáreas, manejadas por mujeres exclusivamente. En este bosque, se cultivan plantas medicinales, pero éste se encuentra en el llano y con poca iluminación, cuando el espacio más propicio para su cultivo sería uno sin tanta cobertura forestal y en territorios más elevados.²⁰

En 2012, la tasa de desnutrición crónica en el Alto Mayo en niños de tres años o menos era de 43,4%, y la prevalencia de anemia entre las mujeres en edad fértil era de un 60,2%, lo cual se relaciona con la crisis alimentaria tras el abandono de pequeños cultivos; así como las limitaciones en la recolección de alimentos silvestres, la caza y la pesca debido a la reducción del territorio.

El Plan de Vida sugiere que el alquiler de tierras ha propiciado el cambio de uso del suelo con el fin de sembrar café, arroz, maíz plátano, entre otros. De las 4 913 hectáreas de tierras tituladas que posee la comunidad (CI 2014), este cambio ha dado como resultado la pérdida de, aproximadamente, 4 365,70 hectáreas de superficie boscosa, lo cual representa un 88,84% del área de su territorio. En la actualidad, sólo se conservan árboles maderables en el Bosque de Reserva Comunal, el cual tiene un área aproximada de 406,5 hectáreas (un 8,27% del total). El área deforestada dentro de la reserva es de 110,90

²⁰ Herz, A. Entrevista con Tomás Wajajai. 29 de octubre de 2015.

hectáreas (2,26%) y el área urbana es de 29,60 hectáreas (0,60%).

Los titulares pueden utilizar su poder para hacer prevalecer sus intereses, inclusive, violando lo pactado con el arrendatario. Sería inútil que el afectado, el mestizo en particular, se queje al respecto, pues el conflicto concluiría con éste siendo echado de las tierras (Gálvez 2003: 263). Sin embargo, la comercialización todavía se presenta como un problema ante los indígenas que buscan impulsar sus procesos de desarrollo autónomo, pues la mayoría de los determinantes del comercio se encuentran fuera de su control. Por ello, es importante llevar la autonomía lo más lejos posible, pues los últimos eslabones de la cadena comercial son los menos amigables con las poblaciones indígenas (Chirif 1991: 112).

Al rentar parcelas a agricultores no nativos, los Awajún están sacrificando su integridad socioterritorial como comunidad nativa (Greene 2009: 212). La dependencia frente al café, tanto por parte de los comuneros como de los mestizos, se enfrenta a problemas de aumento de niveles de deforestación, al subir el precio del café con el objetivo de obtener mayores ganancias. Pero, cuando el precio baja, se generan problemas igualmente, pues no siempre se sabe qué hacer con las tierras que se encontraban siendo arrendadas.

La presencia de colonos propicia conflictos constantemente e interfiere la transmisión de la cultura y lengua Awajún a las siguientes generaciones. Asimismo, la división de tierras en propiedades privadas ha empobrecido a los

Awajún y los ha vuelto más vulnerables. Otro problema es la posibilidad de que la titulación sobre el territorio se debilite y hasta se pierda, pues el gobierno ha mostrado poco interés en concluir la demarcación y entrega de títulos ante la migración de colonos (Brown 2014: 243).

Las grandes producciones ganaderas y agrícolas terminan afectando la consolidación de los territorios al parcelarlo y al propiciar formas desintegradoras de la propiedad colectiva; tal parcelación del territorio, además, no contempla la unidad de los ecosistemas. De esta forma, las familias terminan con minifundios sobreexplotados, conduciendo a una degradación usualmente irreversible. Toda esta dinámica rompe la interrelación territorio-indígena y deja el campo abierto para que tome lugar el proceso de “campesinización” (Chirif 1991: 110).

Cada chacra representaba, en mayor medida, un proceso de diversificación a través de un mecanismo de suministro e intercambio de semillas, resultado de una “negociación social” de mujeres cambiando apoyo recíproco en las chacras de las otras y compartiendo tanto tecnologías como plantas (Torres 2013: 17). Si se logra recuperar tal producción diversificada, siempre se podrá participar, de alguna manera, en el mercado, pues, si un producto pierde valor para el comercio, los otros productos servirán para la autosubsistencia tanto en su valor de uso como en su valor de mercado (Chirif 1991: 106).

Las condiciones necesarias para poder hablar de desarrollo autónomo son el poseer una base de recursos capaz de permitir la diversificación de las actividades productivas; un grado suficiente de autodeterminación; y capacidad y posibilidad de recomposición territorial en casos de degradación grave de los recursos (Chirif 1991: 98). En tal sentido, se espera que el uso del territorio y sus recursos esté dirigido a la satisfacción de las necesidades de los indígenas más no del mercado, y ser acompañado de una estrategia productiva que refuerce la economía de subsistencia (Chirif 1991: 102).

Si bien el accionar de los arrendatarios es, en gran medida, perjudicial para la conservación de los bosques y sus ecosistemas, su aporte ha sido dinamizar la economía local en los últimos quince años, pues, de los ingresos que provienen del arrendatario, dependen el funcionamiento de la oficina comunal y los beneficios que ésta brinda a la comunidad (Ecoyungas 2014: 17). El Pamuk señala que se debe sembrar de todo para poder producir y tener ingresos constantemente, de modo que el arriendo, como ingreso adicional, pueda ser suficiente para sustentar económicamente a la familia.²¹

El dinamismo de la agricultura es promovido por los arrendatarios migrantes, los cuales suelen instalar sus unidades productivas sin tener en cuenta la aptitud agrícola, la vocación del suelo según su capacidad de uso mayor ni el respeto de la faja marginal de las riberas. Los cultivos de arroz existentes en la comunidad, aunque en menor proporción, se encuentran bajo

²¹ Herz, A. Entrevista con Tomás Wajajai. 29 de octubre de 2015.

el poder de arrendatarios mestizos (Ecoyungas 2014: 8).

Es así que los suelos han ido perdiendo su fertilidad natural debido a la débil presencia de la microfauna bacteriana y a la sobreexplotación del suelo. El rendimiento de los cultivos, el café en particular, se ha ido reduciendo, y se han vuelto más susceptibles al ataque de plagas hasta llegar al punto de la insostenibilidad (Ecoyungas 2014: 12).

En sí, la migración de mestizos hacia el área comunal ha ido propiciando que los comuneros se pongan al día con la titulación de propiedades; además, la influencia de los mestizos ha generado que las poblaciones se adecúen a nuevas formas de asentamiento y posesión de tierra. La consecuencia de ello es la implementación, con más fuerza, de una lógica de “centralización” de la población, que genera que los animales y la fauna de los alrededores se vayan degradando por el constante uso y caza.

La caza es una actividad cada vez menos frecuente debido, se alega, a que la distancia al bosque de reserva hace más compleja la labor. Sin embargo, los migrantes asentados en el área comunal son los que suelen ingresar a cazar sin ningún control. La pesca, importante fuente de proteína, no tiene ningún tipo de restricción en sus cuatro lagunas (Kayascocha, Efraínocha, Panquiacochoa y Chunchucocha) y no utilizan un método definido para llevarla a cabo. Por ejemplo, se observa el uso de químicos en la pesca, en reemplazo del barbasco y la huaca, usos Awajún que permitían una pesca

racional y sostenible (Ecoyungas 2014: 12). Estas lagunas cuentan con gran potencial turístico y se encuentran a unos veinte minutos en mototaxi desde Shampuyacu en dirección hacia Bajo Túmbaro.

El proceso de justicia al interior de la comunidad procede así. Al determinarse la culpabilidad de alguien, la persona es condenada a permanecer en el calabozo de la comunidad por 24 ó 48 horas y, posteriormente, debe pagar el valor de lo hurtado o una reparación civil. Lo mismo para el caso de amenazas. Se le advierte nuevamente que no vuelva a incurrir en las acciones prohibidas pues, en caso contrario, se acude ya a la fiscalía o a la policía. Existe, sin embargo, la posibilidad de llegar a arreglos y no llevar el caso al ámbito penal²².

En caso de que las disputas no se puedan resolver tras las decisiones de la asamblea general, se procede a trasladarlas al juzgado de paz. Para ello, la comunidad acude a la resolución de la disputa con el juez de paz Awajún, que resuelve tanto problemas de los Awajún como de los mestizos. La sentencia emitida en el juzgado de paz es la que se acepta en la comunidad.

Los juzgados de paz constituyen una suerte de bisagra entre la justicia ordinaria y la justicia comunitaria indígena, pero ello también genera confusión en el mundo indígena, pues lo que se encuentre resuelto por el juez de paz puede ser interpuesto por un medio impugnatorio ante el juez letrado, pero ello

²² Herz, A. Entrevista con Tomás Wajajai. 29 de octubre de 2015.

no es posible ante la justicia comunitaria.

La justicia especializada del Juez Awajún se expresa como un juez de conciliación antes que como uno de fallo, y su competencia se remite a los conflictos que involucran un interés privado o familiar. Constituye el último órgano de resolución de la justicia indígena (Peña 2009: 70). Este órgano puede aplicar procedimientos de conciliación pura para los conflictos familiares y procedimientos de denuncia-investigación-conciliación para los conflictos comunales de origen privado-familiar a partir de la denuncia de la parte interesada. El acuerdo se busca con el objetivo de evitar que el caso sea sometido a la justicia nacional (Peña 2009: 73).

Si bien el reglamento lo prohíbe, en muchas ocasiones, el jefe resuelve delitos y busca propiciar la conciliación, aun sin hacer uso del juez de paz Awajún. La justicia de paz viene a ser la cuarta instancia. En todo caso, pareciera que los Awajún no respetan la jerarquía de las autoridades ni cumplen con acudir a las instancias previas, pero siempre respetan la autoridad de la familia. Lo que busca el juez de paz Awajún es, a falta de medios coactivos, llegar al “arreglo” para que se cumplan los acuerdos. Cuando hay mestizos implicados, el juez busca acuerdos entre las leyes Awajún y las del Estado (Gálvez 2003: 252).

Los tipos de sanciones han ido cambiando desde los castigos físicos hacia la aplicación del calabozo o el pago de elevadas multas o

indemnizaciones, tras una conciliación o “arreglo” (Peña 2009: 47). Por su parte, los conflictos por riñas que se producen entre vecinos o familiares, si es que dan lugar a lesiones, exigen que se consideren los gastos, alimentación y tiempo perdido en la recuperación (Peña 2009: 50-51). Por su parte, se observa cierta permisividad en los casos de violación sexual a temprana edad, y siempre se puede llegar a la conciliación o al “arreglo económico” (Peña 2009: 56).

En el caso de conflicto por homicidio, cuando se trata de uno involuntario, para resolverlo, se procede a un acuerdo familiar con presencia de las autoridades antes que una intervención directa de la comunidad. Por otro lado, cuando se habla de “matanzas” u homicidios intencionales, la comunidad se compromete más directamente, en cuyo caso era posible hacer uso del derecho de venganza; sin embargo, ello se ha ido reemplazando por la exigencia de una fuerte indemnización (Peña 2009: 57).

En lo relacionado a la defensa del territorio, se observa una incapacidad de los Pamuk y los comuneros para reaccionar en temas de carácter legal, denuncias y otros, debido a que, en la cultura indígena, se suelen utilizar los mecanismos del trato directo, el diálogo y el acuerdo definitivo (Soluciones Prácticas 2012: 36). Si bien tal territorio Awajún es legal, ello no es ventaja, pues induce a conflictos, enfrentamientos y muertes inclusive. Que un solo sujeto jurídico detente el poder absoluto sobre la propiedad es un causante de conflictividad que perjudica la gobernanza territorial, como también lo es que la

representación del poder colectivo recaiga en individuos concretos y que se enmarque en una institucionalidad oficial poco flexible (Chirif 2007: 25).

La complejidad se da en la poca capacidad coercitiva que posee Shampuyacu para que los acusados cumplan las sanciones. Hacia el 2015, se estaba evaluando la inclusión, en el estatuto, de la posibilidad de elevar los casos más arriba de los juzgados de paz, como puede ser en el Ministerio Público.

El punto se encuentra en la capacidad vinculante de los acuerdos tomados, pues la comunidad carece de un sistema de justicia fuerte, además de los altos pagos que exceden los ingresos de la economía familiar. Si el sancionado no hace caso omiso a la sanción impuesta, es empujado a la necesidad de obtener ingresos extra para poder cumplir con el acuerdo, lo cual implica, en la mayoría de los casos, buscar una actividad económica adicional como mano de obra o expandir los terrenos dispuestos para ser arrendados.

3.4 Ética individualista y territorio

Es importante señalar que la inserción de los Awajún en la lógica del mercado capitalista se ve facilitada, en gran medida, por la ética fuertemente individualista que este grupo maneja. El espacio y lugar colectivos de los Awajún implican una forma coordinada de individualismos que se expresa en proyectos colectivos que se denominan el acostumbamiento a la indigenidad,

que han derivado en algunos casos de enfrentamiento (Greene 2009: 60).

Lo distintivo de los jíbaros es la búsqueda individual de un yo único y personal, antes que la transformación colectiva de los sujetos sociales expresada en la necesidad de cada individuo de “encontrar su propio camino” como resultado de la búsqueda duradera y la acumulación exitosa de experiencias visionarias. Sin embargo, el éxito, en ese sentido, también se aprecia como resultado de la socialización colectiva de la persona dentro de una unidad doméstica (Greene 2009: 109-110).

Los Awajún apelan al “corazón” cuando impulsan a que los jóvenes piensen correctamente y sigan el camino a través de su propia experiencia visionaria. Es por ello que tal camino es seguido de una manera única e individualizada, de modo que, en la actualidad, no es sorpresa que éste sea reconstruido creativamente con la influencia e incorporación de los valores y costumbres occidentales (Greene 2009: 101).

Más que un “comunalismo”, lo que se observa en los Awajún es un acuerdo colectivo sobre la importancia del individualismo indígena pero coordinado. Se expresa la necesidad de contar con visionarios individuales para combinar sus capacidades únicas que les permita, en momentos de necesidad crítica, forjar una alianza mediante tal individualismo coordinado (Greene 2009: 269).

La ética individualista Awajún ha ido marcándose más en las últimas décadas en su intento por acomodarse en relación a la influencia del cristianismo, ello sopesando la necesidad de acceder a la educación o encomendarse a su propia comunidad, definiendo su relación con el mercado, y analizando formas de expresión entre la agresión y la militancia política (Brown 2014: 235).

Asimismo, la competencia entre miembros de la misma comunidad es más fuerte respecto a las relaciones con otras comunidades; se da una organización comunal sólo cuando los intereses comunes se ven amenazados, pero la situación general es la competencia dentro de la comunidad. Las relaciones sociales de Shampuyacu son débiles debido a que la población no vive en un mismo lugar; la existencia de los dos anexos, Bajo Túmbaro y Kunchum, causa debilidad en las gestiones y coordinaciones como comunidad nativa, e individualiza sus intereses para cada anexo por medio de sus representantes.

Como señala el Plan de Vida, los pobladores de Shampuyacu se relacionan, con mayor frecuencia, con los del distrito de Naranjillo debido a la cercanía, y por los vínculos comerciales y sociales tejidos; Bajo Túmbaro con el caserío La Primavera; Kunchum con Bajo Túmbaro, y con Shampuyacu es menos frecuente debido a la distancia en que se encuentran. Dentro de la población de la comunidad, hay migrantes de la parte sierra norte del país.

Al hablar del sentido identitario de los Awajún, se hace mención a un sentido geográfico no tan fácilmente localizable en tanto se alude a cualquier momento en que alguien juega seriamente con la idea de ser Awajún. Es decir, remite “tanto a un estado mental concreto como a una ubicación territorial precisa” (Greene 2009: 58). Ello permite que el iniciar una vida al exterior de la comunidad pueda, todavía, implicar que se es parte de la misma.



CONCLUSIONES

El marco teórico utilizado ha permitido analizar los procesos al interior de los distintos puntos nodales identificados en la acción social de la gobernanza. Así, se ha podido dar cuenta de los cambios realizados a nivel de los actores y las normas que tienen influencia sobre una variable dependiente, la cual, en este caso, se definió como la consolidación del dominio territorial a partir de costumbres ancestrales amigables con el medio ambiente.

La investigación ha buscado identificar en cuál o cuáles puntos nodales se podía vislumbrar cambios que expliquen la variable dependiente. Sin embargo, si bien no sorprende que unos puntos expliquen más que otros ni que se encuentren relacionados entre ellos -más aún si se habla de una comunidad nativa-, sí resalta cómo es que dependen unos de otros a nivel explicativo.

Al respecto, el primer resultado de la investigación es la enorme capacidad explicativa que posee la unidad familiar como punto nodal para dar cuenta de los cambios en los roles, las costumbres, las demandas y las lógicas económicas, a tal punto que condiciona casi el total del accionar de los otros dos puntos nodales a pesar de que éstos poseen, igualmente, sus particularidades y sus propios roles al interior de la comunidad.

La institucionalización de los contratos y la aprobación de acuerdos

posteriores de inserción mayor al mercado se dieron en el marco de la asamblea general. En esta instancia, se han ido imponiendo las propuestas relacionadas a la implementación de los contratos, pues éstos les brindan ingresos económicos considerables, al igual que a la propia directiva que, actuando como una virtual agencia, impulsa la apertura hacia los contratos de arrendamiento ya que obtiene ingresos por cada contrato.

Por su parte, hacia el 2015, la directiva se encontraba promoviendo, con la conformidad de la asamblea general, iniciativas de créditos y analizando la viabilidad de establecer un terreno para la construcción de un mercado en donde los comuneros puedan vender sus productos. Tales iniciativas buscan, sin embargo, liberalizar la economía local en la misma situación precaria y de desigualdad en la cual se encuentran en comparación con los mestizos.

En segundo lugar, si bien Shampuyacu ya se encontraba inmerso en un considerable proceso de monetarización de su economía debido al avance de la frontera colona y los daños producidos en el medio ambiente, es con la implementación de los contratos de arrendamiento en particular que esta situación se agudiza, principalmente, a nivel familiar. Ello implica, en consecuencia, una mayor dependencia de la comunidad hacia el mercado.

La familia ha pasado a depender, en mayor medida, del dinero obtenido del arrendamiento por los siguientes motivos: a) el tener arrendado gran parte del terreno ha implicado la pérdida de conocimientos ancestrales en torno a los

policultivos para el autoconsumo; b) se ha reducido la productividad de los suelos debido a los insumos químicos utilizados y a su sobreexplotación; c) no hay capacidad de control sobre las acciones depredadoras de los mestizos; d) hay una situación de asimetría en el mercado de los comuneros respecto a los mestizos, lo que les impulsa a incrementar sus ingresos aún a costa de sus recursos naturales; y e) no hay herencia de roles y responsabilidades a los hijos complementarios entre hombre y mujer, lo cual mantenía la unidad de la familia nuclear.

Así, las familias se ven obligadas a enfrentar un entorno natural depredado con menos recursos forestales, especies silvestres de animales alejadas de su núcleo de viviendas, y a suelos menos fértiles en un contexto de necesidad de ingresos, todo lo cual refuerza la dependencia a seguir arrendando sus terrenos para poder sostener su economía, y manteniendo un círculo vicioso de degradación del territorio y un acceso más limitado a los mercados, ello frente a los mayores lazos que poseen los mestizos con el comercio.

En tercer lugar, y en relación al punto anterior, el sistema de justicia y resolución de conflictos también ha sido impactado por la monetarización. El principal tipo de acuerdos aplicados son los “arreglos”, los comuneros buscan conciliar todo tipo de conflictos mediante una valoración económica del conflicto (Peña 2009: 74-75). Esta forma de resolución implica que el acusado deba obtener más dinero para poder conciliar, y ello profundiza la dependencia

del mismo o bien el acusado no cumple con la reparación acordada.

En relación a este punto, la causa más seria de conflictos ha sido y continúa siendo todo lo relacionado con la propiedad y el uso de la tierra de los nativos. Al disputar los colonos, constantemente, las tierras y al explotar los recursos naturales sin permiso de la comunidad, ésta ha medido los terrenos, trazado mapas y recibido los títulos oficiales de sus tierras, pero no ha sido suficiente para reducir la conflictividad.

De lo anterior se desprende una cuarta conclusión, que la comunidad posee una capacidad coercitiva casi nula para hacer cumplir sus decisiones, tanto con los comuneros como con los mestizos. Ello, en un contexto de necesidad imperiosa de ingresos junto a procesos de empobrecimiento, ha dado espacio a los mestizos para hacer uso de los recursos sin mayor control por parte de la comunidad, lo cual refuerza el círculo vicioso de deforestación y dependencia monetaria ya mencionado.

En quinto lugar, se observa que el desorden con el cual se han implementado los contratos propició la pérdida de institucionalidad indígena, y afirmó el sentido de propiedad personal e individual de las tierras dadas al comunero. El arrendamiento, que, inicialmente, apareció como una solución ante la pobreza, les exigió más tierras hasta el punto de que muchas comunidades, así como Shampuyacu, se están quedando sin bosques (Soluciones Prácticas 2012: 61).

Entonces, se observa que, efectivamente, la implementación de los contratos de arrendamiento de tierras en la comunidad de Shampuyacu ha ido debilitando la complementariedad de género y la institucionalización de las normas a su interior, a tal punto que los mestizos han podido hacer un uso cada vez mayor de los recursos y de insumos químicos sin mayor control, expandiendo su frontera agrícola constantemente. Ello con aceptación de los comuneros en un contexto de necesidad, depredación de recursos y pobreza.

En sexto lugar, se ha encontrado que las costumbres ancestrales amigables con el medio ambiente vienen a ser la contraparte del control territorial, lo cual se observa al dar cuenta de que es a través de la pérdida de conocimientos en torno al manejo sostenible de la chacra -como eje de la economía familiar por parte de la mujer al ser esta la unidad productiva de la familia, tras la entrada de los contratos de arrendamiento y del hombre en las actividades puramente comerciales-, que se genera la pérdida de control de la misma y, por ende, de la economía familiar, lo cual afecta todo ámbito dialéctico, decisorio y ejecutivo de la comunidad.

En conjunto, han perdido los referentes del conocimiento marcado por género que caracterizaban a la cultura Awajún tradicional tras la ruptura generacional (Fuller 2009: 37). Sin embargo, a pesar de ser ésta una tendencia de cierto carácter determinista, la mujer todavía se encuentra en una posición con mayores dificultades que la del hombre.

Una séptima conclusión viene a ser que, si bien no parece que se haya logrado mantener en práctica un gran número de rituales cotidianos que respondan a la lógica indígena tradicional, ello no implica que las nuevas prácticas y rituales asimiladas y acostumbradas por los Awajún deban atentar contra su capacidad de dominio territorial o su capacidad de controlar sus recursos necesariamente, pues han podido, por ejemplo, asimilar la asamblea comunal como mecanismo social comunitario de toma de decisiones y las nuevas estrategias de defensa de los límites territoriales.

En octavo lugar, se halló que, si bien el territorio se encuentra en proceso de degradación, todavía posee un fuerte significado histórico como fuente de identidad y de fortaleza de los Awajún, tanto a nivel discursivo como representación de un argumento de defensa comunal y de acción política indígena. Ello ha venido acompañado de la aparición de nuevos hitos geográficos, como la defensa del Bosque de la Nuwas, por ejemplo. Finalmente, los lugares sagrados, si bien con nuevos usos y en proceso de degradación, siguen en el imaginario de la comunidad.

En noveno lugar, se puede observar que tanto los recursos forestales como los productos agrícolas poseen un valor monetario y no monetario, y que todavía significan un sustento para los comuneros. Asimismo, en la actualidad, los comuneros van generando cierta capacidad para ir accediendo al mercado para competir directamente con los mestizos. Ello se expresa, por ejemplo, en

la intención de construir un mercado indígena cercano a la carretera²³.

En décimo lugar, hay ciertas dificultades para poder considerar a la comunidad como una gran red. En general, lo que se observa es la existencia de familias mejor posicionadas económicamente que otras. Al ser la tierra el principal recurso que poseen los comuneros, al tener ésta un carácter casi privado, y al dedicarse la mayor cantidad de recursos tanto para la venta en el mercado como para la subsistencia de cada familia, no es posible concluir que, a nivel comunal, se den relaciones interdependientes en todo el sentido de la palabra ni que se intercambien recursos en gran medida.

En decimoprimer lugar, si bien difuso en sus propuestas concretas, el interés común de los comuneros viene a ser el desarrollo de la comunidad y una mejora en la calidad de vida de sus miembros, lo cual tiene, como una de sus máximas expresiones, el colaborar por mantener su identidad indígena. Asimismo, y dejando de lado a los mestizos, se puede observar una relativa horizontalidad en las relaciones entre los comuneros en ciertos espacios, como la asamblea comunal, por ejemplo, que intentan ser reivindicados constantemente.

Tal interés común se expresa en las organizaciones y la resistencia de la identidad indígena, que han nacido a partir de la preocupación por defender sus territorios ante el avance colonizador y extractivista, por lo cual la defensa

²³ Herz, A. Entrevista con Tomás Wajajai. 29 de octubre de 2015.

territorial es una bandera de todos los indígenas; de ahí que la organización indígena y la defensa territorial vayan de la mano. La organización exige una recomposición de sus propios métodos de actuación que evite que se desintegren como pueblos, pero que mantenga su identidad y sus diferencias culturales (Chirif 1991: 33).

Como última conclusión, si bien son los mismos organismos formales de gobierno bajo las propias reglas de la comunidad los cuales han ido despojando a los comuneros de su dominio anterior del territorio, es el reconocimiento y la firmeza en el tiempo de esas mismas entidades las que otorgan la conciencia de ser un pueblo distinto a Shampuyacu, permitiéndoles defender su identidad a pesar de ya no controlar ni su territorio ni sus relaciones económico-sociales como antes. La lucha parece encontrarse en dudas en el campo económico y territorial, pero ha tomado fuerza en el campo de la cultura y la identidad.

La previsión y recomposición territorial van a tomar lugar cuando se vea en marcha la acción indígena, la cual se comprende como aquella que, a diferencia de las formulaciones legales y de las visiones unilaterales de las agencias estatales, juega un rol crucial en la definición y la manutención de los límites del territorio en cuestión. Éste es un proceso político antes que técnico (legal y administrativo); y se materializa en intereses, valores e ideas propias (Chaves 2010: 52).

Finalmente, es el mismo territorio el que les da el sustento para su acción política, expresada en su capacidad de organización, impulsada por su necesidad de asegurar su supervivencia a través de la conservación de los recursos al interior de su territorio, cuyo manejo viene a ser el requisito necesario para que puedan acceder a mejores condiciones de vida y mantener los elementos más representativos de su cosmovisión.

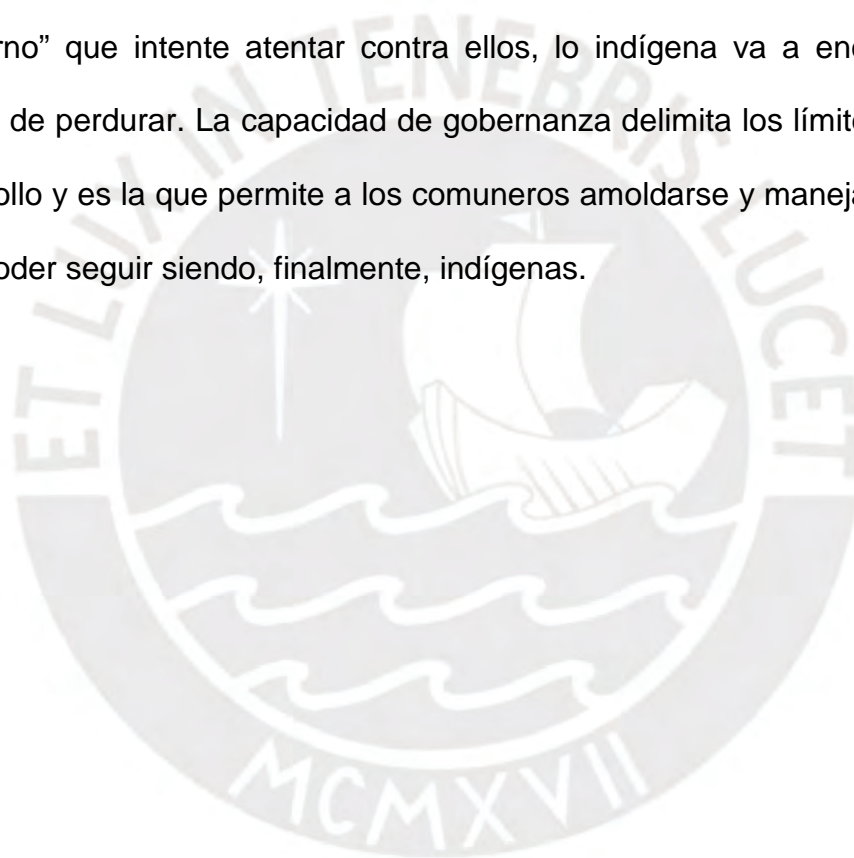
La gobernanza y el nivel de autonomía ligada a ella no pasan, necesariamente, por que la comunidad mantenga inalterables sus costumbres y sus modos de acceso al entorno y a los recursos; más bien, se trata de que la comunidad tenga la capacidad de decidir sobre su propio futuro con la mayor participación de sus miembros, y de que los medios para llegar a ella sean legitimados por la población.

El nivel de autonomía se desprende de la autoridad de la misma comunidad en relación a las decisiones que influyen tanto sobre sus procesos sociales internos como sobre su entorno. Y si bien Shampuyacu ha visto cómo han ido mermando sus medios de vida, y modificando sus usos y costumbres a una gran velocidad, ha sido la comunidad la que ha tomado las decisiones sobre su destino y es esta la fuente de la cual emana su legitimidad, pues el mestizo, si bien es un actor con mayor poder, no llega a ser autoridad.

Dominar el territorio siempre se va a encontrar profundamente ligado a la capacidad de manejar sus procesos de decisión y de establecer normas e

instituciones que permitan a la comunidad, en la mayor medida, conservar su autonomía y establecer tanto sus objetivos como sus propias vías de desarrollo.

El ser indígena nació con la misma idea de los Otros de considerarse “modernos”, y ello permite tener la esperanza de que, siempre que haya algo “moderno” que intente atentar contra ellos, lo indígena va a encontrar otras formas de perdurar. La capacidad de gobernanza delimita los límites del propio desarrollo y es la que permite a los comuneros amoldarse y manejar la realidad para poder seguir siendo, finalmente, indígenas.



BIBLIOGRAFÍA

ANGULO, Luis. Entrevista personal. Comunidad Nativa de Shampuyacu, Rioja. 16 de junio de 2015.

BARCLAY, Frederica y Fernando SANTOS G. "La conformación de las comunidades amuesha (La legalización de un despojo territorial)". EN: *Amazonía Peruana*. N.º 5: 43-74. Lima. CAAAP. 1980.

BOELENS, R. y J. HENDRIKS. *Gestión local, derechos colectivos y legislación de recursos hídricos*. WALIR Studies. Volumen 4. Wageningen. Wageningen University y UN CEPAL. 2004.

BOELENS, Rutgerd. "Derechos de agua, gestión indígena y legislación nacional. La lucha indígena por el agua y las políticas culturales de la participación". EN: *Archivo Histórico del Agua* N.º 8: 5-19. 2003.

BROWN, Michael F. *Upriver: The Turbulent Life and Times of an Amazonian People*. 2014.

BROWN, Michael. *Una paz incierta: Comunidades aguarunas frente al impacto de la Carretera Marginal*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. 1984.

CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA (CAAAP). *Ciudadanía y cultura política entre los awajún, asháninka y shipibo-konibo de la Amazonía Peruana*. Lima. 2005.

CHAVES, Margarita y Carlos DEL CAIRO. *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea*. Bogotá. 2010.

CHIRIF, Alberto. *El indígena y su territorio son uno solo: Estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la Cuenca Amazónica*. Lima. OXFAM. 1991.

CHIRIF, Alberto. *Marcando territorio: Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Lima. Tarea. 2007.

COORDINADORA DE LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS DE LA CUENCA AMAZÓNICA (COICA). *Construcción de una estrategia para manejo holístico de territorios de vida plena en la cuenca amazónica: Una contribución a la reflexión regional sobre la integridad de territorios indígenas amazónicos*. Quito. 2014.

CONSERVACIÓN INTERNACIONAL (CI). *Governance + Restoration of riverine*

vegetation + Aquatic resources in the native community of Shampuyacu. 2013.

CONSERVACIÓN INTERNACIONAL (CI). *Peru REDD + Benefit Sharing Field Dialogue. Field Trip Background Information*. 2014.

CORPORACIÓN PARA LA INNOVACIÓN EN CIUDADANÍA. *Análisis exploratorio de las experiencias de desarrollo territorial identificadas por territorio*. Santiago. Participación ciudadana, contribuciones a la gobernanza democrática. 2010.

ECOYUNGAS. *Análisis de factibilidad de los acuerdos de conservación. Comunidad Nativa de Shampuyacu*. 2014.

FULLER, Norma. *Relaciones de género en la sociedad Awajún*. Lima. CARE Perú. 2009.

GÁLVEZ, Connie. *Aproximación al reglamento interno de las comunidades nativas Aguaruna del Alto Mayo: La codificación del Derecho Consuetudinario en Amazonía Peruana*. Tomo XIV. N.º 28-29: 243-266.

GAVILÁN, Lurgio y Vicente TORRES. *Comunidades de América Latina: Perspectivas etnográficas de violencia y territorio desde lo indígena*. Cusco. Ceques Editores. 2015.

GREEN, Shane. *Caminos y carretera: Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima. IEP. Estudios de la Sociedad Rural, 38. 2009.

GROS, Christian y Jean FOYER. *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena. Siete estudios de caso*. Lima. IFEA. 2010.

HUFTY, Marc. "Una propuesta para concretizar el concepto de gobernanza: El Marco Analítico de la Gobernanza". EN: *Gobernabilidad y gobernanza en los territorios de América Latina*. Hubert Mazurek (ed.). La Paz. IFEA-IRD. 2008.

INSTITUTO NACIONAL DE ADMINISTRACIÓN PÚBLICA (INAP). *La gobernanza hoy: 10 textos de referencia*. Madrid. 2005.

LÓPEZ, Norith. Entrevista personal. Comunidad Nativa de Shampuyacu, Rioja. 3 de diciembre de 2015.

LÓPEZ, Norith. *Plan de Vida Comunidad Nativa Shampuyacu 2015 – 2020*. 2014.

MENDOZA, Eddy. *Datos socioeconómicos y de deforestación de las comunidades nativas Awajún. Subcuenca del Alto Mayo en la Región San Martín, Perú*. 2015.

MINISTERIO DE DESARROLLO E INCLUSIÓN SOCIAL (MIDIS). Programa Nacional de Asistencia Alimentaria (PRONAA).

<http://www.midis.gob.pe/index.php/es/pronaa>

OBREGÓN, Nancy. *Seguimiento de proyectos de inversión pública y representación congresal. Región San Martín*. 2010.

PEÑA, Antonio. *Multiculturalidad y Constitución: El caso de la justicia comunal Aguaruna en el Alto Marañón*. 2009.

PRATS, Joan. "Gobernabilidad democrática para el desarrollo humano. Marco conceptual y analítico". EN: *Revista Instituciones y Desarrollo*. N.º 10. 2001.

REGAN, Jaime. *Valoración cultural de los pueblos awajún y wampis*. Documento 10. Lima. INRENA. 2007.

REGAN, James. "Formas de organización y matrimonio dravídico entre los Awajún: Doce matrimonios de diez hermanos". EN: *Revista de Antropología*: 199-206. Lima. UNMSM. 2008.

REGAN, James. "Los awajún y wampis contra el Estado: Una reflexión sobre antropología política". EN: *Investigaciones Sociales*, 14 (24): 1-17. 2010.

SEITZ, Glend. "Ruptura generacional en las comunidades nativas Awajún Shushug, Nayumpim y Wawas durante las últimas tres décadas: A propósito de ciertas prácticas culturales vinculadas al uso de los recursos del medio". EN: *Género y gestión de recursos naturales. Resúmenes de investigaciones, experiencias y lecciones aprendidas*: 125-150. Lima. Seminario Permanente de Investigación Agraria. 2007.

SERNA, José. *Globalización y gobernanza: Las transformaciones del Estado y sus implicaciones para el Derecho Público*. Instituto de Investigación Jurídica de la Universidad Nacional Autónoma de México. 2012.

SHACK, Nelson. *Identificación de buenas prácticas para el fortalecimiento de la gobernanza subnacional. Estudio de casos en países de América Latina y el Caribe*. Lima. Tarea Asociación Gráfica Educativa. 2014.

SOLUCIONES PRÁCTICAS. *Proyecto: Soluciones prácticas para enfrentar la crisis de los medios de vida de las comunidades indígenas e inmigrantes, Moyobamba, Perú, 2008-2012*. 2012.

SURRALLÉS, Alexandre y Pedro GARCÍA. *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima. Tarea Gráfica Educativa. 2004.

TORRES, Fidel. *Nugkui: inspiración de las mujeres Awajún en el manejo de la biodiversidad para su seguridad alimentaria en el Alto Marañón*. Lima. Edición Saipe. 2013.

UNIÓN INTERNACIONAL PARA LA CONSERVACIÓN DE LA NATURALEZA (UICN). *Análisis de la gobernanza indígena, la gestión del territorio y los*

recursos naturales en Bolivia. 2011.

VILA, Gisselle. *La creación de la comisión de regantes de Bajo Naranjillo a partir de la experiencia del pueblo awajún: Un análisis desde el bricolaje institucional. 2015.*

WAJAJAI, Tomás. Entrevista personal. Comunidad Nativa de Shampuyacu, Rioja. 29 de octubre de 2015.

WESTERBERG, Vanja. *Utilización de los resultados de las encuestas socio-económicas sobre los hogares de Shampuyacu para informar sobre el diseño de mecanismos eficientes y equitativos para la distribución de beneficios REDD+. Documento de síntesis. 2014.*



ANEXOS

ANEXO N.º 1

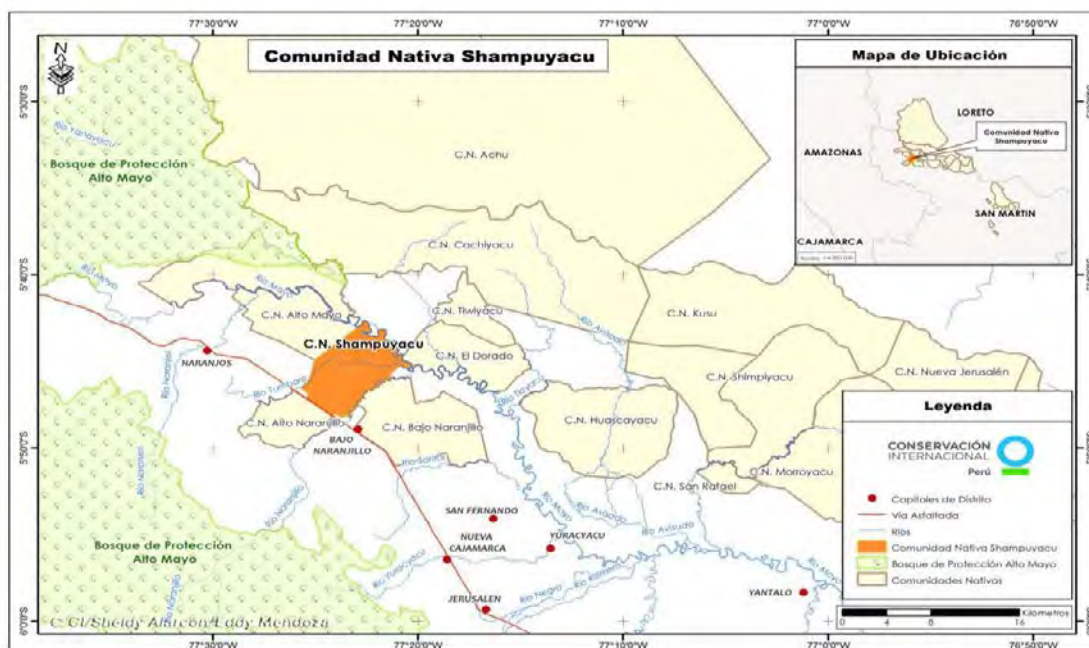
Gráfico N.º 1. Metodología de intervención.



Fuente: Elaboración propia.

ANEXO N.º 2

Mapa N.º 1. La Comunidad Nativa Shampuyacu.



Fuente: Conservación Internacional Perú, 2014.

ANEXO N.º 3

Cuadro N.º 1. Directiva de la Comunidad Nativa de Shampuyacu 2014-2017.

Período de vigencia: 3 años (agosto 2014 - agosto 2017)	
Cargo	Nombres y apellidos
Pamuk (Jefe)	Tomás Wajajai Tuwits
Waisjam (Subjefe)	Alex Juum Ampam
Secretario de Actas	Lisbeth Datsa Tsajuput
Secretario de Producción	Wagner Achayap Sejekam
Tesorero	Javier Sabio Piuk
Vocal	Pepe Caquias Cumbia
Vocal	Joel Nugkuag Sejekam

Fuente: Plan de Vida.