



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado

Facultad de Ciencias Sociales

Unidad de Posgrado

**Dinámica del ordenamiento jurídico con y sin el Estado
en el pueblo asháninka**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Estudios
amazónicos

AUTOR

Néstor Richar MACHACA MAMANI

ASESOR

Dr. Rommel Humberto PLASENCIA SOTO

Lima, Perú

2018



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Machaca, N. (2018). *Dinámica del ordenamiento jurídico con y sin el Estado en el pueblo asháninka*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales / Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
 Universidad del Perú, DÉCANA DE AMÉRICA
 FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIDAD DE POSGRADO

**ACTA PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE
 MAGÍSTER EN ESTUDIOS AMAZÓNICOS**

En Lima, a los veinticinco días del mes de Octubre del año dos mil dieciocho, reunidos en la Sala de Grados de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a horas 3:00 p.m., bajo la Presidencia del Dr. ENRIQUE CARLOS ROJAS ZOLEZZI y con la concurrencia de los demás Miembros del Jurado Examinador, se inició la ceremonia invitando al graduando **NÉSTOR RICHA MACHACA MAMANI**, para que hiciera la exposición de la Tesis para optar el Grado Académico de Magíster en Estudios Amazónicos. Siendo el trabajo titulado:

**“DINÁMICA DEL ORDENAMIENTO JURÍDICO CON Y SIN EL ESTADO
 EN EL PUEBLO ASHANINKA”**

A continuación fue sometido a las objeciones por parte del Jurado. Terminada esta prueba y verificada la votación; se consignó la calificación correspondiente a:

..... C. BUENO 16

Por tanto el Jurado, de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos, acordó recomendar a la Facultad de Ciencias Sociales para que proponga que la Universidad Nacional Mayor de San Marcos otorgue el Grado Académico de Magíster en Estudios Amazónicos, al Bachiller **NÉSTOR RICHA MACHACA MAMANI**. Siendo las 4:00 p.m. y para constancia dispuso se extendiera la presente Acta y firmaron:

Dr. Carlos Enrique Rojas Zolezzi.
 PRESIDENTE

Enrique Rojas Zolezzi

Dr. Mirko Roal Solari Pita.
 MIEMBRO

Mirko Solari Pita

Dr. Danny David Pinedo García.
 MIEMBRO

Danny David Pinedo García

Mg. Luis Alberto Suarez Rojas
 MIEMBRO

Luis Alberto Suarez Rojas

Dr. Rommel Humberto Plasencia Soto.
 ASESOR

Rommel Humberto Plasencia Soto



Julio Víctor Mejía Navarrete
 Dr. JULIO VÍCTOR MEJÍA NAVARRETE
 DIRECTOR (e)

DEDICATORIA

Este trabajo está dedicado:

A mis padres Feliciano y Silveria, por su apoyo, consejos, comprensión, amor y ayuda en los momentos difíciles. Me han dado todo lo que soy como persona, mis valores, mis principios, mi carácter, mi perseverancia y coraje para conseguir mis objetivos.

A mis hermanos Eloy, Mauricio, J. Rogelio, J. Nolberto y Hermenegildo, quienes siempre han sido mis amigos leales, mis amigos de verdad, gracias por todo.

A mi esposa Reyna, gracias por comprenderme y darme fuerza.

A mis adorados hijos Ulises y Micaela Sayri que son mis principales motivaciones.

A mis amigos antropólogos Rolando Pilco y Euclides Luque, por motivarme y darme aliento constante en la tarea asumida.

Para Jaime Regan Mainville SJ, por haberme inculcado la identificación con el mundo amazónico.

En forma especial, al Dr. Rommel Plasencia, quien con su personalidad, comprensión y valioso asesoramiento hizo posible la investigación.

Este trabajo está dedicado a todos los asháninkas de las comunidades nativas del valle del Pichis, a la Asociación de la Nación Asháninka del Pichis y todas aquellas personas que compartieron sus vivencias conmigo.

ÍNDICE

DEDICATORIA	II
LISTA DE ABREVIATURAS	VII
RESUMEN	VIII
ABSTRACT	IX
1. INTRODUCCIÓN	1
2. Pregunta de investigación	8
3. Objetivos	8
a) Objetivo general	8
b) Objetivos específicos	8
4. Justificación	8
CAPÍTULO I	
MARCO METODOLÓGICO DEL ESTUDIO Y CONTEXTUALIZACION	10
1.1. Metodología	10
□ Técnicas de investigación	11
a) Observación participante	11
b) Entrevista	13
c) Entrevista a profundidad	13
d) Historias de vida	13
e) Revisión de las actas	13
1.2. Contextualización y localización del pueblo asháninka	14
1.2.1. Demografía de la población indígena	14
1.2.2. Localización territorial	15
1.2.3. La lógica de la convivencia comunal-colectiva	18
1.2.4. Formas de organización social	21
1.2.5. Actividades económicas y conservación de bosques	24
1.2.6. Los elementos de la cultura industrial en los asháninka: consumo y continuidad cultural	26
1.2.7. La comunidad nativa Cahuapanas	27

CAPÍTULO II

UNA MIRADA GENERAL AL CONTEXTO E IMPLICANCIAS DEL PLURALISMO JURÍDICO Y CULTURAL	29
2.1. Una aproximación a la antropología del derecho	31
2.2. Relaciones interétnicas: complementariedad y pluralidad cultural en la etnohistoria.	36
2.3. Procesos de interacciones asimétricos generados a partir de la colonización	41
2.3.1 La desterritorialización étnica: asimetrías y diásporas culturales	41
2.3.2 La identidad cultural y la territorialidad indígena en juego	51
2.4. Determinación del derecho: resistencia, conflictos y contribución	55

CAPÍTULO III

LA DINÁMICA DEL ORDENAMIENTO JURÍDICO SIN EL ESTADO EN EL PUEBLO ASHÁNINKA	62
3.1. La estructura social asháninka moldeada por la cultura-derecho	63
3.2. Organización, instituciones y niveles en la resolución de pleitos	68
3.2.1. Organización político-administrativa y jurídico-comunal	69
3.2.1.1. Las autoridades comunales	73
3.2.1.2. La asamblea comunal	82
3.2.1.3. Elección de las autoridades	83
3.2.1.4. Construcción del ser comunero asháninka	85
3.2.2. Determinantes organizacionales a nivel intra sociocultural: construcción del género a través de la descendencia paralela	91
3.2.2.1. Descendencia por línea masculina	92
3.2.2.2. Descendencia por línea femenina	103
3.2.2.3. Intervención de los órganos familiares en casos de pleitos entre familias según la descendencia paralela	113
3.2.3. Sistema de organización social	115
3.3. El derecho consuetudinario en sociedades pluriculturales: una aproximación desde el pueblo asháninka	118
3.3.1. Efectividad de la ley: la ley indígena y la ordinaria	128
a) Ley y castigo desde el criterio sociocultural	129
b) Ley y castigo desde el criterio político-comunal	133

3.3.2. Pincatsari (jefe) y shiripiari (chamán): intervención y el esclarecimiento en la resolución de conflictos de hechicería.	144
a) Intervención y resolución en casos de brujería	145
b) Casos de brujería ante la fiscalía: jefes versus fiscal	147
c) Una mujer mestiza recurre ante la justicia asháninka al ser hechizada por un asháninka	150
3.3.3. Análisis del pluralismo jurídico desde las autoridades comunales asháninka	153

CAPÍTULO IV

LA DINÁMICA DEL ORDENAMIENTO JURÍDICO CON EL ESTADO

EN EL PUEBLO ASHÁNINKA	159
4.1. La ciudadanía desde el Estado-nación y el ser comunero desde el pueblo indígena asháninka: la ciudadanía diferenciada	161
4.1.1. La construcción de la ciudadanía desde la perspectiva estatal	162
4.1.2. La construcción de ser nosháninka (comunero) desde la cultura asháninka: la ciudadanía diferenciada	170
4.2. El sistema jurídico estatal en Puerto Bermúdez: autoridades por competencia penal y civil	177
4.2.1. La racionalidad y forma de hacer justicia desde la Fiscalía Provincial Mixta de Puerto Bermúdez-Oxapampa: código penal	179
a) Análisis de la exposición efectuada por el fiscal provincial ante el XXIX Congreso de la ANAP	180
b) Primera intervención de los jefes de las comunidades en la exposición del fiscal.	186
c) Respuestas del fiscal en la primera ronda de preguntas y reclamos de los jefes de las comunidades nativas	191
d) La segunda intervención de los jefes de las comunidades nativas	192
4.2.2. Aplicación de la justicia desde la racionalidad del juez de paz no letrado: Código Civil	195
a) Adopción y efectividad de la justicia asháninka en la experiencia del juez y discriminación hacia los jefes asháninka	197
b) Efectividad y cumplimiento de normas: de juez de paz a jefe de la ANAP	200
c) Controversias en la aplicación de justicia entre fiscal y juez de paz	201
d) Utilización del criterio técnico para reparar daños causados en la chacra	203

e)	Una descripción desde formas de pensar del juez a partir de dos casos de violencia hacia las mujeres asháninkas	204
f)	Según el juez, el fiscal aprende y adopta las prácticas y principios del juez	206
g)	Percepción sobre la brujería desde el juez de paz distrital.	207
4.2.3.	La ANAP tiende puente entre el Estado y las comunidades nativas y es operador de justicia	208
a)	La historia de la constitución de la ANAP	208
b)	Escenario actual de la ANAP	209
c)	Estructura orgánica de la organización	211
d)	Congreso Asháninka del Pichis	212
e)	Justicia asháninka desde la ANAP	214
	CONCLUSIÓN	217
	RECOMENDACIONES	222
	BIBLIOGRAFÍA	223
	ANEXOS	233

LISTA DE ABREVIATURAS

- Asociación de Nación Asháninka del Pichis (ANAP)
- Consejo Asháninka del Pichis (CAP)
- Asociación de Comunidades Nativas Campas Asháninkas del Pichis (ACONAP)
- Federación de Comunidades Nativas Yánesha (FECONAYA)
- Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC)
- Instituto de Defensa Legal (IDL)
- Central Asháninka del Río Tambo (CART)
- Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC)
- Federación de Comunidades Campa Asháninka (FECONANCA)
- Organización Asháninka del Gran Pajonal (OAGP)
- Organización Campa Asháninka del Río Ene (OCARE)
- Organización Regional de Atalaya (OIRA)
- Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP)

RESUMEN

El presente trabajo de investigación, titulado “La dinámica del ordenamiento jurídico con y sin el Estado en el pueblo asháninka”, se ha realizado en dos niveles o ámbitos de estudio: con la comunidad nativa de Cahuapanas, ubicada en el distrito de Puerto Bermúdez, y con la Fiscalía Mixta Provincial y el Juzgado de Paz correspondiente, donde laboran los funcionarios encargados del Estado en la administración de justicia. Esta tesis es producto del trabajo de campo realizado desde el 2013 hasta el 2016. El trabajo ha confrontado dificultades propias del reto que significa construir un aparato de análisis e interpretación de situaciones que logran atañer al derecho en contextos de diversidad cultural.

El abordaje se realiza desde dos escenarios: por un lado, el derecho desde el pueblo asháninka; y, por otro lado, desde el derecho positivo, esto es, desde la posición de las autoridades estatales: fiscal y juez de paz del distrito de Puerto Bermúdez. En ambos casos, el derecho se concibe y se pragmatiza de formas muy variadas.

En la comunidad, la dinámica del ordenamiento jurídico se da a través de las prácticas socioculturales y políticas a nivel comunal. En lo sociocultural se da mediante el proceso de interiorización de normas y cumplimiento de valores y principios culturales (solidaridad, reciprocidad, respetuosidad); y en lo político, a nivel comunal, la construcción del ser nosháninka (comunero) está supeditado a prescripciones ineludibles (obligaciones comunales) que están conectadas con el ámbito comunal, territorio, sentido de pertenencia social y cultural, donde las autoridades comunales ejercen un poder supeditado a la asamblea comunal.

Mientras tanto, el derecho desde el *modus operandi* de las instancias estatales se da partir del criterio del dogmatismo jurídico (monismo jurídico), un derecho que no está al alcance económico y sociocultural del pueblo asháninka del Pichis. Más bien genera confusión, insatisfacción, resentimiento y un distanciamiento entre operadores de la justicia estatal con las comunidades nativas. Por lo tanto, el derecho positivo estatal está muy alejado de la realidad sociocultural y económica del pueblo asháninka.

Palabras claves: Derecho consuetudinario, derecho positivo, diversidad cultural, ciudadanía diferenciada, comunidad nativa, asháninka y género.

ABSTRACT

This research work, entitled "The dynamics of the legal system with and without the State in the Asháninka people", has been carried out in two levels or areas of study: with the native community of Cahuapanas, located in the district of Puerto Bermúdez, and with the Provincial Joint Prosecutor's Office and the corresponding Court of Peace, where the officials in charge of the State work in the administration of justice. This thesis is the product of fieldwork carried out from 2013 to 2016. The work has confronted difficulties inherent to the challenge of building an apparatus of analysis and interpretation of situations that manage to affect the law in contexts of cultural diversity.

The approach is made from two scenarios: on the one hand, the right from the Ashaninka people; and, on the other hand, from the positive law, that is, from the position of the state authorities: prosecutor and justice of the peace of the district of Puerto Bermúdez. In both cases, the law is conceived and pragmatized in very varied ways.

In the community, the dynamic of the legal order is given through sociocultural and political practices at the community level. In the sociocultural is given by the process of internalization of rules and compliance with values and cultural principles (solidarity, reciprocity, respect) and; in the political level at the communal level, the construction of the nosháninka (comunero) being is subject to unavoidable prescriptions (communal obligations) that are connected to the communal sphere, territory, sense of social and cultural belonging, where the communal authorities exercise a power subordinated to the communal assembly.

Meanwhile, the right from the modus operandi of the state bodies is based on the criterion of legal dogmatism (legal monism), a right that is not within the economic and sociocultural reach of the Ashaninka people of Pichis. Rather it generates confusion, dissatisfaction, resentment and a distancing between state justice operators and the native communities. Therefore, the positive state law is very far from the sociocultural and economic reality of the Ashaninka people.

Keywords: customary law, positive law, cultural diversity, differentiated citizenship, native community, Asháninka and gender

1. INTRODUCCIÓN

En este trabajo se aborda cuestiones de antropología jurídica que conciernen al desenvolvimiento sociocultural y político del pueblo asháninka. A causa del colonialismo y neocolonialismo a lo largo del periodo de dominación española y de la República, los pueblos amazónicos han experimentado diferentes formas de injusticia social y agresión cultural, que prosiguen en medio de tormentas por las sucesivas oleadas de mercantilización del medio amazónico, y por la continua occidentalización promovida desde las esferas del Estado en agravio de los pueblos indígenas.

Los estudios muestran (Casevitz, Saignes & Taylor, 1988) que en los periodos prehispánicos los pueblos indígenas amazónicos han pasado por diferentes procesos de contacto y comunicación entre culturas, sea entre amazónicos¹ con los andinos, donde en la mayoría de casos hubo un contacto simétrico² a través del comercio interétnico³ (la complementariedad económica). En el periodo colonial y republicano entrarían a procesos de contacto sociales jerárquicos–asimétricos (de antagonismo y contradicción entre originarios y el Estado). Estos han sido generados con más fuerza a partir de la colonización

¹ Al respecto, se menciona que “los Asháninka de la zona del Pichis aún mantiene en uso una trocha que atraviesa la cordillera San Matías para llegar al Perené. De esta manera, esta red de caminos que comunicaba los diferentes valles y zonas interfluviales del territorio tradicional campa asháninka con el cerro de la Cerro de la Sal constituyó la expresión física en el territorio asháninka del más importante mecanismo de integración social de esta sociedad indígena. Más allá de este intercambio, la sal era intercambiada por trueque con los otros grupos étnicos arawak (piro, machiguenga) y pano (shipibo, conibo) de la cuenca del Alto Ucayali” (Rojas Solezzi, 1994).

² Por ejemplo, Casevitz (1988: 26-7) menciona que “sin embargo, huari terminó careciendo de tierras agrícolas y madera al final de su apogeo y tuvo que buscarlas por diversos medios en las montañas vecinas; algunos indicios previos como iconografías, objetos, testimonian que la selva tenía un papel activo tanto en las representaciones del imperio como en los intercambio económicos. Plumas, pieles, algodón, madera, plantas, cascabeles y granos suben a la sierra, mientras que metal, tal vez piedras semi-preciosas, tejidos y lana baja a la selva”. Prácticamente, existía un intercambio simétrico, porque no existía el comercio de monopolio económico ni siquiera en el periodo inca, mas bien para Murra existiría el control vertical de pisos ecológicos en las economías de las sociedades andinas (archipiélagos verticales): “Aparte de estos chupaychu y de los yacha enumerados arriba por Xulca Cóndor, había en la zona cocal y kuka kamayoq de otros grupos étnicos mas distantes, como los yarush, cuyos núcleos quedaban en lo que hoy es Pasco” (Murra, 1975: 68).

³ La arqueología ha documentado diversas fases de comercio interétnico desde periodos muy tempranos. De ahí que en los Andes la arqueología demuestre la presencia de diversas plumas coloridas, algodón y pieles de jaguar, monos, entre otros, testimonios de la Amazonía, así como en los sitios arqueológicos: Wari y Tiawanaku (Casevitz, Saignes & Taylor, 1988).

européa y acentuada en el curso de la neocolonización moderna (integración y asimilación cultural) del Estado republicano, con sus secuelas de desaparición y alienación.

Con grandes esfuerzos, los pueblos amazónicos nativos han venido visibilizándose al compás de la historia frente a la sociedad dominante. En términos generales, diríamos que esto ha ocurrido debido a dos grandes factores: primero, por el surgimiento de movimientos sociales de reafirmación étnica, en tanto pueblos diferentes frente a la sociedad nacional u occidental; segundo, por la cristalización de un derecho internacional que reconoce derechos de los pueblos indígenas en el marco de los derechos humanos occidentales, hecho que evidencia una evolución en las concepciones doctrinarias (pluralismo jurídico) y en las prácticas contemporáneas de los países que cuentan con sociedades pluriculturales y multilingües frente a las prácticas seculares de tipo monocultural-colonialista.

El siglo XXI presenta un horizonte en el que ya no es raro ver y observar la diversidad de culturas o naciones, cada vez más visible no solo en las protestas sociales, sino también en el discurso y debates suscitados en las esferas académicas, con presencia de profesionales indígenas, cuya participación política consigue impacto (Pajuelo, 2006), lo que también es evidente en movimientos culturales, artísticos, ambientalistas, etc., tanto locales, regionales, nacionales cuanto internacionales (De la Cadena & Starn, 2010).

En este contexto, el pueblo asháninka ocupa el espacio socio-geopolítico propio que se ha procurado históricamente su territorio⁴ (en la actualidad son conformadas y hacendadas en comunidades nativas, caseríos ribereños, sectores y centros poblados), a pesar de la pérdida de la mayor cantidad⁵, a

⁴ Para Castro Lucic (2014: 43) el territorio *propio* es el espacio culturizado desde tiempos remotos, donde los vínculos de relaciones personales mantienen y refuerzan, de alguna manera, la autoridad local y los significados socioculturales de la espacialidad.

⁵ Por los primeros cronistas, se constata la selva central como territorio ancestral de los pueblos asháninka y yanesha (Biedma & otros, 1981). En los estudios de Varese (1973) encontramos que los asháninkas vivían en una extensión aproximada de más de 100 000 km² y, en los últimos estudios Weis (2005) se constata que el territorio tradicional asháninka ha sido reducido a aproximadamente 50 000 km². La reducción del territorio es producto de diferentes tipos de oleadas colonizadoras: en la época colonial, la fundación de las misiones (iglesias), posteriormente en el periodo republicano con la entrega de extensas tierras (500 000 has.) — particularmente a la empresa Peruvian Corporation Limited—, para la explotación de café, extracción de madera, fruta y la ganadería (Ortiz, 1978), el fomento de la inmigración extranjera

consecuencia de las oleadas de la colonización y neocolonización. Por otro lado, con aliento o respaldo de poderes estatales⁶ y no estatales, a nivel tanto local, regional, nacional e internacional, ha logrado sostenerse en su propio espacio geográfico sociocultural, normado por su propio derecho, aunque este se muestre en ciertos aspectos mimetizado bajo la cubierta de ciertos estereotipos que prevalecen al interior del grupo social: ser comunero asháninka.

Así, en las comunidades nativas se halla latente una práctica de justicia ancestral que responde al *ethos*⁷ asháninka, conforme al cual la vida debe ser vivida en forma equilibrada y ordenada, porque la cultura asháninka determina que la convivencia dentro de la colectividad se rija mediante normas definidas culturalmente, como solidaridad, reciprocidad entre otros⁸. Cuando sobreviene la acción del derecho positivo nacional, se altera –obviamente– el sistema jurídico de la colectividad nativa.

En ese aspecto, tenemos por un lado el derecho consuetudinario desde el pueblo asháninka; y, por otro lado, desde la esfera del Estado que impone el dogmatismo jurídico, el derecho positivo. Esta perspectiva de análisis a lo largo del trabajo nos lleva a preguntarnos: ¿cómo se manifiesta la dinámica del ordenamiento jurídico con y sin el Estado en el pueblo asháninka?, interrogante que obliga a identificar y explicar la dinámica del derecho desde la perspectiva sociocultural.

(italianos, alemanes, chinos) a través de las políticas de Estado (Santos Granero & Barclay, 1995), en la época de caucho el desplazamiento forzado y la pérdida del territorio (Varese, 2010), el desplazamiento en el periodo de violencia armada (Espinosa, 1993) y finalmente la entrega de tierras a empresas hidrocarburos.

⁶ El reconocimiento como comunidades nativas por el Estado y la formación de las organizaciones indígenas ha sido fundamental sobre todo en la defensa territorial y reivindicación de la identidad étnica (Rojas Zolezzi, 1994; Santos & Barclay, 2005).

⁷ En el diccionario de antropología cultural, “ethos” es definido como la forma y actitud especial, las costumbres y usos de un individuo, de un pueblo, de un tiempo o de una cultura, como código de normas reconocido, o como normas hechas propias por convicción, realmente eficaces (Álvarez de Luna & Álvarez de Luna, 1986: 69).

⁸ En el panorama de la diversidad cultural, cada individuo y sociedad está definido por un conjunto de valores y principios culturales orientadores. Si se rompe este legado cultural, la sociedad interviene bajo los parámetros propios: distanciamiento (este tema se profundiza en capítulo IV). Desde el punto de vista de Linton (1994: 204), muchos de los problemas con los que un individuo tiene que enfrentarse en la vida, han sido previamente resueltos por su cultura. Todo individuo aprende estas soluciones –cada generación moldea sus configuraciones culturales una y otra vez.

La tarea consiste entonces en analizar y entender una compleja realidad, cuya característica saltante es la pluralidad jurídica como hecho, aun cuando el pluralismo del derecho sea una aspiración todavía distante. Esta situación preñada de contradicciones nos revela formas y prácticas del derecho que no necesariamente se concilian en su estructura, como tampoco en la operativización del ordenamiento jurídico en sociedades indígenas y no indígenas. Coincidimos con Krotz (2002: 24) cuando afirma que “los sistemas jurídicos se encuentran inmersos en la cultura y en el poder”. Y hay precisamente una distinta consideración a las culturas conforme al peso de su participación en el ejercicio del poder del Estado.

Diversos estudios (Melgarito Rocha, 2015; Frederico Marés, 2014) han mostrado que la noción del derecho con el Estado está sujeta siempre a las exigencias teóricas del contrato por un lado y, por otro lado, los intereses y nociones del poder dominante instaurado desde el origen del Estado colonial⁹. Asimismo, la discusión sobre derecho varía según los acontecimientos históricos ocurridos en el desarrollo de las sociedades humanas. Llegado a un punto en que solo el Estado podía tener y generar el derecho. Sierra y Chenaut (2002: 142) dicen que “a través del derecho se pretendía civilizar a los denominados salvajes o nativos en contra de su costumbre”.

Dentro del enfoque del paralelismo cultural, el trabajo etnográfico de Malinowski (1978)¹⁰ sobre el crimen y la costumbre en la sociedad salvaje, ha sido fundamental para entender el derecho desde las sociedades tribales. Para Malinowski no hay sociedades sin ley ni cultura, o en estado de salvajismo, todas las sociedades tienen derecho. Este panorama de estudio del derecho ha venido variando a la concepción tradicional del derecho y ha venido modificando las

⁹ Los Estados nacionales latinoamericanos fueron creados –constituidos, es más correcto decir– a imagen y semejanza de los europeos. Los libertadores del continente tenían como ideal el pensamiento de Napoleón. *Libertad, igualdad y fraternidad* –traducidas en las constituciones nacionales como *libertad, igualdad, propiedad y seguridad*– fueron las palabras claves de las nuevas naciones. Una después de la otra fueron escribiendo sus constituciones, muy parecidas entre sí, precedidas del acomodo interno de las elites, de divisiones territoriales inimaginables y arbitrarias que obedecían solamente a los intereses y a los poderes de grupo y de capitales. ¡Todas olvidaron a sus pueblos! ¡A sus indios! (Frederico Marés, 2014: 361).

¹⁰ Obviamente hay trabajos de antropología jurídica anteriores a Malinowski, así podemos mencionar a Henri Maini, Bachofen, Morgan y Mc Lennan (precursores de la antropología) (Castro Lucic, 2014). La diferencia es que Malinowski es el que ha generado mayor controversia en el estudio del derecho desde las sociedades sin Estado. Posteriormente encontramos a Max Gluckman y Bohannan, por mencionar algunos.

nociones y métodos de estudio de la antropología jurídica¹¹: hoy la discusión gira en torno a la pluralidad y pluralismo jurídico¹².

Los estudios más recientes que han dado mayor controversia e impacto en el tema de la pluralidad y pluralismo jurídico desde el estudio de la antropología jurídica son los de Stavenhagen e Iturralde (1990), Chenaut y Sierra (1995), Krotz (2002), Castro Lucic (2014), entre otros. Así mismo, fue importante la conformación (en 1997) de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU), que congregó a antropólogos, abogados, sociólogos y representantes de pueblos indígenas de Latinoamérica que venían trabajando en temas de derechos indígenas (Castro Lucic, 2014).

En México, Ecuador, Colombia, Perú y Bolivia, importantes aportes de profesionales de las ciencias jurídicas y sociales han surgido de estudios en torno al derecho indígena, conflictos y relaciones interétnicas, justicia indígena, género, peritaje antropológico (Castro Lucic, 2014, 38), tierra y territorio (García Hierro & Surrallés, 2009), entre otros.

Entonces, a partir de estos estudios de la antropología jurídica buscamos entender el derecho desde el pueblo asháninka, un pueblo indígena tras el bosque que “ha venido sufriendo cambios en su dinámica de reproducción, instituciones sociales como el líder, el guerrero, y el asháninka solo puede ser entendido como el producto de un proceso de transformación que viene desde el siglo XVII en adelante y que tiene que ver –en el caso de estas instituciones– con cambios en el patrón de asentamiento tradicional y las relaciones con representantes de la sociedad nacional (Rojas Zolezzi, 1994: 224). Y muy a pesar de los cambios en su dinámica de reproducción, instituciones sociales, los asháninkas de la cuenca del Pichis viven aún con su particularidad cultural y lingüística que está articulando y estructurando en función a su derecho propio,

¹¹ Al respecto, Sánchez Botero (2014: 146) diría que “lo que hacen los antropólogos con los criterios de la antropología jurídica es encontrar, en ciertas expresiones, ‘señales específicas’ sobre cómo el derecho mediante cierta institucionalidad regula la vida de la gente, o cómo comparte con lo que hacen otras instituciones, por ejemplo la religión o las ideas culturales con relación a la salud y la enfermedad (de la sociedad o de individuos transgresores), ofreciendo explicaciones que revelen en un determinado orden: cómo es, por qué funciona, qué aspectos presentan conflictos y posibilidades de cambios, cuál es su lógica, y qué instituciones sostienen los principios reguladores”.

¹² En concepto de pluralismo jurídico en su acepción amplia ha traído consigo un debate en torno a la definición del derecho, y el lugar particular del derecho en los escenarios plurales (Sierra & Chenaut, 2002: 153).

desde la antropología jurídica, en un proceso identificado como de actualización del derecho consuetudinario, un derecho que ha venido desarrollándose al compás de la dinámica cultural y la historia. Por lo tanto, para este pueblo amazónico es un desafío permanente el seguir construyendo su cultura y derecho

El estudio que se presenta aquí tiene como contexto la comunidad de Cahuapanas, una comunidad asháninka ubicada río abajo, al noreste de la capital del distrito de Puerto Bermúdez (ver anexo N.º 1). Sus pobladores se dedicados a diversas actividades económicas propias de la Amazonía: agricultura, pesca, caza y recolección, y están organizados bajo una estructura colectiva, con prácticas comunitarias reguladas por un sistema de derecho consuetudinario. Ha sido imprescindible considerar también a la organización máxima de las comunidades nativas de la etnia correspondiente, la Asociación de la Nación Asháninka del Pichis (ANAP), dado que esta instancia interviene en la resolución de diversos problemas internos de las comunidades a través del código asháninka (derecho consuetudinario).

Como no podía ser de otra manera, nuestro interés ha involucrado a las autoridades del Poder Judicial, específicamente a la Fiscalía Mixta Provincial de Oxapampa, con sede en Puerto Bermúdez, puesto que el Ministerio de Justicia, como tal no tiene presencia en la comunidad nativa de Cahuapanas. Para este efecto, se ha tomado en cuenta la exposición de la fiscalía en el XXIX Congreso Asháninka del Pichis. En dicha oportunidad, las funciones y la labor fiscal fueron cuestionados por parte de los jefes y delegados de las comunidades participantes en el Congreso Asháninka. Adicionalmente, nuestras observaciones se han completado con información recogida en el Juzgado de Paz Distrital.

El hecho de que las comunidades nativas asháninka vivan sujetas a las normas de su sistema de derecho consuetudinario, tal como hemos verificado en nuestro trabajo de campo, operativizando de esta suerte todo el conjunto de interacciones sociales, culturales y económicas comunales, no significa que sus miembros desconozcan la existencia de las leyes del Estado. Lo que sucede es que la aplicación de estas a su realidad cultural, económica, política y filosófica indígena no es viable, por cuanto corresponden a nociones muy distintas.

Por estas consideraciones, el estudio está dividido en cuatro partes. El *primer capítulo* describe la metodología utilizada en la investigación y las técnicas que se emplearon para el recojo, sistematización y elaboración de los resultados. Por otro lado, en pos de caracterizar el universo de estudio, describimos el contexto geográfico del pueblo asháninka para ubicarnos en el área de observación específica.

En el *segundo capítulo* esbozamos una mirada general hacia el pluralismo jurídico y cultural. Para ello recurrimos al examen de diversas realidades sociales en distintos periodos del tiempo, en función de lo que significó y significa el derecho occidental para los pueblos indígenas andinos y amazónicos. Asimismo, *grosso modo*, recurrimos a los avances y perspectivas de la antropología jurídica desde sus inicios hasta la actualidad.

En el *tercer capítulo* se describe y analiza la dinámica del ordenamiento jurídico sin el Estado en el pueblo asháninka. Para ello se recurre al entendimiento de las distintas formas de organización social: por un lado, considerando la estructura sociopolítico comunal asháninka que permite apreciar los órganos de gobierno y autoridad comunal, sensibles a las formas de control social de la colectividad; por otro, se procura percibir los condicionantes intrasocioculturales del comportamiento y la construcción del género en líneas paralelas que consiste en imágenes de sí mismos en varones y mujeres asháninka; asimismo, se analiza los determinantes del sistemas de parentesco. Finalmente se describe la efectividad de la ley indígena: uno, desde el criterio cultural y social; y dos, desde el criterio del ámbito político-comunal.

En el cuarto capítulo se aborda la dinámica del ordenamiento jurídico con el Estado en el pueblo asháninka. Para ello, y considerando que la relación sujeto/comunidad nacional supone la idea de ciudadanía, empezamos por aproximarnos a su configuración en el contexto del gobierno desde un Estado que se define representativo para, en seguida, hacerlo también desde el propio pueblo indígena asháninka. El tratamiento lleva a describir y analizar el funcionamiento del sistema jurídico estatal por competencia: penal y civil. En el ámbito penal, la implicación directa recae en la Fiscalía Provincial Mixta de Oxapampa, con sede en el distrito de Puerto Bermúdez; y, en el ámbito civil, la competencia corresponde al Juzgado de Paz Distrital. Finalmente, emerge la

figura de la ANAP, una organización indígena que de una u otra forma soluciona problemas internos de las comunidades nativas a través del uso de la justicia indígena asháninka.

2. Pregunta de investigación

Esta investigación tiene como pregunta principal: ¿cómo es el funcionamiento de la dinámica del ordenamiento jurídico con y sin el Estado en el pueblo asháninka?

3. Objetivos

a) Objetivo general

- Analizar el funcionamiento de la dinámica del ordenamiento jurídico con y sin el Estado en el pueblo asháninka.

b) Objetivos específicos

- Conocer y explicar el funcionamiento de la dinámica del ordenamiento jurídico sin el Estado.
- Analizar el funcionamiento de la dinámica del ordenamiento jurídico con el Estado.

4. Justificación

Hacer investigación desde la antropología jurídica, sobre la problemática de las normas o leyes de las distintas realidades socioculturales es tarea de la antropología, porque el hombre es el único ser que goza de actitud cultural-jurídica, dado que “los sistemas jurídicos se encuentran inmersos en la cultura y en el poder” (Krotz, 2002: 24). Sin embargo, las sociedades indígenas suelen ser vistas como sociedades “sin ley ni rey” (Rojas Zolezzi, 1994), una sociedad desordenada (sin derecho), salvajes, sin moral y sin razón, condenado a sufrir un poder despótico en aras de su mejoramiento; mientras que las sociedades modernas suelen ser vistas como la expresión del orden y la civilización (Sierra & Chenaut, 2002). Por ello se nos hace imprescindible hacer investigación del derecho desde la práctica sociocultural de los pueblos culturalmente diversos,

porque cada pueblo o cultura tiene sus propios mecanismos y códigos culturales que permite administrar la justicia o el orden, de acuerdo con su sistema de lógicas y racionalidad propias, para que la vida sea vivida en forma ordenada, justa. Este derecho desde la práctica es poco o nada conocido por los operadores del derecho monista, tanto desde las instancias públicas cuanto privadas. Peña Jumba (1998) señala que el “concepto de justicia, no es igual en los distintos grupos sociales, porque cada grupo social tiene su propia manera de ver su realidad sociocultural”. Entonces la necesidad de hacer conocer y ver el otro derecho, conocido como derecho consuetudinario, usos y costumbres, el sistema jurídico de los pueblos indígenas, entre otras denominaciones, va ser imprescindible. Se trata de un derecho que nunca fue la fuente del derecho positivo peruano, que más bien es una “fiel copia del código romano-germánico”¹³, así como mencionan muchos investigadores y analistas sobre el pluralismo jurídico.

Entonces la existencia de la pluriculturalidad étnica implica que el derecho sea descifrado en términos culturales y simbólicos propios de cada cultura, para que sea entendida conforme a las lógicas y racionalidades propias de cada pueblo, y que no sea ignorada por las instancias públicas y privadas. Salta a la vista que el sistema jurídico formal establecido desde la legislación nacional no llega a funcionar en su plenitud, en las esferas o en los ojos de los pueblos culturalmente diversos; de ahí la importancia de hacer estudios o investigaciones desde el pensamiento social, ya que es tarea de los científicos sociales, sobre todo de la antropología: registrar y analizar el repertorio específico de los pueblos en sociedades multiculturales como la nuestra.

¹³ Galo Galarza Paz (2002), cuando hace análisis de justicia y derecho en la administración de justicia indígena ecuatoriana, menciona: “Los derechos más conocidos por nosotros son los que pertenecen al mundo cultural de Occidente [...] estos derechos de raíz occidental se distinguen dos sistemas: el romántico y el anglosajón”. Por otro lado, Ana María Tamayo (1992: 60), cuando hace un estudio en las comunidades campesinas de Cusco sobre el régimen consuetudinario de agua y su relación con el régimen formal expresado en el decreto Ley N.º 17752, el régimen consuetudinario de trabajo y su contraparte en las relaciones salariales, menciona que “nuestro ordenamiento jurídico nacional se inscribe dentro del marco del sistema romano germánico, común a los países latinos y escandinavos, el cual agrupa a todos aquellos ordenamientos jurídicos nacionales que comparten notas comunes de carácter técnico, ideológico o de carácter técnico-ideológico”.

CAPÍTULO I

MARCO METODOLÓGICO DEL ESTUDIO Y CONTEXTUALIZACION

1.1. Metodología

La presente investigación es eminentemente cualitativa. En general este estudio ha buscado entender la práctica del derecho desde dos ángulos: por un lado, el derecho que emerge a partir de las prácticas culturales del pueblo asháninka, es decir, el derecho consuetudinario; y, por otro lado, el derecho positivo del Estado a partir de las autoridades judiciales que opera en la capital del distrito de Puerto Bermúdez.

Hacer estudios o investigaciones observando una metodología cualitativa no constituye un proceso simplista o expeditivo. Se trata, más bien, de seguir un largo proceso, apelando a diferentes técnicas de estudio: observación participante, entrevistas simples y a profundidad, historias de vida; y, por otro lado, recurriendo a fuentes documentales, tales como actas de la comunidad y registros escritos por investigadores de distintas disciplinas. Entender de esta forma la cultura es un desafío permanente, porque cada dato o apunte en la libreta de campo, ficha y guía de trabajo (instrumentos de investigación) registra versiones muy complejas.

Cada dato encontrado en el trabajo de campo fue registrado y descrito de manera inmediata. Cuando la información se mostraba confusa o incomprensible, procurábamos alcanzar una respuesta a través de la observación participante. Es decir, los datos recolectados a través de las entrevistas e historias de vidas vertidas o contadas por los informantes se han validado a través de la observación participante.

Después de haber vivido y compartido los diversos momentos con los asháninkas del valle del Pichis durante tres años consecutivos, he podido constatar que las prácticas de la cultura asháninka están vivas, y nos son aprehensibles, porque los miembros de esta sociedad nos han permitido compartir sus experiencias, anécdotas, historias, travesías en el monte, en la

chacra, en los ríos. Las masateadas (localización a través de la bebida fermentada de mandioca) han sido los mejores momentos de acercamiento con los asháninkas; como consecuencia, fui considerado como un hermano más dentro de la comunidad. Es a partir de esta convivencia que fui adentrándome al mundo jurídico propio de los asháninkas, para poder entender sus distintas dinámicas en deferentes espacios de la vida doméstica, tanto a nivel de familias, como en el ámbito comunal, y en deferentes espacios estatales –por ejemplo, el Juzgado de Paz.

▪ **Técnicas de investigación**

Para esta investigación se utilizó la observación participante, entrevista, entrevista a profundidad, historias de vida, la revisión de actas de la comunidad, informes de la ANAP. El recojo de información implicó acomodarme a la vivencia de la comunidad, al accionar de los agentes de la ANAP y juez de paz distrital, y a la disponibilidad del tiempo de los comuneros, dirigentes comunales y de la organización ANAP. También fue importante estar en las reuniones y dialogar sobre temas de justicia y problemática de la comunidad. Ello me permitió abordar temáticas no de manera estructurada sino a través de conversaciones abiertas, flexibles y siempre respetando su disponibilidad y tiempo.

a) Observación participante

Esta técnica nos ha sido de gran utilidad en la comprobación de datos durante la vivencia que se ha realizado en la etapa de recolección de datos, así como en distintas acciones referidas sobre la organización política y justicia comunal.

Asimismo, debo describir que la recolección de la información tiene dos momentos de vivencia en las comunidades. Un primero momento, el acercamiento y vivencia se dio entre los años 2013 a 2014 a través de la Municipalidad Distrital de Puerto Bermúdez, y el segundo momento es en el 2016, cuando regresé a completar algunas informaciones que faltaban.

El primer momento del trabajo de investigación empezó en enero del 2013, a través del proyecto de inversión social¹⁴ que dirigí por encargo de la

¹⁴ Proyecto "Fortalecimiento Municipal para el Desarrollo Local de la Interculturalidad en el distrito de Puerto Bermúdez-Oxapampa-Pasco". Inicialmente este proyecto fue direccionado a través de la Subgerencia de

Municipalidad Distrital de Puerto Bermúdez. La ejecución del proyecto de inversión social, permitió que me introdujese directamente en comunidades asháninkas de la cuenca del Pichis de Puerto Bermúdez. A través del proyecto se realizaron muchos estudios, diagnósticos de las comunidades y capacitaciones con temas vinculados a la identidad cultural, el desarrollo endógeno, los derechos indígenas; todo esto en el marco de la interculturalidad. Los estudios y capacitaciones realizadas permitieron conocer directamente la realidad sociocultural de las comunidades asháninkas, porque cada vez que iba al campo solía “quedarme durmiendo” en las comunidades visitadas. Me podía quedar, muchas veces, entre tres a cinco días en cada salida semanal a las comunidades.

Los días que nos quedábamos siempre estaban al tanto de nosotros, muy amigables y alegres, siempre al tanto de cualquier pregunta y las inquietudes que uno puede manifestarles. Al atardecer el día, las personas mayores siempre nos solían relatar sus historias de vidas, anécdotas de sus vivencias. Todos sus relatos siempre eran con humores (tienen unas maneras de contar muy didáctica); cada cosa que contaban era como recibir clases sobre su realidad, cuentos, mitos, historia de su pueblo, de la colonización, choque, masacre y correteo a los emerretistas en los cerros y a los colonos.

Lo más importante de todo es que obtuvimos la confianza de los asháninkas y las autoridades de la comunidad de Cahuapanas. De esa manera pude compartir sus vivencias, saliendo y entrando las veces que fueron necesarias sin generar preocupación alguna en la comunidad.

El segundo momento, fue en el año 2016, que es cuando nuevamente regresé a la comunidad de Cahuapanas, pero ya no a nombre de la municipalidad, sino como estudiante de la universidad, para completar algunas informaciones que aún quedaban incompletas. Obviamente fui bienvenido, acogido como un hermano más. Antes de ingresar a la comunidad, había pedido la autorización del jefe de la ANAP para realizar el trabajo de investigación, ya

Asuntos Indígenas de la Gerencia de Desarrollo Social y Servicios Municipales de Pasco. A través del proyecto se impulsó una serie de actividades; dentro de ellas, talleres de capacitación, diagnósticos y estudios técnicos, sobre todo para la creación de la Gerencia de Pueblos Originarios y Conocimientos Colectivos, que se concretaría a inicios de octubre del 2013, mediante la Ordenanza Municipal N.º 013-2013/MDPB. Esta gerencia no es más que la institucionalidad indígena dentro del seno del gobierno local y es un puente que las articula y conecta con el Estado.

que está totalmente prohibido el ingreso de las personas extrañas o no asháninkas, a menos que sea bajo la autorización del jefe. Asimismo, quiero mencionar que la ANAP para mi estudio fue muy importante, porque me ha permitido estar dentro de su organización y participar en todos los congresos asháninkas que se ha realizado en la cuenca del Pichis.

b) Entrevista

Esta técnica permitió intercambiar ideas y diálogos entre el entrevistador y entrevistado sobre diversos temas del interés del investigador, para recoger puntos de vista del entrevistado.

Las entrevistas se han hecho en dos formas: uno a través de guías de entrevista visitando directamente a las familias, autoridades comunales; y, dos, de manera espontánea, sin guía de entrevista, en las reuniones, después de haber jugado fútbol, algunas veces en la chacra y en el monte.

c) Entrevista a profundidad

Una vez tenida la confianza con los informantes se entrevistó detalle a detalle sobre temas de interés de la investigación. Las masateadas (bebida fermentada de mandioca) han sido los momentos oportunos para realizar las entrevistas a profundidad, porque una vez tenida confianza permite que podamos preguntar las veces que sea necesario.

d) Historias de vida

Permite obtener la información desde sus vivencias todo lo que ha sucedido durante toda la trayectoria de sus vidas, sus historias, anécdotas, las discusiones con sus parientes, problemas comunales, sobre hechicería, etc. Sobre todo la historia de vida se ha obtenido en horas de almuerzo, en las tardes después de regresar de la chacra, en el momento de cenar y cuando ya están por descansar en la noche y en los momentos de lluvias torrenciales.

e) Revisión de las actas

Las actas de las comunidades son celosamente guardadas, es muy difícil que sean prestadas a un foráneo. Solo contando con una relación muy amigable se

puede tener acceso a estas. Las actas han sido muy valiosas, porque en ellas están escritas todos los testimonios de los distintos problemas atendidos por las autoridades comunales y las asambleas: problemas comunales, peleas entre comuneros, sobre hechicería, celos, es decir todo lo que ocurre dentro y fuera de la comunidad.

1.2. Contextualización y localización del pueblo asháninka

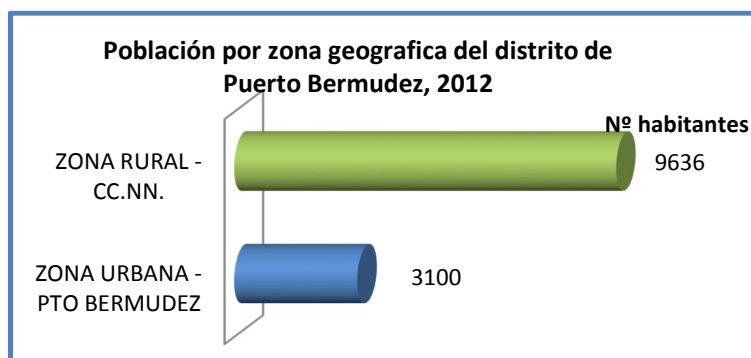
1.2.1. Demografía de la población indígena

La población total del Perú es estimada en cerca de 30 millones para el 2006, según el INEI. El Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana 2007: XI de Población y VI de Vivienda de INEI, así como también COFOPRI, constatan que 4 137 754 personas hablan lenguas indígenas, de las cuales 3 360 331 son quechuahablantes, 443 248 aymarahablantes, 1200 jaqaruhablantes y **332 975 son hablantes de distintas lenguas amazónicas**. De esta población, la familia lingüística que concentra mayor cantidad de hablantes es la arahuaca, con 38,6%. Y dentro de esta familia, el pueblo asháninka tiene un total de 88 703 habitantes, representando el 26.6% de la población indígena nacional.

Como vemos, indígenas andinos y amazónicos representan la sexta parte de la población nacional y están organizados en 7849 comunidades, de las cuales 6063 son campesinas y 1786 son comunidades nativas.

Según informe emitida por el INDEPA el Perú posee 16 familias etnolingüísticas, 68 lenguas y 77 etnias: andinos y amazónicos (Fuente: INDEPA. Mapa Etnolingüística del Perú, 2010)

En Puerto Bermúdez, en la zona rural (CC. NN.), se aprecia 9636 habitantes indígenas asháninka frente a 3100 habitantes (según el INEI, en el 2012) de la zona urbana. En el siguiente cuadro se puede observar el panorama de número de población urbana y rural:

GRÁFICO N.º 01

Fuente: INEI, 2012.

En Puerto Bermúdez, la mayor cantidad de la población es indígena asháninka que están asentadas en las zonas rurales, conformados en comunidades nativas. Por otro lado, en el aspecto demográfico de la comunidad nativa de Cahuapanas, según la población estimada por el establecimiento de salud de Puerto Bermúdez (con proyección al 2006), se constataba que había 529 habitantes, fuente que fue tomada del INEI (2012). En la actualidad, en el acta de empadronamiento del 2015 se constata la presencia de 850 habitantes sin contar los niños y los recién nacidos.

1.2.2. Localización territorial

Según estudios hechos (Varese, 2010) en la década de 1960, los asháninkas, anteriormente designados como “campas”, vivían en una extensión aproximada de más de 100 000 km². En la actualidad el territorio tradicional asháninka ha sido reducido a aproximadamente 50 000 km² (Weiss, 2005). Este grupo étnico poblacionalmente constituye uno de los más numerosos grupos indígenas que viven en la selva central peruana. Se encuentran ubicados en el nororiente del Perú: habitan generalmente los márgenes y afluentes de los ríos (ver mapa N.º 01) Apurímac, Ene, Perené, Tambo y Alto Ucayali, Pachitea y Pichis (Santos Granero & Barclay, 1995: 253). Asimismo, los primeros cronistas constataron que los asháninkas vivían en los afluentes de los ríos Apurímac, Ene, Tambo, Perené, Pichis, Pachitea y en el área interfluvial del Gran Pajonal (Biedma & otros 1981, Ortiz, 1978), mientras que los yáneshas ocupaban el pie de monte andino.

Según investigaciones de Weiss (2005: 5), a los asháninkas se les divide en dos grupos principales de acuerdo con su ubicación geográfica: i) campas ribereños, sus asentamientos se encuentran a orillas de los ríos principales – Ene, Perené y Tambo– que atraviesan el territorio campá, y también en las zonas montañosas atravesadas por los tributarios de dichos ríos; y los campas del Pajonal, indígenas que habitan la región del Gran Pajonal al noreste del territorio ocupado por los campas ribereños. Según Weiss, estas poblaciones constituyen grupos separados si bien ambas hablan dialectos de una misma lengua, aunque políticamente no estarían ligados. Es decir, no tendría mayores vínculos en la organización social.

A lo largo de la historia, los asháninkas fueron identificados bajo varios nombres: ande, anti, chuncho, pilcozone, tamba, campari. Con todo, ellos son más conocidos por el término “campá” o “kampa”. Este nombre en la época colonial fue frecuentemente utilizado por misioneros y, posteriormente, por los historiadores y antropólogos para designar a los asháninkas de manera exclusiva (Varese, 2010).

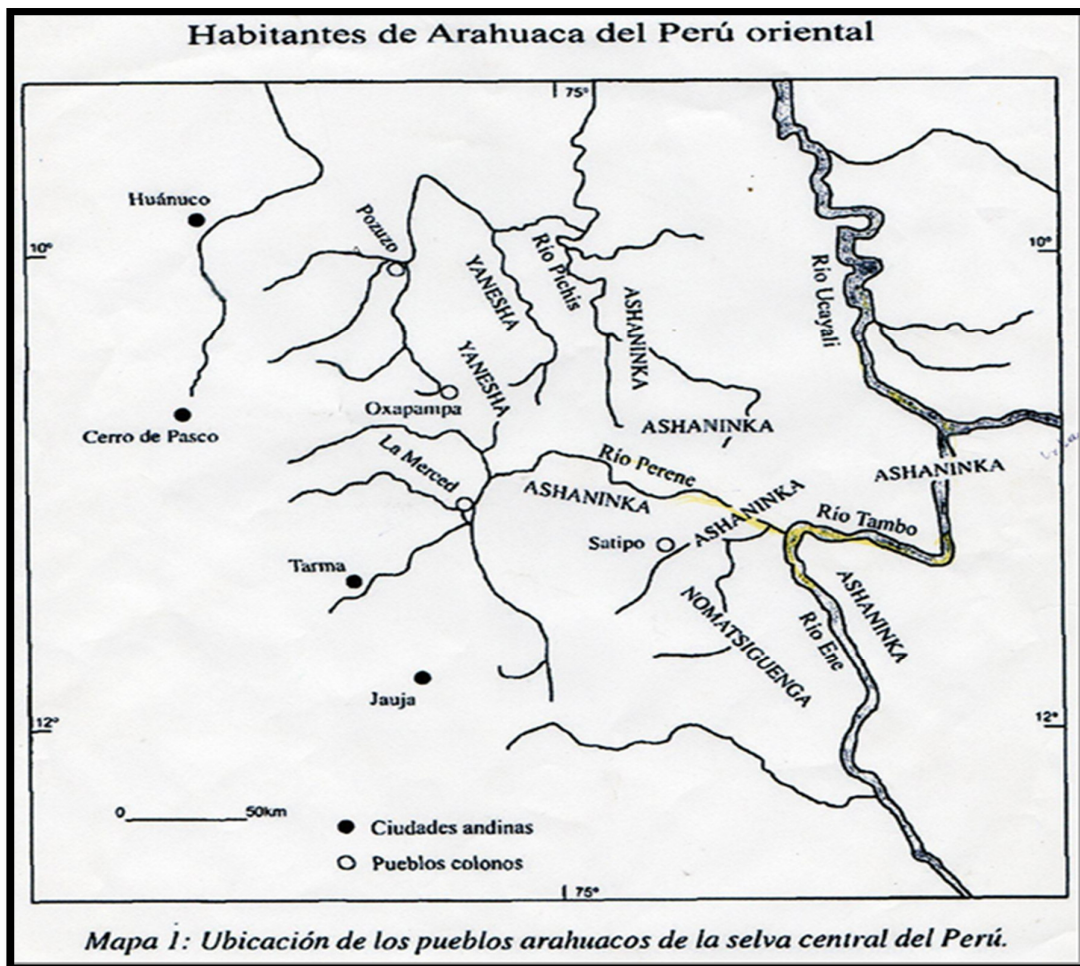
El profesor asháninka Sergio Rivas, de profesión lingüista, afirma que: “Asháninka es la autodenominación del pueblo y puede ser traducida como ‘mis parientes’, ‘mi gente’, ‘mi pueblo’. El término también designa la categoría de espíritus buenos que habitan ‘en el alto’ (jenoki)” (entrevista realizada en el 2014). Más bien para Rojas Zolezzi (1994: 89) el término asháninka presenta el prefijo de primera persona plural inclusiva a-, pudiendo ser traducido como “nuestros parientes.”

En la actualidad, la mayor parte de los asháninkas están ubicados en la región de Pasco, provincia de Oxapampa, distrito Puerto Bermúdez. Otros se distribuyen en Ucayali, en las provincias de Atalaya, distritos Raimondi, Sepahua, Tahuania y Yurúa; Coronel Portillo, distritos Iparia y Masisea; y la provincia de Purus, distrito Purus. También se los encuentra en los departamentos de Ayacucho, provincias de Huanta, distritos Llochegua y Sivia, y La Mar, distritos Ayna y Santa Rosa; Cusco, provincia de La Convención, distritos Echarate, Kimbiri y Pichari; Huánuco, provincia de Puerto Inca, distritos Puerto Inca y Yuya Pichis; y Loreto, provincia de Maynas, distrito Alto Nanay. En Junín viven en varias localidades, particularmente en las provincias de Chanchamayo, distritos

Chanchamayo, Perené, Pichanaqui, San Luis de Shuaro; Satipo, distritos Coviriali, Llaylla, Mazamari, Mazamari-Pangoa, Pampa Hermosa, Pangoa, Satipo; y en los márgenes de río Negro y río Tambo¹⁵.

A continuación, presento el mapa de ubicación del pueblo asháninka en los diferentes márgenes de los ríos Ene, Pangoa, Perené, Tambo, Alto Ucayali, Pachitea, Palcazú, Pichis, Apurucayali, Anacayali, Neguachi y Nazareteki.

Mapa N.º 01: Los asháninkas ubicados en los afluentes y márgenes de los ríos



Fuente: James (2002).

¹⁵ Información obtenida en el curso del Diplomado sobre Derechos Indígenas, Interculturalidad y Defensa del Medio Ambiente por el doctor José Luis Portocarrero, autor del mapa etnolingüístico del INDEPA. Lima marzo del 2010.

1.2.3. La lógica de la convivencia comunal-colectiva

En la comunidad de Cahuapanas encontramos dos formas de vivencias muy marcadas: la vivencia comunal asháninka en el marco de su repertorio cultural, donde las relaciones sociales se basan en infusión a la colectividad y; por otro lado, la vivencia de los profesores en el modo cultural urbano, enmarcado en la individualidad. Esta descripción hecha a manera de síntesis, es a partir de la vivencia y percepción de los comuneros cahuapanos.

En los asháninkas las interacciones sociales están siempre dentro del marco cultural y social comunitarias, construidas a partir de la misma dinámica sociocultural. No encontramos vivencias individualizadas, sino compartidas de unos a otros, así como comidas, bebidas, las visitas frecuentes entre las vecindades; en fin, son algunos de los elementos que se observan muy visiblemente dentro de la comunidad.

En otras palabras, en la convivencia entre los asháninkas no existe el ámbito privado individualizado, sea la casa, el patio de la casa, los alimentos¹⁶, tierra, territorio, etc. En la estadía del trabajo de campo de este estudio pude observar la casa del delegado de la comunidad donde estuvimos hospedados. Él era un hombre quechuahablante que había formado hogar con una mujer asháninka y que se había adaptado perfectamente en la cultura asháninka. Cuando entablábamos la conversación con la familia del delegado (delegado, esposa del delegado y tres hermanos de la esposa del delegado), en el patio donde se nos hospedó, los vecinos venían de uno y otro lado, entraban como si fuese su propia casa. Aparentemente cada familia asháninka tiene su propio “patio privado”, pero cuando se visitan unos a otros, este parecería que fuera de todos o, en todo caso, un espacio público. Y es que en el patio se comparten las alegrías, risas a carcajadas, bromas con humores, y obviamente el masato (bebida fermentada de yuca)¹⁷ que no puede faltar. El masato es el elemento

¹⁶ Según Weiss (2005: 33), entre los asháninkas ribereños la comida es el único artículo, aparte de la vivienda, que no se comercializa, sino que se distribuye y entrega libremente a todos los visitantes. La caza y la pesca se distribuyen entre las familias vecinas.

¹⁷ La bebida principal es el *masato*. Esta bebida es preparada a base de yuca (*cañiri*) y camote morado (*coricha*). Su preparación es muy simple, luego de haber sancochado se amasa con un palo conocido como remo, luego se agrega el camote morado crudo masticado. Luego se deja fermentar en una canoa o *cosho* de madera cubierta con hojas de plátano, por dos o tres días. Una vez fermentada se le agrega agua hervida disolviendo según la cantidad de la masa

que integra y permite socializar en las visitantes y en los encuentros sociales; de hecho, cuando hay visitas los asháninkas te dicen: “Siempre que visitas a cualquier casa, siempre hay masato y yuca, en comidas nadie se mezquina, todos te dicen sírvete masato y come, ingeniero”.¹⁸

Al respecto, y con esa misma lógica, Weiss (2005: 27) en su etnografía realizada entre los asháninkas ribereños nos narra lo siguiente:

El consumo de masato entre un grupo de varones se desarrolla de la siguiente manera: el anfitrión llena el tazón con el líquido de la olla que tiene delante; el tazón pasa de mano en mano por todos los presentes hasta que llega al último huésped, que vacía el recipiente de un solo trago y lo envía de vuelta.

El consumo de masato juega un rol importante en la dieta diaria de los asháninkas: no solo es para calmar sed o embriagarse en las fiestas que se realizan en la comunidad, sino también para calmar el hambre. Por lo tanto, el consumo de masato se da todos los días, sea en el desayuno, almuerzo y cena. Por ello, cuando un grupo de hombres y mujeres está tomando masato no podemos decir que están embriagándose, sino que pueden estar alimentándose ya que el masato es el complemento de la dieta diaria de las personas asháninkas.

Respecto a la privacidad del hogar, cuando se les pregunta: “¿A tu patio siempre ingresa cualquier otra persona?”, ellos responden “Todos somos comunal, mi patio es su patio de todos los comuneros, y el patio de los hermanos también es patio de todos. Yo cualquier momento puedo entrar, en cambio los foráneos no tienen respeto y es muy cerrado. Pero es muy chocante vivir con los foráneos” (Sandra Gonzales, comunidad de Cahuapanas, junio del 2013).

preparada. Una vez terminada de disolver se cuele en un recipiente llamado *pajo* para luego ser servido.

¹⁸ Me decían ingeniero porque cuando me presenté les dije que era estudiante de Antropología de la universidad y que venía a hacer un trabajo de tesis sobre sus costumbres. Ellos me dijeron que habían pensado que yo era el representante de alguna instancia del Estado y que traía proyectos para la comunidad. Obviamente, antes de entrar a la comunidad, primero tuve que pedir permiso al jefe de la Asociación de la Nación Asháninka del Pichis (ANAP), para que la comunidad me pudiese acoger y brindarme toda la información que requería para mi tesis de investigación. Con la autorización del jefe de la ANAP de las comunidades, los comuneros me acogieron como a un hermano más de la comunidad, pero antes, a través de un proyecto de la Municipalidad del Distrito de Puerto Bermúdez, ya había llegado en varias ocasiones a la comunidad; e incluso con el jefe de la misma ya habíamos tenido un cierto acercamiento amigable.

Es decir, dentro de la cultura asháninka, visitarse unos a otros es parte de la vivencia y el ser hospitalario forma parte de sus valores. Si se encuentra totalmente encerrada la casa o patio, es faltar respeto a la sociedad o en todo caso a la comunidad. La vida doméstica comunal implicar vivir sin privacidad, visitarse unos a otros como si fuesen hermanos de la misma sangre.

En cambio, cuando iba a visitar la casa del alcalde del centro poblado (un joven asháninka que había logrado tener estudios superiores), vivía con su esposa de Huánuco, quien es quechuahablante tal como él mismo nos lo comentó, nadie ingresaba a su patio cuando lo entrevistaba. Mirando alrededor de su casa, se podía apreciar un patio totalmente encerrado y con algunas partes enrejadas, razón por la cual nadie ingresaba. Justamente, él refirió que las personas foráneas, así como las familias de los profesores que viven en la comunidad, se encerraban en sus patios: “Nadie puede ingresar; ni gallina ni bulla admiten”, decía. Todos los profesores que viven en la comunidad tienen sus propios lotes, los que fueron dados o asignados por la comunidad, como retribución por los servicios que brindaban a la educación de sus hijos.

Haciendo una comparación con el delegado de la comunidad, un hombre quechuahablante, que al parecer ha adoptado completamente el modo de vivir asháninka, se aprecia que la esposa del alcalde ha optado por hacer prevalecer en su hogar un modo de vida similar al practicado por los profesores foráneos que viven en la comunidad. Y tal vez también ocurre porque el joven alcalde del centro poblado se ha formado con la educación occidental. Cabe precisar que los profesores son provenientes de pueblos altoandinos, sean de la región Pasco o Huánuco, por lo que su modo de vida es muy diferente.

En la convivencia diaria, los asháninkas observan que “los profesores viven como en la ciudad. Se comportan muy diferente, su comportamiento no es igual que los asháninkas, no tienen respeto. Ni favores se les puede pedir, son mezquinos y se encierran en sus patios y ya no se puede entrar a su patio. En cambio, entre los asháninkas sí nos pasamos sin problema, nos hacemos favores y nos visitamos de unos a otros” (es la versión más frecuente que se escucha por todos los comuneros de Cahuapanas).

Wiess (2005: 46) diría que “los asháninkas reconocen a los foráneos como seres humanos iguales a ellos, pero toman como enemigos a un grupo de

foráneos en particular: los hombres blancos. Su experiencia les ha enseñado que los blancos que han entrado a su territorio forman grupos poderosos y ricos y, sin embargo, mezquinos y explotadores”. Consciente de estas diferencias, el alcalde del centro poblado decía que “es chocante convivir así, pero aun así tenemos que convivir porque estamos con la colonización del desarrollo y hay que aceptar la realidad [...]” (Boris Jumanja, comunidad de Cahuapanas, octubre del 2014).

1.2.4. Formas de organización social

Los estudios y debates que existen desde diferentes perspectivas teóricas en antropología y etnografía han contribuido a visualizar el panorama social de la Amazonía peruana. Varese (2006), en su análisis sobre las sociedades amazónicas, ha identificado cuatro tipos de actores sociales: a) los miembros empresariales de la sociedad nacional, b) la población colona y ribereña, c) las sociedades nativas y d) los comunicadores de la sociedad nacional (Varese, 2006). Entonces, ciñéndonos a esta pauta, podemos perfilar la siguiente descripción:

a. *Los miembros empresariales de la sociedad nacional*

Básicamente están ubicados en las áreas urbanas. Por lo tanto, tienen mayores posibilidades de acceso a los créditos al ser dueños y socios de los madereros, y tener acceso a los sistemas de redes de comerciales y de transporte. Dentro de esta categoría también están los hacendados y ganaderos al estar dentro del marco empresarial capitalista.

b. *La población colona y ribereña*

Son pequeños y medianos agricultores, comerciantes y regatones. Este grupo de pobladores básicamente no está aislado de las comunidades nativas. Estas últimas proveen a los pequeños colonos ribereños y a los comerciantes (regatones) con la venta de algunos productos del monte, como plátano, animales del monte, miel de abeja, entre otros, a un costo muy bajo, que luego son vendidos en las grandes ciudades a un costo elevado.

Según Rodríguez (1991: 106), el origen de la población colona y ribera se daría a raíz de la destribalización de parte de las empresas caucheras, cafetaleras y madereras:

En la selva baja el proceso de destribalización de algunas etnias o segmentos de esta y los flujos de población desde los actuales departamentos de Amazonas y San Martín dieron lugar a la formación de un sector poblacional ribereña.

c. *Las sociedades nativas*

Se encuentran localizadas en la base de la estructura productiva piramidal y asimétrica de la sociedad en la Amazonía. En la selva baja se hallan atomizadas por la demanda de la mano de obra de las actividades extractivas, mientras que en la selva alta las comunidades tienden a cohesionarse alrededor del territorio que trabajan y tratan de defender de invasiones y explotaciones. En este caso, en la cuenca del Pichis, las comunidades nativas están organizadas conforme estipula el estatuto de su organización ANAP: vivir en comunidades organizadas, defender la tierra y el territorio comunitario (Estatuto de la ANAP, 2016). Cada comunidad está conformada por tres a ocho sectores; y, en la actualidad, muchos de estos sectores quieren separarse o independizarse de la comunidad a la que pertenecen, al ser territorialmente muy extensas. Asimismo, cuentan con bosques muy bien conservados.

d. *Los comunicadores de la sociedad nacional*

En esta categoría se encuentran todos los funcionarios del Estado, sean estos de los sectores salud, educación, agricultura, justicia, la banca, el Ejército y la Policía Nacional, así como los misioneros de diferentes credos. Los operadores de estas entidades del Estado, en su mayoría, pertenecen a los grupos de poder económico y político regional. Por lo tanto, las políticas públicas no necesariamente llegan o benefician a todos los sectores sociales: comunidades nativas, caseríos, carcelarios, ribereños.

A esto debemos agregar a los parcelarios, los caseríos y los centros poblados, quienes complementan la descripción de la siguiente manera:

- ***Los parcelarios:*** Los parcelarios forman poblaciones asentadas de manera individual en tierras o parcelas de propiedad individual. Muchos de los

parcelarios poseen títulos de propiedad individual, aunque otros no cuentan con documento de carácter legal alguno que respalde su propiedad, sino que la han adquirido sin ningún tipo de documento. Algunos parcelarios se posesionaron invadiendo a las comunidades nativas y otros son extrabajadores y/o sirvientes de las empresas caucheras y ganaderas. Al no tener título de sus parcelas, pocas veces acceden a los créditos. Así mismo, no cuentan con tierras suficientes como para realizar actividades económicas considerables. Muchas veces los parcelarios se quejan al no tener apoyo alguno ni del Estado ni de los privados.

- **Caseríos:** Los caseríos son poblaciones agrupadas, con individuos que llegaron desde otras regiones del territorio peruano, sobre todo promovidos por el Estado mediante la colonización y/o migración interna a la Amazonía. Otros son indígenas andinos que llegaron al haber sido despojados de sus tierras por los gamonales de las haciendas señoriales; y otros extrabajadores y/o sirvientes de las empresas caucheras, cafetaleras, ganaderas y algunos grupos que llegaron a consecuencia de la violencia terrorista que asoló otras regiones. En fin, son diversas las causas de la formación y la llegada de diversos grupos sociales a la Amazonía peruana.

Asimismo, estos grupos sociales están organizados con un cuerpo directivo, presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, vocal y fiscal. Al estar organizados, con facilidad tienden beneficiarse con algunos apoyos o proyectos del Estado. Son como pequeños parcelarios con propiedades individuales con tierras no muy extensas. Muchas veces recurren a los asháninkas para alquilar tierras y cultivar algún producto agrícola.

- **Centros poblados:** Son comunidades nativas que han crecido en términos demográficos y que se han convertido en importantes conglomerados. Algunos son reconocidos por la municipalidad, pero otros centros poblados aún no son reconocidos por las instancias del Estado por no contar con ciertos requisitos que la ley exige. Algunos centros poblados se han gestado a consecuencia del crecimiento demográfico de la población colono migrante de otras regiones.

Estas poblaciones de diferentes posiciones económicas, con distintas denominaciones dadas desde diferentes esferas académicas, se manejan

con patrones socioculturales diversos, ya que sus gentes provienen de diferentes realidades sociales. Las ambiciones económicas llevan a que los pobladores exploren los más diversos medios de explotación posibles: por ejemplo, la tala de bosques sin control por los madereros formales e informales, invasión de tierras, en fin. Lo cierto de todo aquello es que para los asháninkas y miembros de otras comunidades nativas territorios como el bosque son sagrados; pero para los foráneos que llegan de la costa o de la sierra no necesariamente lo es. Para los mestizos o migrantes de otras regiones, el bosque es un recurso natural que tiene que ser aprovechado, sin medir los efectos y consecuencias que puede causar al ecosistema amazónico. Mientras que una sociedad como la asháninka, la que ha vivido en el territorio desde hace miles de años, sabe y conoce el significado del bosque para la vida y el uso que le va dar está en concordancia con cómo concibe la naturaleza: su visión es cultural y religiosa antes que exclusivamente económica.

1.2.5. Actividades económicas y conservación de bosques

Según Stefano Varese (2010), los asháninkas viven básicamente de la agricultura del sistema milpa, de la pesca y, en menor medida, de la caza y la recolección. El principal sustento económico de los asháninkas es el bosque y los ríos: el bosque provee la mayor cantidad de alimentos sea de la agricultura, recolección y la caza de animales; y el río básicamente provee la pesca. La producción de la agricultura, la cacería, la recolección y la pesca no son aprovechadas en cantidades excesivas hasta agotar todos los recursos, ni almacenadas en cantidades considerables (Sahlins, 1983). Tampoco están dentro de una economía de subsistencia como para no morir de hambre, sino la racionalidad asháninka en la producción económica es en función a la cosmovisión étnica. Como ha señalado Sahlins (1988), las representaciones míticas constituyen el marco a partir del cual son definidas las respuestas del grupo a eventos y situaciones nuevas, no previstas, lo que este autor ha llamado mito-praxis (citado por Rojas Zolezzi, 1994: 29). Un claro ejemplo es cuando uno viaja a la selva central y se da cuenta o encuentra que en los asentamientos de las comunidades nativas los bosques están casi intactos y son bien conservados. En cambio, en los asentamientos de los colonos, sean andinos o mestizos,

sencillamente ya no se encuentra abundancia de bosques, sino prácticamente sabanas y praderas con innumerable ganadería de vacunos y también extensas áreas agrícolas de monocultivo del café, maíz, papaya u otros productos. Como ha mostrado Sahlins (1983) en el capitalismo, la tierra y los medios de producción (herramientas máquinas) son capital constante que debe ser valorizado por la actividad del trabajador contratado, el capital variable. Así, en este sistema se busca prolongar lo más posible la jornada laboral para que esta valorización sea mayor. En las sociedades simples, por el contrario, ni la tierra ni los utensilios constituyen capital constante que requiere ser valorizado, siendo la intensidad de uso de los factores de la producción menor, la jornada de trabajo más corta.

En este comportamiento se explica por las particularidades características de la organización económica de estas sociedades (Rojas Zolezzi, 1994). En ese marco, los asháninkas interactúan en el ecosistema amazónico en función de la ciclicidad del tiempo y los indicadores de la naturaleza. Es decir, un agricultor asháninka no necesariamente está todo el tiempo ocupado en la chacra, sino que todo tiene su momento: hay un periodo de siembra, limpieza y cosecha, de igual forma ocurre con la pesca. No todos los días del año están parados en los ríos para pescar, sino que existe una temporada o periodo de pesca; de igual forma ocurre en la recolección, se da en su momento oportuno, porque precisamente se sabe y conoce perfectamente en qué momento o periodo del tiempo se debe de recolectar, extraer, cazar, hacer chacras, limpieza de la chacra, etc. Asimismo, hay investigaciones que muestran, que en el bosque, cada especie animal está protegido por sus padres mitológicos, *kamari*, por lo tanto, la cacería en exceso no está permitida porque el padre de los animales se puede molestar, tampoco está permitida la pesca excesiva porque puede aparecer el dueño del río, *Kiatsi*, quien se presenta en forma de una boa acuática con figuras geométricas sobre la piel (Rojas Zolezzi, 1994).

Según Weiss (citado por Rojas Zolezzi, 1994: 105-106), *Kiatsi* puede presentarse bajo forma humana siento los peces sus hijos y otras grandes boas sus hijas. Siguiendo a nuestros informantes, *Kiatsi* se presenta a pescadores solitarios, produciendo su visión fuertes fiebres que pueden llevar a la muerte y que solo pueden ser curadas con ciertas variedades de *pinitsi*. Además de estos seres sobre naturales, otros clasificados en la categoría de *kamari* proyectan

hacia los asentamientos en medio del bosque los “malos aires”, que producen dolores de cabeza, vómitos y fiebres. Como en los casos anteriores, las diferentes dolencias causadas por estos seres, son tratados o provenientes con variedades de *ivenki* o *pinitsi*. Ambos tipos de herbácea son cultivados en el arrea alrededor de la casa.

Por lo tanto, el asháninka siempre está ocupado en sus quehaceres. Asimismo, son excelentes botánicos, farmacológicos, conocen miles de plantas medicinales para curar las distintas enfermedades (Descola, 2004; Narby, 1997).

Estas formas de contacto entre el hombre con la naturaleza hacen que la vida indígena esté estrechamente relacionada con el entorno mediante diversos conocimientos desarrollados por miles de años (Meggers, 1981), es decir, a través de una cosmovisión étnica que articula y regula la interacción humana con la naturaleza. Descola (2004: 26) en su análisis sobre la cosmologías indígenas amazónicas diría: “Más allá de los conocimientos técnicos, botánicos, agronómicos o etológicos puestos en práctica por los indígenas en sus actividades de subsistencia, era el conjunto de sus creencias religiosas y de su mitología lo que debía considerarse como una especie de saber ecológico transpuesto, como se tratara de un modelo metafórico del funcionamiento de su ecosistema y de los equilibrios que deben respetarse para que este ecosistema se mantenga en un estado de homeostasis”.

Esto no significa que los nativos vivan separados del resto de las sociedades dominantes, más bien permite una dinámica de vida culturalmente estructurada para dar respuesta a las condiciones concretas de la realidad.

1.2.6. Los elementos de la cultura industrial en los asháninka: consumo y continuidad cultural

Los asháninkas en tiempos nuevos se hallan involucrados en diferentes escenarios de carácter local y global. Por un lado, mantienen repertorios culturales y simbólicos propios y, por otro, son bombardeados por diferentes capitales simbólicos de las sociedades dominantes, siendo una de las vías más visibles la educación estandarizada y la capacitación que proveen los programas sociales del Estado y, por otro lado, la mundialización de las industrias culturales.

Los medios masivos de comunicación, tales como la radio, TV, telefonía, internet, configuran también otro escenario que engancha a todos los pueblos del mundo. La transculturación se hace evidente en la ropa utilizada, que es tanto de confección propia como ajena; las comidas mezclan lo local y lo extraño; el idioma que se habla es asháninka y español; las herramientas para la agricultura son occidentales, las herramientas para la caza son propias y ajenas, etc. Sin embargo, pese a todos los elementos externos bombardeados e insertados en la dinámica de vida de los pueblos indígenas, la cultural asháninka en su sentido dinámica no se ha trastocado ni ha declinado frente a la de otros pueblos culturalmente diferentes, sino que más bien elementos diversos son incorporados al sistema propio de construcción del mundo, a la cosmovisión indígena. La transculturación no altera la dinámica cultural ni los indígenas asháninka dejan de ser indígena. Las gentes pueden estar envueltas con elementos estéticos del sistema occidental dominante, pero esta incorporación supone la integración e interpretación de acuerdo con la lógica o racionalidad propia de la cultura originaria.

1.2.7. La comunidad nativa Cahuapanas

La actual comunidad fue inscrita como comunidad nativa Cahuapanas, mediante resolución N.º 989-ORAMS-VI de fecha 30 de setiembre de 1975, en el folio 1132 del tomo I del registro de comunidades nativas con los siguientes sectores: Cahuapanas, Lagarto, Unión Progreso Pichis, San Juan, San Francisco, Tres Islas, Juan Santos Atahualpa y Ocopa. Pero con la llegada de la empresa petrolífera se produce toda una desmembranza comunal de los varios sectores, por lo que cinco de ellos (Lagarto, Unión Progreso Pichis, San Juan, San Francisco y Ocopa) decidieron salirse, o ya no ser parte de la comunidad de Cahuapanas, mientras que tres sectores se quedaron (Cahuapanas, Tres Islas y Juan Santos Atahualpa) con la misma personería jurídica como comunidad.

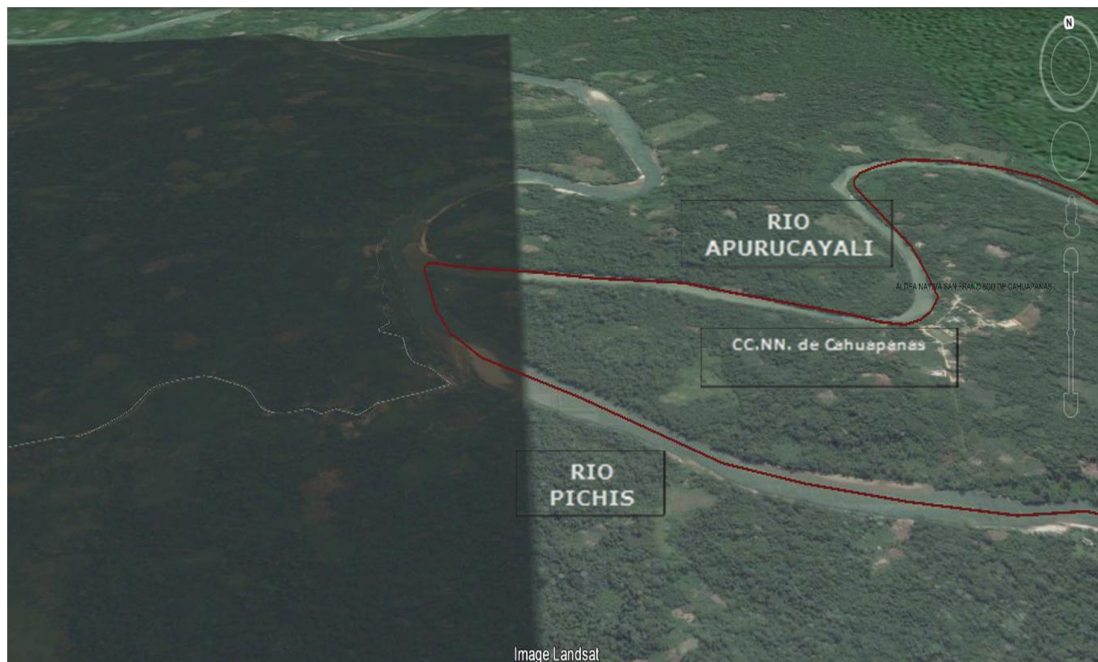
El título de la propiedad de las tierras ha sido entregado bajo la resolución directoral N.º 70-76-DGRA/AR, que los denomina como comunidad nativa campá Cahuapanas, con 10 241 has de tierras, que equivale a 5000 m². Fue aprobado por la Dirección de la Zona Agraria X-Huancayo, bajo el amparo del Decreto Ley N.º 20653, Ley de Comunidades Nativas y Promoción Agropecuaria

de las Regiones de la Selva y Ceja de Selva, promulgada por el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, en junio de 1974.

Con esto quedó delimitada territorialmente la comunidad:

- Por el norte, con el río Apurucayali.
- Por el sur, con los límites de las comunidades nativas de Puerto Largo y Tres Islas.
- Por el este, con el río Apurucayali.
- Por el oeste, con el río Pichis.

UBICACIÓN DE LA COMUNIDAD NATIVA CAHUAPANAS, EN LA CUENCA DEL RÍO APURUCAYALI



CAPÍTULO II

UNA MIRADA GENERAL AL CONTEXTO E IMPLICANCIAS DEL PLURALISMO JURÍDICO Y CULTURAL

Dar una mirada panorámica a las implicancias del pluralismo jurídico y cultural, en diversos escenarios, nos lleva a inquirir sobre las relaciones entre pueblos amazónicos y andinos desde épocas muy tempranas, y contrastarlas con las relaciones que sobrevinieron como consecuencia de la colonización europea. Esta base etnohistórica permitirá comprender mejor la configuración situacional asháninka en lo que constituye su actual territorio.

En la época del primer contacto con los europeos, los pueblos amazónicos eran numerosos, aunque su sistema de vida era móvil¹⁹. Un gran número de grupos étnicos contaban con muchas y muy grandes poblaciones que podían movilizar hasta cincuenta mil hombres en edad de guerrear (treinta a sesenta años) y contaban con una elaborada cerámica cuya antigüedad ha sido rastreada en muchos asentamientos arqueológicos (Meggers, 1981). Sus logros organizacionales, agrícolas y materiales han sido documentados en diversas áreas del mundo amazónico (Casevitz, Saignes & Taylor, 1988). El territorio amazónico ha estado históricamente ocupado y es falaz la idea de haberse hallado vacío. La confusión posterior se produce por las olas migratorias voluntarias o forzosas que se produjeron a partir de la invasión de conquistadores y colonos (Santos Granero & Barclay, 1995; Espinosa, 2003).

A partir de la Colonia, y con la formación de los Estado-nación, la solidez y racionalidad de las culturas amazónicas y andinas (multiculturalidad) se ha venido resquebrajando, experimentando cambios y permanencias sensibles a

¹⁹ Los estudios muestran que los pueblos amazónicos no tenían asentamientos fijos, podían movilizarse de un lugar a otro y las causas son diversas. Así, Meggers (1981: 149) señala que “como en promedio las tribus de la tierra firme trasladan sus aldeas cada cinco años, es probable que ese lapso sea el tiempo óptimo de permanencia, en las condiciones económicas típicas de las zonas”. En cambio, para Varese (2010: 22) no responde siempre la causa del orden ecológico, sino también, muchas veces a causa de tipo social y religiosa: entre el primero, el cambio de residencia posmatrimonial, que no es nunca un cambio definitivo sino sujeto a modificaciones, con el pasar de los años. Entre las causas de tipo religioso-espiritual la más común es el abandono de la casa y de la huerta porque en el lugar ha muerto un miembro adulto de la familia.

los toques y trastoques de las sociedades dominantes. En términos generales, los cambios han llevado de contactos interétnicos simétricos (antes de la colonización), a procesos interculturales jerárquicos-asimétricos-antagónicos y dicotómicos generados por efecto de la colonización europea y la neocolonización (integración y asimilación cultural) en el periodo republicano. No obstante, de muchas maneras, se han gestado procesos antagónicos de resistencia y confrontación en ambientes de efervescencia nunca antes vistos, como los motivados por la recuperación de derechos territoriales, culturales, sociales y políticos, en un marco de conquista de muchos derechos en el ordenamiento jurídico occidental, y a raíz de la intensificación misma y resurgimiento de movimientos sociales. Todo esto ha venido aconteciendo en las postrimerías del siglo pasado. Lo relevante en el presente siglo XXI viene siendo recuperado las identidades étnicas como respuesta defensiva frente a la permanente amenaza de mercantilización²⁰ de los territorios indígenas.

La presencia política de los movimientos indígenas dentro de esa crisis no solo se ha legitimado desde una posición de defensa de su cultura y su identidad; se ha hecho también desde las propuestas para reformular el régimen político, de transformar al Estado, de cambiar los sistemas de representación; en definitiva, de otorgarle nuevos criterios a la democracia, desde la participación comunitaria y desde la identidad (Dávalos, 2005: 20).

Evidentemente, los movimientos sociales o étnicos adquieren y recobran cada vez mayor fuerza cuando las identidades culturales se reactivan. La reafirmación es legitimada con las propias prácticas culturales y lingüísticas y, por otro lado, con la cobertura que confieren los derechos internacionales sobre pueblos indígenas en el marco de los derechos humanos occidentales. La doctrina jurídica ha evolucionado y ha propiciado una apertura a pluralidad de concepciones de derechos (pluralismo jurídico) y de prácticas en los países que

²⁰ Muchos estudios han mostrado que el capitalismo es una amenaza para los pueblos indígenas porque precisamente los recursos naturales (minerales e hidrocarburos, sostén de los países industrializados) están en el territorio de los pueblos indígenas que han vivido desde hace miles de años. Al respecto Rumrill (2013: 113) menciona que de “acuerdo a informaciones oficiales, entre enero y julio del 2010, el Instituto Geológico Minero y Metalúrgico (INGEMMET), del Ministerio de Energía y Minas, recibió 4908 solicitudes de concesión minera en una superficie de 2 millones 300 mil hectáreas. Existen actualmente 386 unidades mineras en explotación de diversos países del mundo. De ellas, 8 son empresas chinas que han adquirido 295 concesiones mineras. Buena parte de esos proyectos están localizados en la Amazonía”.

cuentan con sociedades pluriculturales y lingüísticas; esto frente a la tradicional concepción del monismo jurídico y sus consiguientes prácticas.

Queda establecido, entonces, que en cuanto los Estados adoptan tratados internacionales en materia de derechos indígenas, el mismo hecho de figurar como países firmantes hace que asuman un rostro de pluralidad de naciones y abran paso al pluralismo jurídico como materia de implementación política. De ahí que Raquel Yrigoyen (2017: 20) afirme que “[...] el pluralismo jurídico es una teoría o una política que reconoce o admite la coexistencia de varios sistemas normativos dentro de un mismo espacio geopolítico como señala Boaventura de Sousa Santos”.

2.1. Una aproximación a la antropología del derecho

Los primeros estudios sociales, y en particular la antropología de los pueblos no occidentales, inauguraron una etapa de examen de la organización de las sociedades. Al poner la mirada sobre pueblos diversos, dieron lugar a la construcción del concepto de “sociedades arcaicas”. Entre los primeros protoantropólogos se encontraban eminentes juristas que representaban el pensamiento de las sociedades colonizadoras o dominantes.

De hecho, los “primeros etnólogos modernos (Bachofen, Maine, McLennan y Morgan) eran juristas que estudiaron la familia, el parentesco, la herencia, la propiedad, etc., temas que se convirtieron en clásicos de la antropología evolucionista y la social inglesa” (Marzal, 1997: 56). Por lo tanto, también los inicios de los estudios de la antropología jurídica, estuvieron básicamente centrados en aspectos de parentesco, familia y conflictos de carácter sociocultural (Plasencia, 2000).

El afán de los primeros antropólogos fue el de conocer al “otro”, examinar cómo se organizaban las sociedades no occidentales, cuáles eran sus normas internas y determinar si es que tenían o no leyes. En su mayoría, dudaban que las sociedades arcaicas tuvieron normas; algunos decían que tenían costumbres inveteradas que se hallaban en proceso de evolución. Según Morgan (1994), la evolución de las sociedades necesariamente debió pasar por tres etapas: salvajismo, barbarie y civilización. Posteriormente, el trabajo de Morgan influyó en muchos pensadores o corrientes teorías, como son los casos de Frederic

Engels,²¹ Karl Marx, entre otros (Bohannan, 1994). El encuentro entre la antropología y el derecho estuvo signado por los estudios comparativos y evolucionistas de la ley, la costumbre y la resolución de conflictos en los pueblos primitivos.

Los evolucionistas hicieron aportes relevantes a la antropología del derecho, cuestionando la corriente teórica dominante.²² Fue Henry S. Maine quien con su obra *Derecho antiguo* (1980[1861]) planteó que todas las sociedades tienen cultura, por más primitivas y caóticas que parezcan ante un observador externo; es decir, toda sociedad está regida y organizada por algún tipo de norma (Lowie, 1946). Maine “[...] parte de la hipótesis de que el hoy llamado derecho surgió embrionariamente en las sociedades primitivas-simples, y se fue desarrollando y transformando a medida que las sociedades se volvían más complejas” (De la Peña, 2002: 52).

En afán sinóptico, anotaremos que en la segunda década del siglo XX encontramos a Malinowski (funcionalista) con su estudio *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* (1978), realizado en las Islas Trobriand de Papúa-Nueva Guinea, donde esclarece que las sociedades trobriandesas estaban sujetas a normas igual o más estrictas que las sociedades occidentales; por lo tanto, no acepta que pudieran existir sociedades sin leyes, incluso cuando no existieran instituciones de autoridad formal. En esa perspectiva definió el derecho como parte de un conjunto de procesos sociales:

El "derecho civil", la ley positiva que gobierna todas las fases de la vida de la tribu, consiste, por lo tanto, en un cuerpo de obligaciones forzosas consideradas como justas por unos y reconocidas como un deber por los otros, cuyo cumplimiento se asegura por un mecanismo específico de reciprocidad y publicidad inherentes a la estructura de la sociedad. [...] No solo castigan el incumplimiento, sino que premian a los que cumplen con esplendor. [...] El

²¹ Por ejemplo, a partir de la obra *Sociedad antigua* de Morgan, Engels elaboró en 1884 *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.

²² En la introducción realizada por Morgan en el libro *Derecho antiguo* de Henry Maine, expresa que este era un nuevo punto de partida, pues la escuela de los juristas, representada por Bentham y Austin, y de los filósofos políticos, encabezados por Locke, Hobbes y sus discípulos decimonónicos, habían enfocado el estudio del derecho y de la sociedad política casi enteramente desde un punto de vista ahistórico. En ellos, el dogmatismo reemplazaba a la investigación (Maine, 1980: 7).

derecho es más un aspecto de su vida tribal, un aspecto de su estructura, que un sistema independiente, socialmente completo en sí mismo (Malinowski, 1978: 73-74).

En cambio, Radcliffe-Brown no aceptaba la existencia del derecho en las sociedades indígenas; sin embargo, no niega que existan otros mecanismos que generan el orden social (Castro Lucic, 2014). Posteriormente, nuevas investigaciones antropológicas reafirmarían que todas las sociedades tienen cultura y derecho. En cambio, el antropólogo sudafricano-británico Max Gluckman, a través de sus estudios sobre costumbre y conflicto en África, explica el derecho a partir del conflicto, donde asume que los conflictos son una parte ontológica del propio orden social:

El resultado es que los conflictos en un conjunto de relaciones, extendidos a un rango mayor de la sociedad y a través de periodos de tiempo más largos, llevan al establecimiento de la cohesión social. Los conflictos son parte de la vida social, y las costumbres parecen exacerbar estos conflictos, pero al hacerlo, estas costumbres también impiden que los conflictos destruyan el orden social en su conjunto (Gluckman, 2009: 32).

Hasta donde se ha descrito, la antropología ha desarrollado diversas maneras de entender el orden y cohesión social, y el derecho (Plasencia, 2000). Lo importante es que existe un consenso para demostrar que las sociedades están organizadas en el marco de un derecho que permite interactuar o interrelacionarse como individuos sujetos a una determinada norma que no necesariamente es escrita. Esto se puede sintetizar con las siguientes palabras:

Desde que el hombre se arraigó sobre la tierra han existido instituciones. Al agruparse en asociaciones y sociedades, los individuos fueron creando órdenes jurídicos que regularían y conciliarían sus relaciones, es decir, fueron creando derecho. Este fue el campo abordado por los juristas del siglo XIX, reconocidos como protoantropólogos, y por los primeros antropólogos (Castro Lucic, 2014: 17).

En el Perú, las discusiones sobre el sujeto indígena se dieron a partir de la década de 1920, tiempo de preocupación por el reconocimiento de poblaciones tradicionales. Al institucionalizarse el indigenismo, bajo una mirada paternalista

y positivista, se llega a proponer una integración al Estado, aunque el interés recae básicamente en las sociedades andinas. Las sociedades amazónicas son dejadas de lado, y no se las considera ni siquiera arcaicas, sino caracterizadas como sociedades en estado de salvajismo.

En la mayor parte del periodo republicano va a primar la concepción evolucionista sobre las sociedades indígenas y rurales, donde solo el Estado puede proveer el derecho, sin entender el otro derecho que se halla inmerso en la estructura sociocultural de los pueblos indígenas, sean andinos o amazónicos. En otro momento, la noción metodológica del paralelismo cultural (producto del trabajo de campo y del surgimiento de los movimientos indígenas) configura un escenario que lleva a revisar las nociones monoculturales imperantes en los Estados postcoloniales y, consecuentemente, en el seno de los organismos supranacionales.²³

Las postrimerías del siglo pasado y los inicios del siglo XXI fueron tiempos propicios para una revitalización de los estudios sobre antropología jurídica con la contribución de antropólogos, sociólogos, filósofos y juristas preocupados por el pluralismo jurídico de manera coincidente con las oleadas del movimiento indígena y la etnización política (surgimiento de nuevos actores políticos y de una nueva intelectualidad indígena), en el contexto latinoamericano. Por otro lado, la jurisprudencia internacional en materia de los derechos indígenas se nutre de planteamientos desarrollados por Rodolfo Stavenhagen, Diego Iturralde, entre otros (1990). Entrando al siglo XXI, las “sociedades arcaicas” o salvajes son reconocidas declarativamente como pueblos o naciones indígenas, lo que amerita una supuesta autonomía y libre determinación.²⁴

Milka Castro (2014) distingue dos momentos de acercamiento entre antropología y derecho. El primer momento es en la etapa del colonialismo y expansión del capitalismo en Europa, entre los siglos XVIII y IX; el segundo, es

²³ Podemos observarlo en el Convenio 107 de la OIT. Desde las jurisprudencias internacionales, se pensaban que los pueblos indígenas iban a desaparecer.

²⁴ Propuesta generada por OIT y ONU a través del Convenio 169 de la OIT y la Declaración Universal de Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas. Entrando al siglo XXI, los pueblos indígenas no necesariamente están en la búsqueda de la autonomía y libre determinación, así como está expresado en los tratados y convenio internacionales. Más bien existe esa continuidad sociocultural desarrollada desde hace miles de años.

un siglo después, cuando tres acontecimientos mediarían para que especialistas del derecho y la antropología de América Latina reavivasen su interés por el cruce de sus fronteras, en las postrimerías del siglo XX: i) la expansión de la economía mundial capitalista, que toma la ruta de la mercantilización de aquellos recursos naturales emplazados en territorios indígenas, enfrentando diversas formas y grados de resistencia por parte de los pueblos afectados; ii) la emergencia y robustecimiento del movimiento indígena y la consolidación de sus organizaciones; y iii) las transformaciones de los marcos jurídicos internacionales y nacionales –reformas constitucionales y legislación especial–, con el manifiesto propósito de iniciar una nueva relación con los pueblos indígenas sobre la base del reconocimiento de sus derechos.

Al respecto, Castro Lucic (2014: 19) diría lo siguiente: “Solo a finales del siglo XX, cuando emergen las movilizaciones indígenas demandando de los Estados nacionales el reconocimiento de sus derechos ancestrales, se vuelve la mirada hacia los puentes entre la antropología y el derecho; estas disciplinas volverían a cruzar sus caminos”. A raíz de estas encrucijadas se gesta el pluralismo jurídico a nivel político e ideológico, porque muchos de los países inician el reconocimiento e integración de los pueblos o naciones históricamente excluidos del sistema Estado-nación postcolonial.

La discusión central actual incide en cuestiones de territorio y territorialidad de los pueblos indígenas en concordancia con los instrumentos internacionales, pero los pueblos nativos continúan siendo esquilados por regulaciones que emanan del Estado desde la posición neoliberal. En este escenario, la antropología y el derecho desde sus propios marcos teóricos metodológicos parecen superar la vieja división de tareas que impuso la ciencia moderna. Con esto queremos decir que en los últimos tiempos ambas disciplinas vienen discutiendo en torno al tema del derecho desde realidades étnicamente distintas.

Partamos del hecho, que el derecho no es únicamente lo que el Estado provee desde el poder fáctico. También las sociedades sin el Estado han construido el derecho a través de la cultura. De ahí que muchos estudios antropológicos y sociológicos muestren que el derecho en las sociedades

indígenas es algo viviente, armonizador, que inspira la paz y tranquilidad, porque construye a partir de los valores y principios étnicamente definidos. Mientras que el derecho originado por el Estado genera terror y desconfianza, ya que precisamente no parte de la realidad sociocultural de los pueblos, sino desde los intereses económicamente dominantes y no es elaborado bajo un repertorio pluricultural.

Por otro lado, en el contexto peruano sobre la temática del pluralismo legal, derecho consuetudinario y otros desafíos, desde la década de 1950, aproximadamente, los juristas empiezan a hacer etnografía y trabajo de campo sobre los fenómenos socioculturales de la diversidad nacional. Hasta mediados del siglo XX, es la época en que el derecho se ve influenciado por la antropología; sin embargo, su apogeo es corto. Ya desde la década de 1990 se reinicia el predominio del dogmatismo jurídico y experimentamos un alejamiento de la antropología (Gálvez, 2015). Es en este marco que deben entenderse los actuales esfuerzos por revertir tal tendencia e instaurar una sociedad justa, intercultural y realmente igualitaria.

2.2. Relaciones interétnicas: complementariedad y pluralidad cultural en la etnohistoria.

En este punto desarrollamos a grosso modo, tres momentos de acontecimientos etnohistóricos, la primera está marcada una relación de igualdad a través del comercio regional interétnico que hubo entre culturas andinas y comercio interregional con las sociedades amazónicas. En un segundo momento, encontramos que hubo el intento de conquista de parte de los incas, hacia la Amazonía con resultados negativos: donde aparece el nuevo modelo de relaciones económicas: el cocacamayoq en diversas fronteras entre estas dos regiones. Y en un tercer momento, destaca la relación que hubo entre sociedades amazónicas mediante el comercio intra- e interétnico.

Sabemos que en el Perú han florecido muchas sociedades (con particularidades culturales propias) poseedoras de sus propios lenguajes, historias, sabidurías o conocimientos, valores, normas, religiosidad, filosofía y cosmovisión. Muchos autores han demostrado que las culturas andinas-amazónicas como civilización se han desarrollado en procesos de interacción

muy marcada entre culturas tales como los Huari tenía una estrecha comunicación muy marcada con los Tiahuanaco (Mann, 2008; Ponce Sanginés, 1976).

La arqueología no ha encontrado pruebas que evidencien la existencia de violencia entre estas dos culturas: Tiahuanaco y Huari. Más bien estarían basados políticamente en el intercambio general de bienes y servicios. Al respecto Mann (2008: 314) nos menciona que, “el canal Huari suministraba el agua potable, pero tenía que atravesar territorio Tiahuanaco en la base de Cerro Baúl. Tiahuanaco dejaba pasar el agua, pero se aprovisionaba de la cantidad suficiente como para irrigar más de trescientas hectáreas de terrazas cultivadas”.

Asimismo, existen pruebas arqueológicas que desde periodos muy tempranos las culturas andinas tenían una comunicación fluida con los pueblos amazónicos a través de comercio interregional que consiste en el intercambio de bienes. Al respecto Casevitz, Saignes, y Taylor nos dicen:

Los motivos zoomorfos de la decoración Tiahuanaco, los huesos de animales: jaguares, serpientes, monos, loros, o granos de achiote y de plantas forestales hallados en las tumbas, evidencian el vigor de las relaciones con el mundo amazónico sin que podamos precisar su marco político: intercambios, migraciones o colonias. (...).

Sin embargo, Huari terminó careciendo de tierras agrícolas y madera al final de su apogeo y tuvo que buscarlas por diversos medios en las montañas vecinas; algunos indicios previos como iconografía, objetos, testimonian que la selva tenía un papel activo en los intercambios económicos. Plumaz, pieles, algodón, madera, plantas, cascabeles y granos suben a la sierra, mientras que metal, tal vez piedras semi-preciosas, tejidos y lanas bajan a la selva. La iconografía seguía tomando prestadas sus figuras del bestiario selvático: el jaguar está omnipresente, remitiendo a otras funciones al nivel de la parábola, de los mitos y los ritos (1988: 27- 27).

Muy aparte del control vertical de pisos ecológicos a través de archipiélagos andinos (Murra, 1975), las sociedades andinas tenían una estrecha relación con las sociedades de las cálidas montañas, hay evidencias de caminos que comunicaban entre las sociedades andinas y amazónicos. Por ejemplo, en el periodo colonial el franciscano Jiménez después de haber permanecido entre los panatahuas, en 1535 al pasar por Huancabamba descubre un camino que los llevaría al Cerro de la Sal (la frontera territorial entre asháninka y yánesha) (Biedma & otros, 1981). De ahí que Varese (Varese, 2010: 67) mencione que

“los vecinos de Jauja y Andamarca tenían relaciones con los habitantes de la selva cercana (...). Tratos comerciales y relaciones de buen vecindad que se confirman con dato señalado por los mismo Font y Mastrillo al encontrar en plena selva a un vecino de Andamarca establecidos entre los Pilcozones (Campa) desde hace 15 años atrás”.

Desde épocas muy tempranas existía un intercambio socioeconómico entre los pobladores de la sierra y la selva, razón por la cual es común encontrar nombres cuya raíz etimológica es el quechua (Berga, 1990, citado por Santos-Granero, 2004), y de la misma forma se nos detalla que “hacia el año 1200 a. C., había desarrollado una importante red comercial entre ellos y tenía como principal punto de encuentro el cerro de la sal (selva central). [...] y existen pruebas etnológicas y lingüísticas de que el pueblo wakuenai, así como otros grupos vecinos de habla arahuaca, tuvo contactos con pueblos quechuahablantes de los Andes del norte y centrales” (Santos-Granero 2004: 209).

En estos contextos de la diversidad geopolítica, social y cultural, nunca hubo “superioridad ni inferioridad”²⁵ porque los intercambios de bienes circulaban entre iguales²⁶ sin la coerción de élites. Eso se ha observado en los trueques (intercambio económico entre productos en diversos pisos ecológicos) y en las relaciones de reciprocidad.

²⁵ Si recurriremos a las crónicas, encontraremos que la mayoría de las descripciones están hechas desde un punto de vista eurocéntrico (superioridad e inferioridad), donde los indígenas son vistos como inferiores a los españoles. Algunos casos eran comparados con animales, y muchos de ellos vistos como sociedades sin ley ni rey. Al respecto, Silva Santisteban (2001: 473) nos diría: “Entre las razones con las que se suele sustentarse la superioridad de la cultura occidental frente a otras culturas, y en particular a la cultura andina, se aduce con frecuencia el hecho de que aquí se desconocieron, entre otros descubrimientos o invenciones fundamentales, la escritura, así como la moneda y el mercado, ya que según se quiere entender, en ellos se sustentó el nacimiento de la civilización”.

²⁶ Por otro lado, los estudios etnográficos confirman la existencia en el presente de comunidades autóctonas unidas por redes de intercambio basadas sobre relaciones igualitarias y no sobre la coerción de élites (Arvelo-Jiménez y Bjord 1994, citado por Meggers 2003: 18; Colson 1985). Y, así mismo, las relaciones entre culturas, a través del intercambio de bienes (comercio mediante el trueque), constituyeron procesos interacción nutridos sin carga etnocéntrica. En el fondo, la interacción étnica propiciaba una dinámica de la cultura bajo un principio de complementariedad y respeto. Por lo tanto, la concepción de superioridad e inferioridad es propia del colonialismo occidental.

Entonces, todos estos mundos culturales son expresión de una civilización²⁷ en continuo desarrollo y en múltiples sentidos de expresiones culturales. Los procesos de interrelaciones económicas y sociales entre culturas son procesos de interacción interétnica, formas de entrelazamiento entre diversas culturas en pos de una comunicación más intensa, complementarias y a la vez de respeto.

Otras evidencias importantes son las herramientas. Los amazónicos utilizaban con mayor frecuencia hachas de piedra traídas de los Andes (James, 2002) y en algunos casos se ha encontrado herramientas hechas de bronce, particularmente hachas. Asimismo, en los Andes encontramos elementos amazónicos como son los productos de arte plumario (Espinoza, 1987), el culto al jaguar y, en general, a los felinos; por otro lado, encontramos expresiones de danzas con indumentarias típicas de la selva, así como plumajes coloridos de aves amazónicas, pieles de jaguar, monos y también el caso del siku-sikuri, que es un instrumento fundamental de la cultura andina, originalmente confeccionado con material amazónico. Por lo tanto, los bienes culturales adquiridos a través del comercio intrarétnico e interétnico en diferentes pisos ecológicos (Casevitz, Saignes & Taylor, 1988; Rojas Zolezzi, 1994; Meggers, 2003) y mediante el control vertical de pisos ecológicos en términos de John Murra (1975), daba complementariedad a las distintas culturas.

En relación con los incas²⁸ existen análisis etnológicos a partir de las crónicas los intentos de sometimiento a las sociedades amazónicas. Sin embargo, se menciona que, en este proceso, de doble dirección, se produjeron también intercambios culturales con pobladores de los Andes, de los cuales dan cuenta los intentos de conquista emprendidos sobre todo por Túpac Inca Yupanqui. Son los casos de implantación de los cocacamayoq (administradores de la producción de coca) en diversos tramos de la frontera entre estas dos regiones y la realización de ferias de comercio interregional, tales como las que

²⁷ El empleo histórico antropológico del término civilización se refiere al estado de desarrollo cultural alcanzado por las sociedades después de la revolución neolítica; es decir, después del gran cambio que significó el paso de las sociedades de la simple condición de recolectoras y cazadoras a la condición de productoras de alimentos, mediante el conocimiento y ejercicio de la agricultura y domesticación de animales (Silva Santisteban, 2001: 474).

²⁸ Entre los investigadores actuales, la relación del inca con los grupos amazónicos es poco estudiado.

se celebraban al este del Cusco y al este de Quito (Barclay, 2003: 35). Al respecto Pease (1979: 103) diría, los incas no limitaban su relación con la selva al intercambio con los grupos étnicos que allí habitaban, sino que poseían una estrategia de control de diversos nichos o “pisos” ecológicos²⁹ a través del establecimiento de colonias a cargo de los llamados “*mitmaquna*” o “mitimaes” (citado por Espinosa, 1993: 48).

Asimismo, Casevitz, Saignes y Taylor (1988) nos ilustran a través del análisis de las crónicas, que las tentativas incas por conquistar la región amazónica han sido infructuosas a causa del relieve y de la densa vegetación de la selva, y por otro lado, las formas piemontensas de implantación y de guerrillas, y precisar que ellas tuvieran éxito pleno o parcial en las regiones más abiertas o en sus fronteras inmediatas.

Sarmiento habla de varias tentativas: bajo Yupanqui, un ejército de 5000 hombres salidos de charcas, desaparece en la montaña; su hijo Túpac Yupanqui organiza la entrada de tres ejércitos por tres vías diferentes y toma el mando del tercer ejército y enterándose de la sublevación kolla, deja a este último proseguir solo la conquista de los chunchos (Casevitz, Saignes & Taylor, 1988).

En relación entre los amazónicos, existían interacciones muy marcadas a través del comercio interétnico a pesar de ciertas rivalidades entre los grupos étnicos. Por ejemplo, según estudios de Rojas Zolezzi (1994), los asháninka vivían en constante guerra entre grupos o intratribal con aquellos que se resistían a establecer relaciones de alianza matrimonial o intercambio de bienes; pero en tiempos de verano (los meses julio a setiembre) cuando se extraía la sal gema del cerro *Tsiviari*, se restablecían las relaciones intratribales y se reiniciaba un ciclo de intercambio tradicional, que involucraba a todo el grupo étnico y a través del cual, por sobre las guerras rituales, se actualizaban las relaciones entre los grupos locales de los ríos y zonas interfluviales del territorio del grupo.

Eran los Asháninka los encargados de procurarla a los puros, Mochobo y Remo a lo largo del sistema fluvial Ene- Tambo- Alto Ucayali, a través del trueque. [...]. Los Asháninka recibían a cambio de la sal “ropas, plumas, monos, aves, cerámica” entre otros bienes, parte de los cuales eran entregados a los Asháninka del Cerro de la Sal en el siguiente viaje, como pago por el derecho a extraer sal (Rojas Zolezzi, 1994: 47).

²⁹ Término que fue usado por John Murra (1975) en su obra formaciones económicas y políticas del mundo andino.

A este importante comercio intertribal que vinculaban varias tribus de la montaña central con los campos del Cerro de la Sal, se sumó posteriormente el utilizado por los franciscanos como medio de comunicación y de dominio (Varese, 2010).

Parafraseando a Rojas Zolezzi (1994) los asháninkas nunca se cerraron en sí mismos, sino que por el contrario buscaron la ampliación de relaciones de intraétnicas a interétnicas a fin de adecuarse a las nuevas situaciones.

Lo mostrado hasta aquí, a vuelo de pájaro, permite entender que las civilizaciones de estas sociedades (andinos- amazónicos) se han desarrollado de manera transversal mediante relaciones interétnicas que consisten en comercio intra e interétnico. Es decir, todas las sociedades han tenido contactos muy marcados desde épocas muy antiguas mediante comercio interétnico y entraétnico en geografías muy variadas. Al respecto Silva Santisteban (2001: 476) diría, “cada cultura es producto de la interacción tanto entre los individuos cuanto entre los grupos humanos con la naturaleza exterior, y son las formas de satisfacer las necesidades, individuales y sociales, las que originan su carácter como su dinamismo”.

Por consiguiente, las distintas formas de instituciones, los conocimientos, aprendizajes, normas, los valores culturales desarrollados por las distintas culturas es el producto de la influencia de contactos entre culturas en diversos momentos del tiempo y el espacio.

2.3. Procesos de interacciones asimétricos generados a partir de la colonización

Los procesos de interacciones asimétricas son gestados a partir de la colonización. Para una adecuada aproximación, cabe describir y analizar la desterritorialización étnica y la producción de diásporas culturales a consecuencia de la colonización y, por otro lado, percatarse de que las identidades culturales y las territorialidades están en juego en tiempos neoliberales.

2.3.1 La desterritorialización étnica: asimetrías y diásporas culturales

Ya dijimos más atrás que los pueblos indígenas amazónicos vivían en constante comunicación con los pueblos indígenas altoandinos a través del comercio

(trueque) interregional (Casevitz, Saignes & Taylor, 1988; Meggers, 2003; Barclay, 2003). Así mismo, puntualizamos que existía la complementariedad (Meggers, 2003), respeto y comunicación entre iguales o sin carga etnocéntrica (Silva Santisteban, 2001) entre quienes se comunicaban, todo lo cual se ha constatado en estudios arqueológicos y etnohistóricos cada vez más avanzados.

Lo trágico de la historia es que estas civilizaciones andino-amazónicas, en plena construcción, fueron cruelmente invadidas y sometidas a una implacable colonización europea. Los estudios antropológicos y etnohistóricos (Santos Granero & Barclay, 1995; Barclay, 2003; Varese, 2010) muestran que, una vez consolidada la colonización en las culturas andinas y costeñas, la pretensión fue iniciar la colonización de la cuenca amazónica. En este trance, la selva central fue intervenida por las misiones franciscanas en el siglo XVII. Obviamente nuestra intención no es mostrar la colonización en toda la cuenca amazónica, ya que por cuestiones específicas del trabajo solo hablaremos de la selva central haciendo una comparación con el contexto andino de manera panorámica.

Entonces, con el pasar de los tiempos, los asháninkas se opusieron a la colonización española, al ser sometidos no solamente a la religión occidental cristiana, sino también al sistema de ordenación económico y militar de la sociedad nacional envolvente (Varese, 2010). En consecuencia, se producen los primeros levantamientos en el año 1637, bajo el liderazgo del jefe asháninka Mangoré, y en 1724 nuevamente encontramos levantamientos contra los misioneros, esta vez liderados por Fernando Torote y Ignacio Torote, ambos jefes (pinkatsari) asháninka. En este periodo aparece el primer intento de confederación nativa: los asháninkas se aliaron con los amueshas/yáneshas y los piros/yines (Tibesar, 1981; Varese, 2010).

Visto que los indígenas no se dejaban reducir fácilmente a la fe cristiana, ni se sometían de buen grado a trabajos obligatorios para la Iglesia a pesar de la represión militar, los misioneros evangelizadores avanzaban a toda costa para apaciguar y silenciar las rebeliones con la fe religiosa cristiana. Por otro lado, con la aparición de las enfermedades como la viruela y sarampión, miles de hombres, mujeres y niños indígenas fueron diezmados. Una crónica expresa que “en 1760 se había diezmado la población, epidemia que los curanderos indígenas

atribuían a la presencia de misioneros” (Tibesar, 1981: 27), ocasionándose así la exterminación de pueblos enteros.

En ese entonces, los pueblos amazónicos ya estaban cansados de tantas atrocidades y abusos cometidos por los europeos y, por otro lado, de las enfermedades traídas por los blancos. Los indígenas amazónicos veían a través de sus chamanes un futuro incierto u oscuro. Decidieron que ningún pueblo indígena debería recibir extraños, como se hizo en los primeros contactos con los europeos. Al respecto, sabemos por ejemplo que “los naturales del lugar advirtieron a los conibos que estuvieran alerta contra los españoles, quienes un día ofrecen regalos y al día siguiente privan de la libertad” (Biedma, 1981: 72). Por lo tanto, tenían que organizarse para defender su libertad, muchas veces a través de emboscadas en los ríos amazónicos.

En ese marco de confrontación, el más paradigmático de los levantamientos fue el conducido por Juan Santos Atahualpa, cuyo objetivo no se limitaba a expulsar a los europeos de la Amazonía, sino también de los Andes. Tuvo tal fuerza el movimiento que desde la selva central se llegó a atemorizar a las autoridades españolas de Jauja, Antamarca y otras zonas de la parte altoandina (Varese, 2010).

En este entender, el levantamiento o rebelión de Juan Santos Atahualpa, iniciado en 1742 y continuado hasta 1755, consiguió reunir a los pueblos: asháninkas, ashéninka, nomatsigenga, yines, yánesha, shetebo, conibo, shipibos, quechuas, esclavos africanos e incluso españoles pobres. Prácticamente fue un levantamiento nunca antes visto, y no vuelto a repetir durante la Colonia en la Amazonía por ciento quince años. La Amazonía estuvo cerrada, ningún extraño o blanco podía ingresar al territorio ancestral de los pueblos indígenas asháninka y yánesha, es decir, la selva central volvió a ser el territorio exclusivo de estos pueblos (Varese, 2010).

Recién a partir de mediados de 1800 se constata nuevamente la penetración a la selva central a través de la evangelización y, por otro lado, la colonización promovida por los gobiernos republicanos a través leyes que posibilitaron la migración extranjera, para que formasen empresas de diversos rubros (Ortiz, 1978; Rodríguez, 1991). La campaña se promovió a través de la

idea de que la Amazonía se encontraba vacía, era salvaje y no tenía gente. Como consecuencia, se instalaron diversas haciendas caucheras³⁰ y luego empresas cafetaleras y ganaderas³¹ (Ortiz, 1978; Espinosa, 1993), y posteriormente las empresas energético-petroleras³². Sobre uno de estos procesos, se cuenta que:

[...] la producción de caucho en el Perú comenzó alrededor de 1870 y llegó a su apogeo en 1912. Los asháninkas y otros grupos étnicos fueron víctimas de redadas violentas que llevaban a los hombres para trabajar en la recolección de jebe, a las mujeres como concubinas y a los niños para ser vendidos como sirvientes (James, 2002: 40).

Sobre el boom del caucho, sobre la base de los testimonios de Steward (crónica s/f) y Ortiz (1958), se puede reconstruir cuál fue el impacto social y demográfico de su explotación en la Amazonía:

De los veintiocho mil obreros que existían en 1913 en la selva de Loreto, veintidós mil estaban dedicados a la explotación del caucho, y de estos la mayoría era de nativos. De las otras zonas de extracción faltan datos estadísticos, pero hay que pensar que la ceja de selva o la parte alta, vecina a la cordillera, no era región productora de árboles de shiringa y, sin embargo, abastecía al resto del oriente con mano de obra que se obtenía por medio de constantes sangrías. De hecho, las poblaciones nativas de las orillas de los grandes ríos habían sido diezmadas a partir del siglo XVI y los grupos de la zona de Putumayo pronto fueron destruidos por los caucheros. Solo en la primera década del siglo XX se calcula que cuarenta mil witotos fueron exterminados en

³⁰ Según San Román (1975: 172-173), el caucho (*Castilloa ulei*), cuya explotación se dio entre 1870 y 1920, la balata (*M. balata*), explotada luego de la caída de los precios de caucho, y la leche aspi (*Couma macrocarpa*), utilizada a partir de 1935 para la fabricación de goma de mascar, eran extraídos talando los árboles y sangrándolos hasta la última gota de latex en lugar de emplear el menos rápido, pero más sostenido procedimiento, del sangrado periódico (citado por Rodríguez, 1991: 240).

³¹ En 1891, a partir de un convenio con el Gobierno peruano, una empresa cafetalera británica, "la colonia del Perené" de propiedad de la *Peruvian Corporation Ltd.*, se estableció en dicho valle, llegando a poseer hasta 500 mil hectáreas (cafetalera, ganadera y cultivo de frutas). [...] esta empresa [...] mucho poder en el Perú hasta 1972 por su vínculo con diferentes gobiernos ligados a la oligarquía (Espinosa, 1993: 51).

³² En el caso de Tambo y Alto Ucayali, hacia 1943, con el descubrimiento de petróleo en el cercano río Pachitea en Ganso Azul, el Gobierno peruano abrió la carretera Lima-Pucallpa, lo que representó el cambio de la economía en esta área a la explotación maderera. Esto llevó a que las poblaciones nativas dejaran las haciendas para trabajar en la explotación maderera, estableciéndose en pequeñas aldeas o caseríos dirigidos por un curaca que organizaba a sus seguidores en grupos de trabajo para los capataces madereros (Gow, 1991, citado por Rojas Zolezzi, 1994: 255).

los trabajos forzados de la civilización. O sea, el ochenta por ciento de la entera población indígena del área (Varese, 1973: 101).

Para la conquista y explotación de la Amazonía era importante abrir carreteras, construir ferrocarriles y luego impulsar la colonización. Claramente menciona Ortiz (1978: 150) que “quedó resuelto construir el ferrocarril³³ al oriente por el Perené y el cuerpo de ingenieros civiles fue encargado en abril de 1906 de organizar y llevar a cabo los estudios”. Asimismo, este autor menciona que el gobierno de Leguía (1919-1930) promulgó una serie de leyes favorables al progreso de esta montaña y fomentó la colonización e inmigración extranjera. De su época datan algunas colonizaciones que hasta ahora perduran.

Entonces, lo que se cuestiona es que las vías de comunicación solo sirvan para enriquecer a unos cuantos, o al capitalismo, desapareciendo y arrinconando o, en todo caso, generando toda una diáspora social y cultural indígena. La realidad es espeluznante, las carreteras solo se han construido y se construyen donde hay empresas transnacionales extractivas en operación, pero no se proyectan allí donde la población nativa lo requiere para su propio desarrollo.

Este proceso de constante o permanente avance colonizador hacia la Amazonía obedece a intereses económicos. Se lo ha clasificado en dos momentos: i) en la Colonia se interesaba por ganar neófitos para el credo religioso, ii) luego importaba conquistar terreno para la instalación de haciendas a imagen y semejanza de las que fueron establecidas en la costa y sierra del país (Varese, 1973).

Al respecto, Ángela Meentzen (2007: 26), diría que “desde la independencia se llevó a cabo en los Estados recién constituidos un proceso de colonización interna, que se expresa con la conquista de las tierras del interior y el despojo o la expulsión de la población mayoritaria, indígena y negra de estas regiones, la cual sería luego explotada y forzada al pago de tributo”.

De igual manera, en los Andes la independencia republicana significó la segunda etapa de colonización, una recolonización total hacia todos los rincones de los ayllus (hoy convertidos en comunidades campesinas). Así, miles de

³³ En 1921, comenzó regir en todo el Perú la Ley de Conscripción Vial, promulgada también por el gobierno Leguía (Ortiz, 1978).

comunidades, llamadas ayllus en ese entonces, perdieron cientos y miles de hectáreas de tierras y chacras; fueron despojadas de sus tierras y casas, saqueados sus rebaños, y destruidos sus pueblos o ayllus (López Ahedo, 1988); además fueron alteradas sus formas de vidas, discriminadas e impuestas nuevas prácticas.

Al respecto Degreeri (1993: 119) nos dice sobre explotación indígena, “primero a través del tributo indígena hasta 1854 y luego a través de la expansión de la gran propiedad terrateniente y la consolidación del *gamonalismo* a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX. El apogeo del gamonalismo marco la culminación del largo proceso de destrucción de las élites curacales, que a lo largo del siglo XIX prácticamente dejaron de existir”.

En ningún texto legal figura el derecho de los pueblos andinos, sino la llana exclusión de sus formas de vida. Es decir, “[...] en la primera parte de los años 1800, los pueblos no fueron considerados como sujetos de derecho pleno”,³⁴ sino como objetos de explotación y de sometimiento. Así se estableció una dicotomía asimétrica entre lo occidental (colonizador) y lo aborígen (andino colonizado).

Por su lado, los habitantes de los pueblos amazónicos no eran considerados como personas, a pesar de que fueron reducidos por los misioneros o sacerdotes de distintas órdenes religiosas, llámense jesuitas, dominicos o franciscanos.

El abogado Henderson Casafranca en la conferencia dictada³⁵ sobre legislación para los derechos de los pueblos indígenas afirmó que la Ley N.º 1220 (en el año 1909) estableció que las tierras de los nativos fueran automáticamente incorporadas como tierras de dominio del Estado. Fue una ley que estableció privilegios a favor de aquellos que explotaron el caucho y en la práctica significó que los adjudicatarios se consideraban dueños absolutos y

³⁴ Palabras en una conferencia dictada por el abogado Henderson Casafranca sobre análisis de la legislación para los derechos de los pueblos indígenas, en el curso del Diplomado sobre Derechos Indígenas, Interculturalidad y Defensa del Medio Ambiente, en el mes de marzo del 2010, en la ciudad de Lima.

³⁵ En el curso del Diplomado sobre Derechos Indígenas, Interculturalidad y Defensa del Medio Ambiente, en el mes de marzo del 2010, en la ciudad de Lima.

perpetuos de la tierra y de todo cuanto ser viviente había en ellas: plantas, animales y personas: los propios indígenas.

Prácticamente, en el periodo republicano del siglo pasado, el país vivió y aún vive en tres mundos separados: el mundo andino, considerado de indios; el mundo amazónico, de salvajes; y el mundo criollo, poblado por civilizados de ascendencia europea. Estos tres mundos culturales constituyen un mosaico social que, con el pasar del tiempo, sufre la dinámica de procesos de interacción desigual y excluyente al concebirse y regirse bajo un parámetro etnocéntrico occidental-europeo:

- En el mundo andino, los pueblos indígenas siguen su propio proceso de construcción sociocultural e histórica. Legalmente están conformados en comunidades campesinas, formando parte de organizaciones indígenas (UNCA, CNA, CCP y otros). Las danzas y músicas andinas proliferan no solo en las zonas rurales, sino también en zonas urbanas. Finalmente, rural y urbano está conectado, porque un aymara o un quechua no solo tiene chacra en el campo, sino también tiene casa y tiendas comerciales en zonas urbanas y muchos se han formado en las distintas instituciones universitarias.
- En el mundo amazónico, los pueblos indígenas de la misma forma siguen su propio proceso sociocultural e histórico: a nivel organizacional conformadas en comunidades nativas con sus propias organizaciones indígenas tanto a nivel local (ANAP, CART, OAGP, OCARE, y otros), regional (CECONSEC, FECONACA, OIRA y otros) y nacional (AIDSESEP, CONAP).
- El mundo criollo, entretejido con el Estado neoliberal, se ha corporativizado con intereses y empresas transnacionales, lo cual es ajeno a la realidad del Perú profundo, un Perú de miles de años de civilización, el Perú de los indígenas.

Globalmente vistas, las aldeas étnicas³⁶ autóctonas e identidades étnicas (quechua, aymara, asháninka, shipibo-conibo, etc.) son configuradas por moldes

³⁶ Me refiero por aldeas étnicas a las formas de organización étnica autóctona y territorial establecidos en tiempos prehispánicos.

organizativos de la sociedad occidental dominante criolla, bajo el criterio occidental dominante y a la vez excluyente, inicialmente en indios, luego en comunidades indígenas y ahora en comunidades campesinas, y en la Amazonía en comunidades nativas, parcelarios, ribereños y centros poblados. Estos cambios de nombres en la integración nacional, de la misma manera, han permitido que la sociedad se conciba en diversos escalones sociales y que se borren las identidades étnicas.³⁷

Un estudio (Azevedo, 2009) realizado en la comunidad campesina de Pampamarca (Cusco) nos muestra que los operadores del derecho oficial del Estado consideran que los comuneros quechua-hablantes del lugar viven fuera de la nación peruana al tener prácticas culturales y lingüísticas diferentes a las de la sociedad nacional estatal:

[...] de parte de los representantes de la ley está la afirmación de que, por su cultura, los comuneros vivían fuera de la nación; mientras estos buscaban ser tomados en cuenta e incluidas en la sociedad peruana, como cualquier ciudadano, pero se tropezaron con la arraigada imagen de “lo otro” que se les ofrecía en el espejo (Azevedo, 2009: 95).

Estas concepciones de raigambre colonial han hecho que la sociedad nacional envolvente observe a las sociedades indígenas como inferiores a las culturas ciudadanas. De la misma forma, entre los habitantes ciudadanos se observa como superior al capitalino versus el provinciano inferior; y, entre provincianos, las jerarquías favorecen al poblador urbano frente al rural. En la Amazonía, frente a los mestizos, el nativo indígena es visto como atrasado. Al respecto, Luis Calderón Pacheco (2013: 15), en su trabajo sobre relaciones interétnicas entre

³⁷ Fidel Tubino (2002: 569), al respecto, dice: “La meta era, en primer lugar, que los subyugados interiorizaran como autoimagen la imagen que los colonizadores tenían de ellos y al mismo tiempo, que interiorizaran como imagen de los colonizadores [...]. De esta manera se lograba no solamente deteriorar la identidad étnica de los indígenas, sino que ellos incorporaran una autoimagen negativa que favoreciera el auto menosprecio y el aprecio del colonizador”. De ahí que, en cada tentativa de insurrección contra los invasores, los líderes de esas insurrecciones siempre fueron apresados, y luego no solo fueron torturados sino también sentenciados a muerte (caso de Túpac Amaru y Túpac Katari descuartizados). Esto se hacía con la intención de concebir a la cultura occidental como sociedades de Dios y hombres con razón, y con conocimientos únicos, mientras que las sociedades andino-amazónicas eran consideradas sociedades sin Dios, sin razón ni mucho menos con conocimientos y sabidurías, a pesar de que se encontraban integrados a la sociedad nacional, posteriormente, con la Independencia y la República.

mestizos y nativos kechwa en Lamas, da cuenta de prácticas y discursos de discriminación:

Luego de estar trabajando en el campo en tiempos intercalados, durante cuatro años, he podido notar que al desprecio y discriminación hacia los indígenas se sumaba el desconocimiento por parte de todos aquellos representantes de la sociedad dominante: patronos, comerciantes, intermediarios, regatones, autoridades y sacerdotes. En todos los casos, los estereotipos, propios de una cultura colonial y dominante, reemplazaban el conocimiento real. En muchas oportunidades escuché decir que los kechwas eran un grupo de raza degenerada que va desapareciendo, y que tienen vergüenza de sí mismos. En otras ocasiones simplemente, se limitaban a explotarlos y a degradarlos con insultos tales como salvajes, bestias de carga, etc., que los nativos han ido interiorizando a través del tiempo.

Como afirma el mismo autor, es posible que haya una relación intrínseca e histórica entre una antropología que estudia curiosidades exóticas y una sociedad que desprecia y discrimina.

Los que viajamos y experimentamos vivencias en la Amazonía peruana hemos observado con frecuencia esta espeluznante realidad, donde los indígenas amazónicos son vistos todavía como personas no civilizadas y, en algunos casos, tratados con desprecio y discriminación no solo por los pobladores ciudadanos, sean mestizos o criollos, sino también desde la clase política (ver el discurso de Alan García,³⁸ en el 2007, sobre lo que él llama “el perro del hortelano”, y los de Hernando de Soto,³⁹ en el 2009 y 2010, sobre su propuesta de titulación individual en la Amazonía) y, finalmente, desde esferas de medios masivos de comunicación conducidos por la élite dominante limeña (Pajuelo, 2006; Vigil, 2011).

Estas formas de percepciones etnocéntricas, es resultado del continuo colonialismo y neocolonialismo en tiempos consecutivos: por un lado, es resultado del proyecto implantado del colonialismo tendiente a construir una sociedad mestiza, funcional a los intereses de la clase dominante criolla, con

³⁸ García, A. (2007, 28 de octubre). “El síndrome del perro del hortelano”. En: *El Comercio*.

³⁹ De Soto, H. (2009, 4 de setiembre). “Indígenas amazónicos no poseen territorio seguro”. En: *El Comercio*.

De Soto, H. (2010, 5 de junio). “La Amazonía no es avatar. En honor a los indígenas y policías muertos en Bagua, el 5 de junio del 2009”. En: Suplemento contratado, ILD.

políticas liberales⁴⁰ asimilacionistas; y, por otro lado, obedece a las políticas neoliberales diseñadas en función del capitalismo transnacional. De ahí que, en la práctica, “los llamados indios no tuvieron derechos políticos ni fueron considerados ciudadanos, fueron tratados, y lo son hoy como desvalidos, criaturas objetos de protección” (Montoya, 1993: 105).

Vivir en un mundo confrontado entre civilizados y no civilizados, lleno de injusticias sociales y culturales, es en realidad, una tormenta que han tenido que afrontar los pueblos indígenas,⁴¹ desde el periodo colonial hasta la actualidad.

Bajo estas reglas de juego, el Estado peruano siempre se ha mostrado indiferente con los pueblos indígenas ⁴² (sean andinos o amazónicos). Parafraseando a Bengoa (2007), lo nacional recubrió lo étnico. En muchos casos se pensó que los indígenas habrían desaparecido hasta que los pueblos indígenas andinos-amazónicos, por las constantes intromisiones internas y externas (como las empresas transnacionales) en su espacio geopolítico y sociocultural, se visibilizaron, no solo a través de movimientos culturales y artísticos en diferentes regiones, sino de protestas y robustecimiento de los movimientos indígenas, pugnando por el respeto de sus derechos como culturas diferentes a la hegemónica. Ese fue el caso del Baguazo del 2009 y el Aymarazo del 2011 que todavía resultan cercanos.

⁴⁰ Con políticas asimilacionistas me refiero a que hubo intentos de construir una sociedad mestiza y uniforme. Al respecto Kymlicka (1996: 82 y 83) en su libro *ciudadana multicultural* nos dice: por el contrario, unos liberales apoyaban el reconocimiento legal de las culturas minoritarias y otros rechazaban los derechos de las minorías, pero no porque se opusiesen a la idea de una cultura oficial, sino precisamente porque creían que solo debería haber una cultura oficial. (...). Desde el principio del siglo XIX hasta la descolonización que siguió a la segunda guerra mundial, los liberales ingleses tuvieron que enfrentarse constantemente a la cuestión de cómo exportar las instituciones liberales a sus colonias.

⁴¹ Al respecto, véase los artículos de Rodrigo de la Cruz, “Aportes del derecho consuetudinario a la reforma jurídica del Estado”; Diego Iturralde, “Usos de la ley y usos de la costumbre, la reivindicación del derecho indígena a la modernidad”; Francisco Ballón, “Antropología jurídica de emergencia: unir los fragmentos”; Xavier Izko, “Etnopolítica y costumbre en los Andes bolivianos”; todos ellos en el libro *Derecho, pueblos indígenas y reforma del Estado*, editado por Alberto Wray y otros (1993).

⁴² A ser conducido por los criollos, a pesar de que en el seno y corazón de la cultura andina viven y se recrean los diaspóricos sociales (criollos y negros), como diría, Antropólogo José Matos Mar y José Cheche (intelectual afroperuano) en el primer curso de Diplomado en Políticas Públicas e Interculturalidad de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y organizado por el Ministerio de Cultura-INDEPA (2010).

3.3.2 La identidad cultural y la territorialidad indígena en juego

Nuestro enfoque sobre el tema no va a profundizar sobre el análisis de la identidad y la territorialidad indígena, sino sobre cómo estas han sido configuradas y debilitadas, por un lado, por el colonialismo del Estado republicano y por otro lado por la guerra armada interna, así como cuáles son los desafíos que tienen las identidades culturales frente a la transnacionalización de los territorios indígenas.

La realidad histórica muestra que la integración forzada de los pueblos indígenas hacia el mestizaje cultural del Estado-nación peruano ha permitido el debilitamiento del movimiento indígena en el contexto peruano y latinoamericano. En muchos casos se han provocado diásporas culturales⁴³, por lo que los pueblos indígenas se han visto severamente afectados en su capacidad organizativa (poder) en términos políticos. En este sentido, Dávalos (2005) nos dice que, en los últimos años, han desaparecido más etnias y culturas que en todo el siglo pasado.

Asimismo, este escenario de debilitamiento ha posibilitado convertir a las sociedades indígenas a la condición de sociedades minoritarias dentro de la sociedad nacional envolvente. El debilitamiento del movimiento indígena⁴⁴ ha sido muy productivo para el Estado neoliberal, sobre todo para la transnacionalización de los territorios ancestrales. Dávalos (2005: 30), al reflexionar justamente sobre los movimientos indígenas en América Latina frente a la era del neoliberalismo, afirma que:

⁴³ Véase a James Clifford. Diversidad de experiencias indígenas: diásporas, tierras natales y soberanías. En Marisol de la Cadena y Orin Star (Editores). Indignidades contemporáneas: cultura, política y globalización. IFEA-Lima 2010.

⁴⁴ Las luchas de las poblaciones quechuas y aymaras contra esa servidumbre se tradujeron en procesos de organización que tuvieron un primer auge en la década de 1920 y luego se masificaron en las décadas de 1950 y 1960. Entre 1958 y 1964 tienen lugar en el Perú importantes movimientos campesinos. Cientos de miles de hectáreas son recuperadas por decenas de miles de campesinos agrupados en federaciones. Este proceso culmina con la reforma agraria, el cambio de nombre de comunidades indígenas a comunidades campesinas, y con el otorgamiento del voto a los analfabetos en la Constitución de 1979. En los años 1970 aparecen los movimientos clasistas y regionales: Se trata principalmente de paros regionales, recuperación de tierras, huelgas sindicales y magisteriales que culmina en 1977 y 1978 con los dos únicos paros realmente nacionales de nuestra historia (Degregori, 1986; Degregori, 1993). Mientras que desde las décadas de 1980 a 1990, se genera migraciones masivas a causa de la guerra armado interna.

Destruir una cultura es destruir su memoria. Un pueblo sin memoria es un pueblo sin raíces históricas y sin capacidad de respuesta. Es un pueblo que puede ser fácilmente sometido. La resistencia acude justamente a la recuperación de la memoria para construir el futuro.

Por consiguiente, con los tratados de libre comercio (TLC) las empresas transnacionales han encontrado mayor facilidad y libertad para instalarse. En muchos casos (los conflictos sociales y ambientales) el propio Estado se encarga de coaccionar a las poblaciones y obligar a que las comunidades nativas y campesinas convivan con las transnacionales,⁴⁵ sin tener que consultar a los pueblos afectados, a pesar del Convenio 169 de la OIT y otros instrumentos internacionales en materia de los derechos de los pueblos indígenas (Rumrill, 2013).

Cabe también mencionar que los instrumentos internacionales en materia de los derechos de los pueblos indígenas, tales como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, prácticamente llegan con la apertura de los tratados de libre comercio, como una forma de contrapeso. Así se establece que los Estados firmantes de este convenio sobre pueblos indígenas están obligados a realizar la consulta previa, en todo lo que puede afectar a las poblaciones indígenas nativas, sea mediante proyectos de inversión nacional o transnacional.

Sin embargo, el Estado no ha cumplido con exigir realmente la ejecución de las consultas previas y obtener el consentimiento libre e informado de los pueblos indígenas. Si bien se ha promulgado la Ley de la Consulta Previa y su reglamentación, al parecer este cuerpo normativo fue elaborado como un instrumento para realizar un nuevo tipo de invasión transnacional, ya que las empresas transnacionales se han expandido a su amparo con mayor fuerza y seguridad, manipulando a los pueblos indígenas en nombre del desarrollo y de la consulta previa, para sencillamente legitimarse en las tierras de los pueblos indígenas. Al respecto (Rumrill, 2013: 112) diría:

⁴⁵ El resultado son las grandes contaminaciones causadas, afectando ríos, lagunas, zonas pastizales para la ganadería y agricultura, el desplazamiento de las comunidades, quiebre de las relaciones comunitarias, corrupción de las autoridades estatales y no estatales (ver los estudios de José De Echave, Alejandro Diez, Ludwig Huber, Bruno Revesz, Xavier Ricard Lanata y Martín Tanaka. Minería y conflicto social. IEP- Lima, 2009).

La oleada de extractivismo desenfrenado que ahora barre la Amazonía es parte de este proceso de la acumulación capitalista. Para justificarlo y legitimarlo, santificarlo, se pone en marcha una poderosa e implacable operación parecida a una cruzada a los lugares santos de extirpación de todas las idolatrías que adoren y respeten a la Madre Naturaleza: a los *shamanes* panteístas y animistas; se pretende extirpar la soberanía de la Nación convirtiendo al Estado en rehén del gran capital; asistimos a una proceso de extirpación de la propiedad de la tierras y territorios de los pueblos indígenas que traiciona el espíritu del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Por lo tanto, estos instrumentos internacionales parecen ser un perfecto instrumento de dominación neocolonial más a favor de las empresas transnacionales que de los propios pueblos indígenas. Pareciera que la utilidad básica de este instrumento es servir al discurso de la inclusión social generado en los programas sociales de Naciones Unidas, dándole una fisonomía inclusiva a tono con la nueva carta de presentación de las economías neoliberales.

Asimismo, el reconocimiento legal de las comunidades campesinas y nativas no ha significado seguridad jurídica de sus tierras y territorios; más bien, a través de la titulación de tierras, se ha posibilitado la individualización de la propiedad comunal. En consecuencia, hablar de titulación de tierras es hablar de propiedad privada no colectivizada. Al respecto García Hierro (2004) expresa:

En el caso occidental, la propiedad de la tierra es un derecho civil, y corresponde a un individuo. En el caso de las sociedades indígenas la cuestión de la tierra es deferente; el territorio se vincula más bien al pueblo que al individuo y nadie piensa que puede disponer de él a su antojo.

En consecuencia, la noción de titulación de tierras no es coherente con la concepción y prácticas culturales de los pueblos indígenas, porque las tierras de las comunidades nativas de la cuenca del Pichis son usufructuadas y administradas comunalmente y no solo se reduce en el usufructuó comunal sino la visión del territorio es cultural y espiritual (Descola, 2004). Sin embargo, desde la visión del monismo jurídico, la individualización de tierras comunales conlleva la individualización para la economía liberal. Esto es, contar con una propiedad individual comercializable (García Hierro, 2004).

Las colectividades indígenas al ser individualizadas no solo pierden el poder como sociedad y como culturas que han vivido durante miles de años en sus territorios ancestrales, sino también sufren un distanciamiento con los otros seres vivos (muchos de los cuales están deificados: ríos, cerros, lagunas y animales a los que se atribuye poder sobrenatural frente a los pueblos indígenas) ⁴⁶ con quienes viven entrelazados. Con este distanciamiento, prácticamente se enajena y se produce una diáspora social y cultural que facilita el despojo de los territorios. Por ejemplo, en el periodo de caucho, en la actualidad, el traslado de las comunidades en las zonas encontradas los minerales e hidrocarburos a áreas libres. Así se promueve la transnacionalización de los territorios indígenas.

Entonces, frente a esta realidad de la transnacionalización, la identidad étnica juega un rol *a priori*, no solo para preservar la vida con identidad en una estructura sociocultural y en un ambiente equilibrado, sino que va más allá: hacia la soberanía y defensa territorial.⁴⁷ La fortaleza de la identidad étnica significa también poder recuperar el poder político como cultura: el derecho a vivir como pueblo ancestral o milenario. Con esta afirmación, no quiero decir que los pueblos vivan y deban vivir en el pasado, sino simplemente que en la modernidad los pueblos indígenas se articulen en función a su dinámica cultural, porque así se han desarrollado todas las civilizaciones en el mundo.

Si bien la Constitución del Perú de 1993 reconoce la diversidad étnica cultural y lingüística, en la práctica el ideario del Estado-nación sigue siendo colonial (Quijano, 2004). No obstante, en el marco de la pluralidad jurídica abierta

⁴⁶ Al respecto Meggers (2003: 27) diría, mientras tanto los antropólogos tratan a los humanos como si fuesen independientes de las restricciones del medio ambiente y atribuyen la mayoría de los cambios de vegetación en la acción humana, y los biólogos analizan los ecosistemas como si fuesen independientes de la intervención humana.

⁴⁷ La defensa territorial no solo significa proteger el área geográfica que pertenece a un determinado pueblo, sino la cultura y la relación de la sociedad humana con todo aquel ser vivo que fundamenta el sentido y la existencia de los pueblos indígenas. Así, el territorio sería, según estudios mostrados por Surrallés y García Hierro (2004: 12), “los llamados ‘recursos’ —el agua, los cerros, las cataratas, los animales, pero también las personas, los espíritus del bosque y cada pequeño insecto—, todos los cuales son primero seres integrantes de un espacio de relación que a su vez les identifica en el mito y les sitúa en la historia, en el medio ambiente, en la economía y en la sociedad. Ese espacio de relación no es un espacio repartido en zonas de uso. Desde esta perspectiva el territorio indígena, lejos de constituir una extensión geométrica enmarcada en hitos físicos que separan y delimitan, no es otra cosa que la consolidación de un tejido muy específico y singular de vínculos sociales entre los diferentes seres que constituyen el entorno, entre otras, las personas humanas y sus sociedades, cada uno con sus intereses y necesidades que se vinculan en un espacio determinado”.

por el derecho internacional sobre pueblos indígenas, otros países latinoamericanos han logrado configurar roles del Estado con rostro plurinacional. Los casos de Bolivia y Ecuador son paradigmáticos a este respecto.

2.4. Determinación del derecho: resistencia, conflictos y contribución

En las sociedades indígenas el derecho no solo es el elemento armonizador y regulador de los comportamientos de los individuos a partir de elementos culturales como la reciprocidad y solidaridad, sino también es defensa del conjunto social, de las amenazas que provienen de las sociedades dominantes.

En sus investigaciones de campo entre los nativos de las islas Trobriand, Malinowski (1978: 36-37) observó una serie de obligaciones mutuas, así como formas definidas de división de funciones en los que se situaban, lado a lado, el sentido del deber y el reconocimiento de la necesidad de cooperación, además de la comprensión del interés propio de los privilegios y beneficios. Y la pregunta que se hizo al respecto fue ¿Cuál es la fuerza motivadora que respalda estas obligaciones? Después de analizar las prácticas y las reglas de los nativos concluyó que el conjunto de cada comunidad tiene un arma para hacer valer sus derechos: la reciprocidad, y esta no se encuentra limitada al intercambio de bienes; de ella dependen tanto las formas de comercio cuanto los servicios mutuos. De este modo cada cadena de reciprocidad se va haciendo más fuerte al convertirse en parte y conjunto de un sistema completo de prestaciones mutuos.

El trabajo de Malinowski nos hace entender que antes de la expansión occidental, las sociedades indígenas vivían en ambientes muy simétricos en función a la reciprocidad. En el contexto peruano y latinoamericano las sociedades prehispánicas también vivían en esa misma lógica (más arriba se ha hablado de esto) de red de relaciones interétnicas a través del comercio (intercambio de bienes y servicios) intra e interétnico (Casevitz, Saignes & Taylor, 1988; Mann, 2008) en ambientes sin carga etnocéntricas (Meggers, 2003) a pesar de las rivalidades interétnicas que hubo (Rojas Zolezzi, 1994).

Cuando las primeras misiones ingresaron a la selva central fueron recibidas en ambientes muy acogedores y recíprocos: Los misioneros le

proveyeron machetes, cuchillos, agujas, anzuelos; y los indígenas a cambio les ofrecían animales cazados del monte: monos, papagayos, felinos y otras cosas de la selva (Regan, 2011; Varese, 2010). Las primeras convivencias que han tenido los misioneros con los indígenas amazónicos han sido en función a la reciprocidad. Las sublevaciones que se han iniciado han sido a partir de los abusos cometidos, robos, los menosprecios que recibían de parte de los españoles (Biedma & otros, 1981).

Este escenario de conflictos desde la llegada de los europeos no se ha podido superar hasta la actualidad. La mayoría de los conflictos son a partir de las relaciones desiguales entre el indígena y la sociedad dominante, donde ser indígenas de hoy es ser sinónimo de pobres, atrasados, no civilizados concepciones propias del colonialismo.

En esa perspectiva los conflictos sociales surgen a raíz de choques de cultura y de poder. Porque, cada cultura tiene sus propios repertorios de acción, valores, conocimientos, sabidurías y significados distintos, al mismo tiempo que algunos elementos y principios son concordantes con los de otras sociedades.⁴⁸ Lo mismo ocurre en la cultura asháninka (Varese, 1973) y en otras culturas o pueblos amazónicos (Belaunde, 2008). Quebrantar o no respetar sus normas y principios es ir contra las reglas de juego de la colectividad como tal, y al mismo tiempo es ir contra el honor⁴⁹ de la colectividad regida por el conjunto de elementos y principios determinantes de su propia dinámica.

Es de apreciar que investigaciones de peritajes antropológicos (Robin, 2009; Pacheco, 2001; Peña Jumpa, 1998; Albó, 1987) hayan confirmado que los actos de robos no son propios⁵⁰ de las culturas andino-amazónicas; pero con el

⁴⁸ Es el caso de las culturas andinas, donde las cualidades de ser trabajador, respetuoso y cooperador son vistas con cierto prestigio y privilegio; al mismo tiempo, es "natural" poseer o tener estos atributos fundamentales en otros espacios, por ejemplo, las ciudades.

⁴⁹ Digo honor, porque cada comunidad está organizada en función al prestigio frente a otras comunidades vecinas.

⁵⁰ Actos de robo no son propios de los pueblos indígenas, la evidencia está en que al vivir en sus comunidades, sea nativas o campesinas, por ejemplo, en las comunidades muy alejadas de las ciudades, vemos que no hay necesidad de cuidar las casas, las puertas de las casas por lo general siempre están solo juntadas sin candado o chapa. Uno puede dejar sus herramientas en las chacras, las bicicletas pueden estar fuera de la casa, nadie lo toca y si lo necesita pide al dueño directamente. En una vecindad si alguien toma las cosas de otras personas se descubre rápidamente porque entre ellos se conocen de las cosas que tiene cada persona. Con eso no quiere decir que las comunidades se salvan del robo, las comunidades están cada vez

acontecer tiempo, con las distintas formas de colonizaciones, de sometimientos, de imposición, de saqueos, de intentos de uniformización o homogenización cultural, los pueblos originarios andinos-amazónicos se han visto atrapados por elementos externos que corresponden a la cultura dominante. Aun así, se aprecia que los pueblos originarios son capaces de articular sus respuestas en función a sus propios sistemas de normas, tal como ha sucedido con en el surgimiento de rondas campesinas y nativas que se han gestado en medio de constantes actos de abigeato o robo de ganados por personas provenientes de las grandes urbes (Bazán, 2008; Muñoz & Acevedo, 2007).

Si bien existen normas escritas, que tienen como propósito controlar y regular los actos delictivos como el caso de los hurtos, tales normas no tienen funcionalidad y no son coherentes con la realidad sociocultural de los pueblos indígenas. De ahí que su inoperancia haya tenido que ser subsanada mediante la aparición de rondas campesinas y nativas (Laos Fernández, Paredes & Rodríguez, 2003) para hacer frente a las injusticias existentes.

Entonces surgen las preguntas de rigor: *¿De qué manera la diversidad de culturas que existe con sus propios sistemas de normas está siendo reconocida por el Estado peruano, o es que las normas del Estado-nación están hechas para borrar la diversidad cultural y étnica? Finalmente: ¿Las normas o leyes del Estado están hechas a la voluntad de los pueblos (multiculturalidad) o responden a los intereses de la clase económica y políticamente dominante, perpetuada en el poder?* Son interrogantes que surgen a partir de la ineficacia del derecho oficial de Estado, y deben ser respondidas de acuerdo con las distintas realidades de procesos históricos que las colectividades han venido experimentando.

Para aproximarnos a las respuestas posibles, empecemos señalando que existen variadas posiciones monistas y pluralistas en el plano académico-ideológico y político, en cuanto a la vinculación entre derecho y sociedad-cultura:

influenciadas por la sociedad dominante o urbana: de ahí el surgimiento de rondas campesinas y nativas.

- **Las posiciones del monismo jurídico**⁵¹ por lo general siempre son poco o nada propensos a comprender la heterogeneidad cultural, dado que se insertan funcionalmente en el sistema de dominación, al servicio de la política colonial y del dogmatismo jurídico (Robin, 2009). Una visión monista del derecho presupone que un sistema jurídico existe cuando las normas jurídicas son un producto exclusivo del Estado. Todas aquellas normas que están fuera del derecho estatal no pueden ser consideradas como derecho (Sánchez-Castañeda, 2005: 22).
- **Las posiciones del pluralismo jurídico.** Dentro de las voces de las investigaciones, el pluralismo jurídico es un tema viejo al registrarse su origen o su antecedente histórico dentro de la tradición occidental en las sociedades medievales.⁵² Por otro lado, es nueva porque nuevamente resurge entre los finales del siglo XIX y mediados del siglo XX como alternativa frente al monismo jurídico colonial, en trabajos como los de Gierke, Hauriou, Santi Romano, Del Vecchio, Ehrlich, Gurvitch, Griffiths, Thome, Rouland, Sally Falk Moore, entre muchos otros (Sánchez Rubio, 2007; Wolkmer, 2007; Guevara Gil & Gálvez, 2014). Diversas investigaciones expresan que estos autores daban cuenta de la coexistencia de diferentes formas de derecho o sistemas y subsistemas jurídicos con dinámicas de funcionamiento distintas⁵³ a las propias del derecho del Estado.

⁵¹ Muchos autores (Sánchez Rubio, 2007; Wolkmer, 2007) mencionan que la concepción monista del derecho es el producto histórico de la formación de los Estados-nacionales que nacen de la disolución de las sociedades medievales.

⁵² El pluralismo jurídico no es un tema nuevo, sino que tiene su antecedente histórico dentro de la tradición occidental, en la Edad Media. Fue un ejemplo de la concurrencia de diferentes órdenes normativos con rango de derecho, como fueron el derecho u orden jurídico de la Iglesia, del imperio, de los feudos, de las cofradías, de las corporaciones, etc. Ninguno tenía el monopolio de la producción jurídica. Durante los siglos XVII y XVIII, los diversos sistemas legales se fueron integrando en una legislación común con el desarrollo de un Estado unificado y centralizador (Sánchez Rubio, 2007: 39). Wolkmer (2007: 20) diría fue con la República francesa postrevolucionaria, que se aceleró la disposición de integrar los diversos sistemas legales en base a la igualdad de todos ante una legislación común.

⁵³ Por ejemplo, Ehrlich propone que el derecho proviene de las relaciones sociales y que este debería ser pluralista. Es decir, el derecho tiene su origen en la sociedad, se sitúa en la vida social de los hombres y constituye un orden que, por lo general, no necesita de la coacción para su funcionamiento. El derecho está en la vida social y allí es donde hay que acudir para conocerlo, en contra de las posturas formalistas y legalistas, propias de la concepción estatalista del derecho (Llano, 2012: 198). Por otro lado, para Griffiths el pluralismo legal es un hecho y el centralismo legal es el mito, es una afirmación insustancial. Así mismo, habla de pluralismo legal fuerte y débil. El pluralismo legal “fuerte” son aquellos en donde “no todo el derecho es estatal ni

Puesto que al tratar sobre el pluralismo jurídico no pretendo desarrollar toda una historiografía del pluralismo jurídico, sino acercarme de manera breve hacia él. Esto porque aún no existe consenso de definición sobre el pluralismo jurídico; lo que existe más bien son definiciones más o menos oportunas, ya que están en procesos de discusión epistemológica y metodológica.

Lo novedoso del pluralismo jurídico es que la noción epistemológica del derecho es discutida y replanteada desde esferas de las dinámicas socioculturales de los pueblos también diversos. Muchos autores (Krotz, 2002; Sánchez Botero, 2010 y otros) mencionan que cada cultura o sociedad tiene sus propias especificidades de derecho. Precisamente, el derecho es un proceso social y nace de las interacciones socioculturales: cada esquema social tiene sus propios recursos y poderes estructurales.

Entonces, con el concepto de pluralismo jurídico lo que se busca es una mejor comprensión y convivencia armónica entre distintos sistemas jurídicos de pueblos indígenas y no indígenas; de ahí que se hable sobre el “pluralismo jurídico emancipatorio” (Wolkmer, 2007) el que otros prefieren llamar “pluralismo jurídico igualitario” (Yrigoyen, 2017). En fin, son aportes que contribuyen en la construcción epistemológica del derecho

En ese sentido, en el contexto de la heterogeneidad cultural, los pluralistas como entendedores de la realidad multicultural van a la par con las voces y gritos del movimiento indígena, sea regional o mundial, que durante siglos y décadas ha sido invisibilizado, marginado y aún no es reconocido en su plenitud, en términos de autonomía y

se encuentra administrado por un conjunto único de instituciones legales estatales”. En contraste, los casos del pluralismo legal “débil” se producen cuando, dentro del marco del centralismo legal, el Estado “dicta distintos cuerpos de ley para los diferentes grupos de la población”. En cambio, para Sousa Santos el pluralismo legal es el concepto clave en una visión postmoderna. No se trata del pluralismo legal de la antropología legal tradicional, en el que los distintos órdenes legales son concebidos como entidades separadas que coexisten en un mismo espacio político, sino que se trata de concebir esos diferentes espacios legales superpuestos, interpenetrándose y confundidos tanto en nuestras mentes como en nuestras acciones (Guevara-Gil & Thome, 1998: 292-298). Así, estos autores nos permiten entender el nacimiento de una visión pluralista de derecho.

libredeterminación de los pueblos diversos. Sus planteamientos “abren nuevas perspectivas para comprender la realidad pluricultural de los países, y la vigencia de ordenamientos jurídicos diferenciados” (Sierra & Chenaut, 2002: 163). Entonces, desde la corriente teórica y política del pluralismo jurídico, todas las culturas o los derechos de los pueblos indígenas tienen el mismo valor que aquellos de las culturas dominantes.

El conocimiento de estas dos corrientes o posturas sobre las formas de entender el derecho en el fondo nos obliga hacer estudios e investigaciones sobre derechos desde distintas realidades socioculturales, e incluso trazar una mirada etnohistórica, porque el derecho en sociedades pluriculturales tiene diferentes expresiones jurídicas. Por ejemplo, Silva Santisteban (2001) identifica tres tipos de reciprocidad en las sociedades andinas como fundamentos de derecho: *ayni*, *minka* y la *mita*. La primera se refiere, a la forma de prestación de trabajo que se da en el ámbito de las unidades familiares en el que unos trabajan para los otros en las áreas del campo en vías de reciprocidad directa (el intercambio de servicios es de igual a igual); mientras que el segundo es la forma del trabajo colectivo que se brinda a favor de los *curas* o *mallkus*, a las *huacas*, a la *pachamama* y a favor de la comunidad y; el tercer nivel de reciprocidad era una suerte de tributo, era también la base de la retribución porque los bienes circulaban a través del imperio tanto, porque era obtenido con el trabajo de los *hatunrunas*, esto es de los tributarios, ya sea en las faenas agrícolas, como en la fabricación de tejidos, cerámica, objetos de metal, etcétera.

En ese sentido, los estudios etnohistóricos y antropológicos muestran que el principio fundamental del Estado del Tawantinsuyo era que las sociedades interactúen en función a la reciprocidad, los valores y principios socioculturales comunes: ser trabajador, respetuoso, solidario, recíproco, entre otros (Rostworowski, 2005). Estos principios normativos estaban en el eje o corazón de los pueblos, y aún las sociedades andinas mantienen cierta continuidad de principios y valores hasta la actualidad⁵⁴.

⁵⁴ En sus investigaciones de campo entre los Aymaras del Altiplano Boliviano, sobre la ley del *ayllu*, Fernández Osco (2000: 138-140) pudo observar la plena vigencia de las instituciones ancestrales como *ayni*, *mink'a*, *sataqa*, *waki*, entre otros. *Ayni* es una institución de ayuda con trabajo no remunerado, que exige estricta reciprocidad en su devolución; *Mink'a* es un sistema

Históricamente, la reciprocidad era un mecanismo de interacción social y económica de cooperación mutua entre quienes convivían dentro de los diferentes ayllus y suyos del Tawantinsuyo (Rostworowski, 2005), y en diferentes culturas originarias que han florecido en este continente americano, caso de los pueblos amazónicos. Un ejemplo similar lo encontramos en el comercio interregional que consiste en el intercambio de bienes desarrollados entre los pueblos andinos y amazónicos (Casevitz, Saignes & Taylor, 1988). Principios como estos permitían que la interacción entre culturas condujese a la integración que estaba en un proceso de desarrollo.

de cooperación alternativo o complementario al *ayni*; *sataqa* consiste en favorecer a una persona con una limitada cantidad de surco (3 a 10 o más) al borde de la parcela en tiempos de siembra, donde el favorecido aportara su similla; y el *waki* es un arreglo cooperativo para aprovechar mejor los recursos.

CAPÍTULO III

DINÁMICA DEL ORDENAMIENTO JURÍDICO SIN EL ESTADO EN EL PUEBLO ASHÁNINKA

La dinámica del ordenamiento jurídico sin el Estado se pone de manifiesto a través de las prácticas socioculturales, políticas y jurídicas propias del pueblo asháninka; esto es, de los comportamientos institucionalizados en el marco de su cultura. Allí se produce todo un sistema de organización colectiva regido o direccionado por las autoridades comunales en el marco de la vida doméstica asháninka. Allí también encontramos, en el ámbito de las percepciones, adscripciones y propensiones de carácter intra sociocultural, la construcción de la imagen ideal del varón y la mujer asháninka, a través de la descendencia paralela, que va a ayudarnos a entender este proceso.

El derecho consuetudinario es un elemento dinamizador del ordenamiento jurídico sin el Estado, y actúa como mediador y armonizador de la colectividad, siendo ineludible e imperioso: criterio social-cultural y político. Es decir, desde las sociedades indígenas asháninkas, existen dos formas de hacer cumplir la ley. En primer lugar, aplicando el criterio cultural y social. En este marco, el asháninka como un ser colectivo vive siguiendo un conjunto de valores y principios culturales que lo obligan a ser respetuoso, humilde, solidario, colaborador, recíproco; en caso contrario, es socialmente castigado y metafóricamente no es considerado como asháninka. En segundo lugar, desde un criterio político de organización, los asháninkas, al vivir organizados en comunidades, están en la ineludible obligación de vivir según reglas bien definidas como la participación activa de la minga y faena comunal, participación activa en asuntos comunales, cuidar la imagen interna de la comunidad (está basado en valores y principios del asháninka) entre otros. Por ejemplo, cuando se determina que se tiene que hacer faena a favor del conjunto comunal, está obligado a laborar en la chacra y participar en la limpieza de caminos. Todos los comuneros están obligados a participar activamente; caso contrario, se les impone sanciones o castigos según como se determine la asamblea.

A continuación, desarrollamos, paso a paso, esta dinámica del ordenamiento jurídico sin el Estado. Ya hemos hecho una descripción muy breve de lo que implica ser comunero o vivir en colectividad, ahora corresponde analizar la concepción de la estructura social asháninka desde un punto de vista teórico, para pasar a describir luego la funcionalidad de los órganos político-comunales, de las instituciones y prácticas socioculturales, y de los determinantes a nivel intraestructural ligados a la familia por descendencia. Finalmente, se describirá y hará análisis de las previsiones y vigencia del derecho consuetudinario en los ámbitos expuestos.

3.1. La estructura social asháninka moldeada por la cultura-derecho

La estructura de la sociedad asháninka tiene como base la red de relaciones colectivas sistemáticas que vincula a sus miembros a través de las pautas culturales que se practican cotidianamente. Existe pues una disposición interna: cultura y el derecho, que organiza las relaciones y los actores (individuos, grupos, instituciones, valores) del sistema social. Dentro de la estructura sociocultural se encuentran una serie de repertorios establecidos que interrelacionan las esferas económica, jurídica, religiosa y, en sentido amplio, ideológica (la propia cosmovisión). Todos los elementos culturales se hallan entretejidos unos a otros e impregnados en la cultura indígena dentro de una estructura social.

En esa perspectiva, la estructura social se mueve en función de un sistema de derecho y de cultura: ambas nociones conciernen a fenómenos sociales. Mientras que la *cultura* es la configuración de ideas, creencias patrones de comportamiento orientados a los valores, el *derecho* es el orden normativo e institucional de la conducta humana en sociedad inspirada en postulados de justicia y certeza jurídica. El derecho y la cultura forman, integran, dinamizan y da sentido e identidad a un pueblo o a una etnia definida históricamente (Stavenhagen & Iturralde, 1990; Krotz, 2002). Condicionan su carácter en un lugar y momento dado. De ahí que cada grupo social defienda sus derechos culturales o étnicos cuando son afectados o perjudicados sus modos de vidas por cualquier intromisión externa.

Desde esta perspectiva, el derecho pasa de ser un aspecto de la vida étnica, a ser un instrumento de defensa y protección étnica, cuando su existencia o sus formas de vida son afectados por intromisiones externas. Ciertamente “los sistemas jurídicos se encuentran inmersos en la cultura y en el poder” (Krotz (2002: 24). Por lo tanto, la vigencia de la cultura y el ejercicio del derecho son cuestiones que atañen al poder.

La cultura sin el derecho no tendría sentido de ser, porque en una cultura las sociedades se movilizan en función a un sistema de reglas bien definidas y codificadas, en función a los principios, valores y patrones culturales, que son arraigados en el trasfondo estructural. Por lo tanto, el derecho es un producto cultural y, en el fondo, ambas nociones se nutren y van de la mano. Cabe afirmar que el derecho es una manifestación cultural de la forma particular como una sociedad organiza su vida; el derecho define también en una sociedad el manejo de lo que es de todos (Sánchez Botero, 2014: 148).

Visto así el panorama de estudio de la antropología jurídica, las sociedades que viven con y sin Estado enfrentan dos visiones y formas de ver, entender y poner en praxis los derechos. Por un lado, el derecho indígena propio de los pueblos indígenas, definido a partir de su noción cultural y, por otro lado, el derecho occidental que es externo a su realidad sociocultural, en este caso el derecho positivo. Por ejemplo, el Estado a través de leyes (derecho positivo) otorga con facilidad tierras amazónicas a las empresas transnacionales para la explotación económica. Desde el Estado, la tierra es concebida solo como un recurso para la producción económica; mientras que, para los pueblos indígenas, la tierra no se concibe como un espacio de lucro, sino que es una entidad cultural y espiritual a la que se le debe un tratamiento especial (García Hierro, 2004), de ahí que en sus territorios encontremos aún bosques muy bien conservados, mientras que donde predomina la población colona, ribereño, o se ubican caseríos ya no se encuentra muchos de estos. Parafraseando a Sahlins (1983) lo que sucede es que para las sociedades que viven en función al dinero, la tierra y los recursos naturales son trabajados en función a la eficiencia de la producción: cuando más se produce, es mayor la rentabilidad económica. Mientras que para los pueblos indígenas la tierra y los recursos naturales son

sagrados, por lo tanto el criterio de trabajo no está orientado en función a la rentabilidad económica.

En ese marco, los estudios sociológicos y antropológicos han demostrado que los conflictos sociales en el territorio de los pueblos indígenas comportan el choque de visiones divergentes sobre la tierra, el territorio y las leyes. Es decir, choques entre cultura y derecho.

Conviene aclarar que al hablar de una relativa autonomía de cultura y el derecho dentro de una estructura social indígena no estamos sosteniendo que los grupos sociales son cerrados, “musealizados” y menos que requieran la conservación del pasado, o que sean anacrónicos como suele decirse desde el criterio occidental o eurocéntrico, sino que existe todo un continuo de construcción de la estructura sociocultural, a través de conocimientos o saberes acumulados a través de la historia: mitos, cuentos, cosmovisiones (Rojas Zolezzi, 2014; Descola, 2004). En términos hermenéuticos, esto equivale a decir a través de la cultura propiamente dicha por lo que se produce y reproduce según los acontecimientos del tiempo y la historia.

En la comunidad nativa de Cahuapanas las formas de vida y la convivencia están estructuradas por una serie de prácticas socioculturales y políticas que son compartidas por todos los miembros de la comunidad, así como en el aspecto sociocultural, las enseñanzas que se dan según la descendencia paralela (masculino y femenino), las relaciones sociales están en función a los parientes consanguíneos y aliados, *nosháninka* (Rojas Zolezzi, 2014); y por otro lado en las relaciones sociales prima los valores y los principios culturales. En el aspecto político la vivencia es en función a las obligaciones comunales: cumplimiento de faenas, mingas, vivir en función a los principios y valores asháninka como la solidaridad, en la justicia, el castigo a los infractores por sus malos comportamientos se da por acuerdo de la asamblea comunal; y así mismo, existen obligaciones que son determinadas comunalmente y que tienen que ser cumplidas sin mediar coacción caso contrario puede ser expulsado de la comunidad. En fin, son elementos culturales que se estructuran en función a un sistema de cultura y reguladas por un sistema de derecho particular que no es escrito.

Desde la perspectiva de la estructura sociocultural, Andrew (1984: 61-62) nos muestra que entre los amarakaeri se mantiene “la potencialidad de que la estructura de su sociedad se [da] según la forma del pensamiento, la acción del individuo o la del grupo”. En esa perspectiva, menciona que “los amarakaeri comparten en su totalidad el sistema de parentesco, la creencia en lo *anchiu*, la estructura de sus mitos, también comparten los tabúes de asesinato, la caza de ciertas especies de animales y también necesitan distribuir la carne obtenida en la caza, los diferentes tipos de cambio”. Un análisis sobre el trabajo permite dilucidar cómo la práctica individual se articula y se entreteje en función a la práctica colectiva, el parentesco y reciprocidad entre unos y otros, en función de elementos culturales o del sistema de cosmovisión étnica.

Entre los asháninkas, compartir los alimentos sea carne del monte, comidas o bebidas, es uno de los elementos culturales que están muy marcados en su convivencia.⁵⁵ En palabras de Varese (1973: 23):

El hombre que no ofrenda generosamente a otro no es un individuo completamente “enculturado”, es apartado tácitamente por la sociedad. El niño tiene que aprender las normas de este juego social desde sus años más tiernos, puesto que faltar a la costumbre, a la etiqueta, no respetar al huésped, no obsequiarlo con comida, no intercambiar con él generosamente, significa romper este fluido que une a los hombres, significa romper la comunión, atentar contra la misma sociedad.

En la comunidad de Cahuapanas la frase común es “no ser mezquino”, compartir es el elemento determinante y es muy explícito en las relaciones sociales, compartir la carne del monte, ofrecer comida a los visitantes, dar alimentos

⁵⁵ “En una ocasión tuve la oportunidad de visitar al sector Primavera de la comunidad de San Pablo, río arriba del distrito de Puerto Bermúdez, a seis horas de viaje por vía fluvial. Partimos cerca a las 7 p. m., y llegamos como a medianoche a la comunidad. Como habíamos ido con una profesora asháninka de inicial, que enseñaba a los niños del sector Primavera, los pobladores asháninka nos recibieron con yuca asada y su respectivo masato. Y antes de descansar esa noche, me habían dicho para ir a pescar como a las 5 a. m.

Entonces, al siguiente día nos levantamos y fuimos a pescar entre cinco personas. Esa mañana pescamos centenares de pescado, y por momentos pensaba solo en mí: qué harán con tanto pescado. Y total, cuando llegamos a la casa, les repartió a todos sus vecinos que integraban el sector y solo hicieron sobrar para cocinar el rico desayuno y almuerzo: el chilcano con su respectiva yuca. Al siguiente día no dijeron nada para ir a pescar, pero sí uno de los vecinos había traído carne del monte (el sajino). Ese día saboreamos carne de sajino asado con yuca y plátano, y para el desayuno habían preparado caldo de gallina; de igual forma, lo compartieron unos a otros” (nota de campo, 2013).

cuando alguien requiere como, la yuca, pituca, plátano: toda la interacción es en forma de reciprocidad.

Precisamente, lo que hace que se mantengan las estructuras sociales es la misma dinámica de vida, el estar conectados con el mismo sentido de las cosas, el mismo pensamiento, las reglas comunes de juego, códigos y símbolos que los orientan y los mantienen interconectados y vinculados entre sí. Las conexiones se dan precisamente mediante las relaciones de convivencia comunal, interdependencias o vinculación mutua; a esto contribuye la racionalidad en la lógica de reciprocidades, que consiste en la ayuda mutua entre quienes están conectados o emparentados culturalmente al interior de la comunidad. Estos medios de redes de conexión en la práctica permiten que toda acción social sea complementaria entre quienes comparten el mismo marco cultural. Si se alteran las racionalidades que están conectadas a través de las interdependencias y lógicas de reciprocidad a nivel colectivo, en la estructura social, es posible que la sociedad se mueva al ritmo de su andar poniendo sanciones y castigos, de acuerdo con el grado de alteración experimentado, y encuentre salidas de acuerdo con el criterio cultural estructurante, en lo que se conoce como homeostasis cultural.

En principio, queda sentado que las sociedades indígenas se organizan sobre la base de una estructura de modelos de estereotipos,⁵⁶ o a través de valores y principios culturales prevalecientes. Y a pesar de que es posible comprobar que los nuevos tiempos traen cambios, tensiones sociales y culturales que experimentan las sociedades amazónicas, sus miembros suelen persistir en prácticas culturales propias o, en algunos casos, adoptando ideas ajenas⁵⁷, pero sujetándolos a los estilos o maneras de práctica social indígena. En algunos casos, pareciera que se consolidan los valores y principios culturales de las sociedades indígenas frente a los de la cultura occidental dominante. Al respecto Radcliffe-Brow (1994: 319) nos ilustra sobre los cambios y

⁵⁶ En el diccionario de antropología cultural, el concepto de “estereotipo” se define de la siguiente manera: “Concepto de la psicología social: idea que tiene un grupo social de sí mismo (autoestereotipo) o de otro grupo (heteroestereotipo) (Alvarez de Luna & Alvarez de Luna, 1986). Es decir, se refiere a que existe un modelo sociocultural que orienta a organizarse a sí mismo como sociedad (o como comunidad) y como cultura.

⁵⁷ Muchos de los elementos de la occidental son integrados a la práctica cultural indígena por lo mismo que la cultura es dinámica: La combinación de ambos elementos culturas indígena y occidental es conocida como sincretismo cultural.

continuidades de la estructura social, a partir de su teoría estructural funcional, que “la estructura puede cambiar, a veces gradualmente, a veces de manera repentina, como en las revoluciones y en las conquistas militares pero, incluso en los cambios más revolucionarios, se mantiene cierta continuidad de estructura”.

La sociedad asháninka, como todas las sociedades indígenas, ha sido históricamente hostilizada, marginada y sometida a homogeneización. Pero aun así se mantiene en su mundo cultural; o en todo caso ha sabido indigenizar los elementos modernos o externos a su espacio sociocultural y político. De esta forma, perduran modos de vida que corresponden a culturas milenarias vivas, a pesar de los intentos de etnocidio, la alienación y la homogenización cultural. Es visible que estos pueblos han logrado sobrevivir hasta ahora gracias a su conciencia étnica que implica una esforzada supervivencia económica y cultural en el medio amazónico, visto contemporáneamente como botín apetecible para la voracidad de intereses económicos transnacionales.

3.2. Organización, instituciones y niveles en la resolución de pleitos

Un componente clave de la estructura organizativa comunitaria son las instituciones, ya que es a través de estas que se viabilizan las prácticas socioculturales, jurídicas y políticas. El orden de la sociedad está regulado por instituciones que son un sistema de convenciones sociales duraderas, dirigidas por una infraestructura reconocible. Entre las múltiples instituciones, suelen ser relevantes la familiar, la educativa, política, económica, jurídica, religiosa. Por su parte, las organizaciones están constituidas por grupos de personas que interactúan entre sí, en virtud de mantener relaciones sociales imperecederas con el fin de establecer equilibrio entre quienes se interrelacionan.

Vamos a centrar nuestro interés en las instituciones y órganos de las estructuras implicadas en la administración de justicia y el mantenimiento del cuerpo comunitario, mediante la dirección y conducción ejercida por autoridades legítimamente elegidas por la comunidad en función a la vida doméstica; es decir, en función de lo que dice y hace la colectividad en su conjunto. Esta metodología la hemos tomado, porque las personas dentro de una comunidad están organizadas política, jurídica y culturalmente: lo formal es explícito en las

comunidades. Por lo tanto, la vivencia de una persona mucho depende del órgano comunal institucional, no hay ninguna persona que pueda vivir al margen de las reglas comunales establecidas por ellas mismas: la de ser comunero y comunera.

Asimismo, prestaremos atención a los elementos del nivel intra-sociocultural, que tienen que ver con la construcción de la imagen ideal del varón y la mujer asháninka, a través de la descendencia paralela.

3.2.1. Organización político-administrativa y jurídico-comunal

La organización político-administrativa y jurídico-comunal⁵⁸ es el rostro de identificación y comunicación ante y hacia otras comunidades, sean indígenas o no indígenas. A través de sus distintos órganos de gobierno y administración de justicia, la comunidad se vincula con organizaciones pares y con el Estado. Mientras la relación con otras comunidades colindantes es fluida, considerando que comparten similares características culturales, sociales y políticas; mientras con el Estado la relación y comunicación no es fluida; más bien es vista como algo remoto y ajeno.

Al respecto, investigaciones realizadas de Belaunde, Coronado & otros (2005: 25) en tres pueblos indígenas (awajún, asháninka y shipibo-conibo) han detallado que “hay un alto grado de distanciamiento y falta de familiaridad con la idea del Perú [...]. Estas respuestas parecen indicar que, para muchos hombres y mujeres de las tres etnias, el Perú es algo remoto y ajeno”.

En el trabajo de campo cuando preguntamos a los asháninka sobre, ¿si conocían a la ciudad de Lima o alguna vez han viajado? La respuesta era siempre “ir a Lima es como ir a otro país, otra nación [...]” (Rosa López y Sandra Lucila, femininas, comunidad de Cahuapanas, mayo 2014). La capital metropolitana Lima es relacionada con la idea de otro país y otra nación. Y las autoridades comunales dicen acerca de sus experiencias en relación con el Estado: “Nosotros nunca hemos dependido del Estado, siempre hemos vivido con

⁵⁸ En la antropología clásica, Gluckman (2009) diría supradoméstica cuando se refiere a la organización a nivel tribal. En el escenario actual asháninka, como pueblo indígena, están organizados y estructurados en comunidades nativas. Y dentro de las comunidades, las colectividades se articulan como comuneros o nosháninka (miembros que viven y pertenecen a una determinada comunidad social, política y geográficamente establecida). De ahí se ha utilizado categorías propias de la comunidad.

nuestro esfuerzo. El Estado, más bien, nos ha traído problemas, nos ha quitado tierras, sus leyes no funcionan aquí, pero nos obligan que cumplamos” (Aldices Calderón, masculino, exdirigente de la ANAP, setiembre 2015).

Es notoria la distancia y la lejanía del Estado con los pueblos indígenas. Para obtener la integración y reconocimiento de sus comunidades y sus territorios, las autoridades comunales y organizaciones indígenas han tenido que luchar por décadas y siglos; y aun muchas comunidades no son reconocidas. Esto lo hemos pudimos constatar en el XXIX Congreso Asháninka del Pichis del 2016, las comunidades no reconocidas expresaron con contundencia a la Dirección Regional Agraria de Pasco (DRAP), el reconocimiento y formalización de las comunidades⁵⁹. Por lo tanto, el reconocimiento cabal de las comunidades nativas o pueblos indígenas aún queda pendiente.

Asimismo, las formas de organización de las comunidades han sido puestas bajo criterios occidentales. Hans (1986) las denominaría “comunidades aculturadas”; sin embargo, lo real es que estas comunidades nativas han optado en mimetizar o adoptar estratégicamente la forma de organización social (organización comunal) bajo una dinámica cultural mixta; es decir, incorporaron y crearon un sistema nuevo, y tal vez podemos decir moderno, porque incluyeron canales de comunicación externos en su sistema sociocultural de un modo muy funcional. Por lo tanto, las comunidades nativas a través de la organización comunal, representados por sus autoridades comunales tienen canales de comunicación hacia el mundo exterior: Estado, ONGs, empresas privadas y otros.

Al respecto, en su estudio sobre la justicia popular: nativos y campesinas, Hans (1986) clasifica en tres etapas las formas de organización de las

⁵⁹ Presentamos algunas las conclusiones del XXIX Congreso Asháninka del Pichis sobre el tema del reconocimiento de las comunidades nativas: 1) Cumplimiento de titulación de 6 comunidades nativas como meta del presupuesto asignado por convenio de DEVIDA, Gobierno Regional de Pasco. Más no se considere el presupuesto para la ampliación de comunidades no solicitadas con anterioridad. 2) Solicitar la nulidad de títulos de predios individuales y codificaciones de las áreas solicitadas para la creación de nuevas comunidades nativas. 3) Cumplimiento de las solicitudes con anterioridad, para las creaciones y ampliaciones de las nuevas Comunidades solicitadas con anterioridad, Cerro Azul, Ayompari, Kasankari, Alto Chimiari, Ewankari, Inkari, San Miguel del Sira, Alto San José, Los Claveles de El Sira, Santa Elena, Paujil, Impanekiari, Ampini, Maninkarite, Oway (Conclusiones aprobados del XXIX Congreso Ordinario ANAP-Puerto Bermudez-2016).

comunidades nativas, en función de su capacidad para resolver conflictos: 1) grupos tradicionales, segmentarios y acéfalos, 2) grupos étnicos en proceso de transformación hacia comunidades nativas y 3) grupos aculturados organizados en comunidades. En la primera, faltan instituciones de dominio, carecen de un poder institucionalizado y de un aparato represivo; además, el derecho consuetudinario no protege un interés colectivo y los conflictos se resuelven por la venganza, las sanciones son impuestas y ejecutadas por las mismas víctimas o sus familiares, etc. En la segunda existe un poder institucionalizado de la asamblea a los jefes de familia y al jefe o apu de la comunidad; las sanciones son impuestas para el mantenimiento de la paz social. Y, en la tercera, la estructura de poder está mucho más marcada y diferenciada.

En la comunidad de Cahuapanas, la organización comunal que es constituida formalmente, les ha permitido mayor cohesión social interna bajo la determinación cultural étnica con reglas implícita (vivir bajo los principios y valores culturales) e explícitamente definidas como las obligaciones comunales a favor del conjunto social.

En ese marco, las comunidades nativas de hoy no son aculturadas, viven en función a la dinámica de su repertorio cultural y cuentan con instituciones y organizaciones político-administrativas, así como jurídicas, en donde encontramos al jefe y su cuerpo directivo,⁶⁰ el teniente gobernador, los delegados y la asamblea comunal.

Asimismo, para asumir los cargos comunales hay ciertos requisitos indispensables que tienen que ser tomados en cuenta por todo el conjunto comunal, tales como tener mando y carácter, pero no con un carácter autoritario, sino tener un carácter moderado y sobre todo premunido de paciencia y capacidad. En muchas de las comunidades prefieren a una persona que haya servido en el Ejército, porque según los asháninkas las personas que han servido al Ejército son bien vistas y son vistas como personas decididas, capaces de

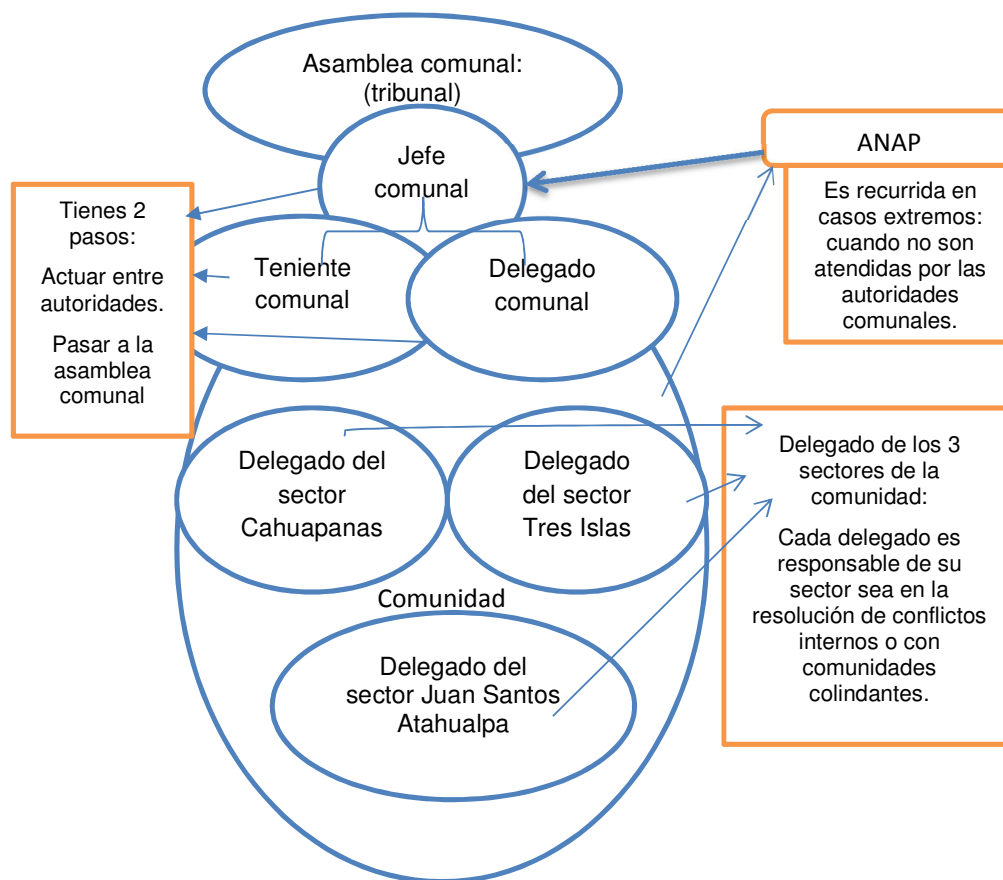
⁶⁰ Según certificación de la Superintendencia Nacional de los Registros Públicos (SUNARP), la junta directiva de la comunidad de Cahuapanas está conformada por jefe, secretario, tesorero, vocal y fiscal. El artículo 38 del Estatuto Comunal menciona que: "Los miembros de la junta directiva serán elegidos por la asamblea de los comuneros por un período de cuatro años, pudiendo ser reelegidos. En ningún caso será vitalicio".

conducir la comunidad y relacionarse con las distintas instituciones externas a la comunidad.

Sobre todo, para asumir cargos comunales, generalmente prefieren a personas que sepan leer, escribir y sepan hablar el idioma español es el primer requisito: "(...) sino sabe leer ni escribir cómo va asumir cargo y cómo va a buscar proyectos de afuera, si uno no saber leer la gente de afuera se burlaría" (Alicia Jeriama, mujer, comunidad de Cahuapanas, agosto 2016). Porque una autoridad comunal no solo cumple sus funciones dentro de la comunidad con su gente sino con el exterior, se relacionan con las instituciones del Estado, Ongs y otros.

Asimismo, en la resolución de pleitos y conflictos, estos órganos sociopolíticos tienen mayor efectividad que el propio Estado, porque las autoridades comunales hacen efectiva la justicia sometiéndola a la masa colectiva comunal: la asamblea. Allí se determina el castigo y la sanción, sea económica (multas), castigo físico (mediante ejercicio físico) o castigo drástico físico (a través de látigo o varas, chalanka y tangarana). Así mismo, el proceso de resolución de pleitos y conflictos se operativiza por niveles de orden jerárquico. En el siguiente esquema se puede observar cómo funciona este sistema de resolución de conflictos internos.

ORGANIGRAMA PARA LA RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS



Fuente: Elaboración propia, 2018.

3.2.1.1. Las autoridades comunales

Las personas legalmente empadronadas, activas de la comunidad, son los que ocupan los cargos de la comunidad denominados como cargos comunales, mediante las elecciones que se realiza cada periodo de 4 años.

En una comunidad entre los vecindarios se conocen unos a otros sea mujeres o varones de toda edad. Sus comportamientos, hábitos, sus debilidades, habilidades y experiencias son evaluados. Entonces por ello no se complican cuanto se trata de elegir los candidatos para que asuman los cargos.

Si una autoridad ha demostrado la buena conducción de la comunidad, las autoridades pueden ser reelegidas si así lo decide la asamblea comunal. Por ejemplo, en la comunidad de Cahuapanas el jefe de la comunidad es elegido y

reelegido por dos periodos consecutivos, porque mostró liderazgo y compromiso a favor de la comunidad: Primer periodo asumido desde 11 julio del 2011 al 11 julio del 2015 (certificado de vigencia del poder dada por SUNARP, 2015). Y para el siguiente periodo desde 12 de julio del 2015 al 12 de julio del 2019, nuevamente fue reelegido el jefe de la comunidad, mientras que su cuerpo directivo (cargos de menor jerarquía) fue renovado por completo (acta comunal, 2015, folio 59). En el artículo 38 del estatuto de la comunidad se señala que los miembros de la junta directiva serán elegidos por la asamblea de los comuneros por un periodo de cuatro años pudiendo ser reelegidos en ningún caso será vitalicio (Estatuto comunal, 2015).

En la asamblea comunal nuevamente me han reelegido. Yo ya no quería asumir, se necesita tiempo y, a veces, no alcanza tiempo, sobre todo para hacer mis chacritas. La gente me quiere, qué voy a hacer, tenía que aceptar [...]. Más bien mis miembros todos son nuevos, han cambiado a todos (Eusebio López Mishari, masculino, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

Así como se puede observar, las personas con capacidad y liderazgo son reelegidos nuevamente en el cargo para que pueda seguir conduciendo el destino de la comunidad. Asimismo, las autoridades comunales con liderazgo y compromiso que tiene a favor de su comunidad, son bien respetadas y queridas por todo el conjunto colectivo comunal.

En el XXIX Congreso Asháninka del Pichis (2016)⁶¹, uno de los jefes, dirigiéndose al fiscal abogado Hugo Mauricio Chuquillanqui de Puerto Bermúdez, cuando expuso sobre los avances de las intervenciones que venía haciendo en comunidades nativas, le manifestó lo siguiente:

⁶¹ La Asociación de la Nación Asháninka del Pichis (ANAP) celebra dos congresos por año: uno ordinario y otro extraordinario. En los congresos asháninkas del Pichis solo pueden participar los jefes y delegados de las comunidades nativas e instituciones del Estado, previa invitación documento firmado por el jefe de la ANAP que es la institución organizadora. Las autoridades estatales son invitadas para que puedan exponer los trabajos que vienen haciendo en favor de las comunidades nativas. Las veces que he estado presente, en los congresos las autoridades estatales siempre han sido cuestionados al no tener resultados a favor de las comunidades nativas, incluso algunos funcionarios suelen tener temor de participar allí al ser muy cuestionados. Asimismo, el congreso es resguardado por el ejército asháninka (rondas asháninkas) con sus arcos y flechas. Nadie puede ingresar al congreso, ningún foráneo que no sea asháninka, es totalmente cerrado. Solo ingresan las personas autorizadas o los invitados, previo un documento firmado por el jefe de la ANAP.

[...] que se solucione todos los delitos, que no quede impune ningún delito de asesinato, sino de qué justicia estamos hablando, o quieren que tomemos con nuestras propias manos la justicia. Yo creo que ustedes han venido para dar solución, y les suplico encarecidamente, como veterano de ochenta y cinco años de edad, que por favor haga coordinación con nuestra institución ANAP. Yo sé que ANAP va a brindar el apoyo que usted necesita [...]. Aquí somos un pueblo unido, aquí todos somos de la comunidad. Y no somos comuneros, somos jefes de las comunidades que estamos sentados aquí, y como jefes queremos que haya tranquilidad en nuestra comunidad (Armado del Arca, masculino, 85 años, participante en el XXIX Congreso Ordinario, ANAP-agosto 2016).

Evidentemente, los jefes de las comunidades, al ser elegidos como autoridades, no son simples comuneros; esto lo decimos desde la propia concepción asháninka. En términos occidentales, se diría que no son ciudadanos comunes y corrientes, sino autoridades legítima y democráticamente elegidas por toda la comunidad. Esto explica el reclamo del jefe Armando del Arca. Al decir que no son comuneros, sino jefes de las comunidades, está expresando que tiene el amplio poder no solo de vigilar y administrar justicia de manera eficaz en su jurisdicción, sino de representar a los suyos y de dialogar con otras instancias de poderes con los que la comunidad se interrelaciona. De allí la firmeza con que plantea la necesidad de trabajar de manera coordinada con las autoridades de la justicia estatal. Sin embargo, *al decir* “que las autoridades solucionen todo tipo de asesinatos que no quede impune, sino de qué justicia estamos hablando”, está reconociendo que sus funciones jurisdiccionales son limitadas y no pueden intervenir en casos de delitos graves, como son los de asesinato u homicidio, violaciones, etc., porque la participación del Armando del arca fue después que hablaron arduamente sobre las homicidios y violaciones que se cometía en las comunidades de parte de las personas foráneas. De ahí que concluya reclamando “que no quede impune ningún delito”.

A continuación, detallaremos las funciones de las autoridades comunales:

a) El jefe de la comunidad: Pinkatsari

En épocas prehispánicas las sociedades amazónicas vivían dispersas constituidas u organizadas en pequeños grupos residenciales conformados por

no más de 5 familias consanguíneas y afinidad. Cada grupo residencial tenía sus propios pinkatsari (jefes) que les dirigía y solucionaba conflictos internos y defendía los intereses del grupo, característica señalada por los misioneros desde la primera entrada del siglo XVII y luego por los científicos sociales. Posteriormente, sobre la base del pinkatsari los misioneros construirían el cacicazgo hereditario apuntalando esta institución con su presencia, nueva fuente de poder político (Rojas Zolezzi, 1994).

Al respecto sobre Pinkatsari, Rojas Zolezzi (1994: 225) dice “preguntando a nuestros informantes acerca de que esperaba de un pinkatsari nos decían que estaba encargado de “cuidar el territorio de los que vivían con él y arreglar los problemas entre ellos allí”.

Con el reconocimiento legal, la tarea del jefe (pinkatsari)⁶² se ha ampliado no solo moverse en cuestiones internas de la comunidad, sino con el exterior con los entes estatales y no estatales. Asimismo, con el reconocimiento como comunidades nativas los jefes son elegidos cada periodo de cuatro años.

Para acceder a ser jefe de la comunidad se requiere tener criterios de conocimientos no solo de su cultura, usos y costumbre, sino tener conocimiento de los saberes occidentales, así como escribir, hablar el español y tener criterios de la redacción de los documentos, así como actas, solicitudes y otros, para que pueda moverse en ambos lados: en la sociedad asháninka y en la sociedad nacional.

En la comunidad de Cahuapanas, el jefe es la autoridad de la mayor jerarquía. Con su intervención soluciona todo tipo de problemas, excepto los casos de homicidio y las violaciones, aunque en algunos casos se ve obligado a intervenir cuando las autoridades del Estado demoraran en hacerse presentes por la lejanía en que se encuentran las comunidades nativas, ya que las instancias especializadas del sector público están localizadas en las zonas urbanas. Para las autoridades del Estado, es muy dificultoso ir o viajar a las

⁶² El nombre ancestral de la autoridad comunal es pinkatsari, el término jefe fue acuñado por las misiones, luego cuando fue dada el reconocimiento legal como comunidades nativas el nombre de la autoridad comunal permaneció: el jefe. Hoy todas las autoridades de las comunidades nativas del Pichis están con esa denominación “jefe”; y Muchas veces los asháninkas aun utilizan como sinónimo jefe o pinkatsari.

comunidades nativas no solo por la lejanía, sino por el temor a enfrentar una realidad muy distinta de la sede de las autoridades judiciales. Los asháninkas son conscientes de estos problemas. Por lo tanto, esto mismo expresa el jefe de la comunidad de Cahuapanas

La justicia estatal no funciona para nosotros, porque las autoridades de la justicia ordinaria no saben de nuestras vivencias. Además, sus oficinas están en las ciudades, están en lejos; ellos qué van llegar a la comunidad y qué van a caminar tantas horas (Eusebio López Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, junio 2014).

Frente a esta realidad, nos preguntamos: ¿es pertinente que las funciones jurisdiccionales indígenas en la administración de justicia sean limitadas? No parece coherente que las funciones jurisdiccionales de las autoridades lo sean: los jefes comunales conocen los problemas internos en el ámbito de su jurisdicción y saben cómo solucionarlos de manera eficaz desde su cultura. Asimismo, los centros de atención para la administración de justicia por el Estado están en zonas urbanas, muy alejadas no solo de las comunidades nativas sino de la cultura comunal asháninka. Además, las autoridades desde siempre (no solo desde que fueron constituidos como comunidades nativas, sino desde mucho antes) han solucionado los problemas internos de sus comunidades; la presencia del Estado es muy reciente y más bien ha generado una serie de confusiones y, en algunos casos, persecuciones a las autoridades. Esto trae inconvenientes:

Según las capacitaciones que hemos recibido, los jefes solo estamos autorizados en problemas menores, y en problemas graves la justicia ordinaria se encarga. Pero a veces tenemos que intervenir. No va a estar pudriéndose el cadáver hasta que lleguen la policía y el fiscal que están muy lejos y no quieren moverse diciendo que no tienen plata para gasolina (Eusebio López Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

En ese entender, las autoridades comunales juegan un rol protagónico frente a una realidad donde la justicia se operativiza en función a un modo de andar, vivir, pensar, compartir y sentirse como humanos, es decir, a una realidad ambiental y cultural específica. El jefe, como la máxima autoridad de la comunidad, es el que mueve el andar de la comunidad, porque no solo se moviliza a nivel interno,

sino que también interactúa con las instancias del Estado y también como gestor, en busca de conseguir proyectos de desarrollo en favor de la comunidad, tanto a través del Estado como de las ONG. El artículo 66 del estatuto de la comunidad dice: “El jefe es el representante jurídico y administrativo para todo acto que lo compromete en la economía, social, judicial y administrativo de la comunidad”. Y una de sus funciones, según el artículo 67, es: “Conducir y dirigir los destinos de la comunidad”.

Asimismo, participa activamente en asuntos políticos de su máxima organización, la ANAP, cuando son convocados todos los jefes de las comunidades, tanto para los congresos de su organización como para las elecciones del jefe (pinkatzari) de esa máxima organización. Asimismo, en esos congresos participa previo a un acuerdo con la comunidad, que primero convoca por medio de una asamblea, para que luego pueda llevar la propuesta o en todo caso exponer o hacer conocer cuáles son las problemáticas y necesidades de su comunidad.

En los congresos de la ANAP se solicita la intervención del Estado o de alguna ONG para que pueda brindar apoyo a las comunidades a través de proyectos de inversión social y económica. Allí también suelen discutirse algunos problemas muy recurrentes: titulación de tierras y ampliación, delimitación territorial, invasión por parte de los colonos, conflictos por linderos colindantes, superposición de tierras, títulos que se superponen a las comunidades nativas, tala ilegal de los bosques por los madereros, conflictos por alquileres y arrendamiento, conflictos territoriales con la reserva comunal, incomprensión del territorio de parte de las instancias públicas, creaciones de nuevas comunidades, etc. En fin, son problemas territoriales de mayor envergadura para las comunidades. Pero también se discuten con frecuencia temas relativos a la salud, educación, agricultura, e incluso a la violencia familiar y la brujería.

Así como se puede observar que la tarea o trabajo del jefe de la comunidad es muy amplia, esto también demanda no solo tiempo, sino dinero. Aun así, el jefe, como la cabeza y representante de la comunidad, está en la obligación de participar en todos los eventos, siempre y cuando sea para el interés y beneficio de la comunidad.

b) Teniente gobernador

Estudios sobre tenientes gobernadores en la Amazonía son escasos. Damante (2004: 111-117) señalan que, “los tenientes gobernadores cumplen múltiples funciones, sus atribuciones varían de acuerdo a regiones y geografías, de representar, fiscalizar, hacer justicia hasta incluso de encarnar al Estado en su lugar; como señala, en algunos lugares su elección es diverso; lo mencionado en Puerto Huarmey, el teniente se mantiene en el cargo de manera continua por treinta años, en algunos casos, es reelegido permanentemente. Si bien es cierto que en los espacios rurales, la jurisdicción de las autoridades políticas vinculadas al gobierno central se determina de acuerdo con status de cada pueblo. De manera jerarquizada tendríamos la siguiente relación: prefectos en las capitales de departamentos, subprefectos en las capitales de provincias, gobernadores en los distritos, y tenientes gobernadores en los nexos, caseríos, comunidades y parcialidades” (citado por Luque Chuquija, 2013). En el caso de la comunidad de Cahuapanas el cargo de teniente gobernador se renueva cada cuatro años. Según los informantes para este cargo “no necesitan los requisitos necesarios, porque ellos no salen afuera solo están en la comunidad, el jefe es el que se desenvuelve y soluciona problemas de la comunidad” (Enrique Santos, masculino, 45 años, comunidad de Cahuapanas, agosto 2016).

El teniente gobernador si de alguna forma ayuda, pero la gente mas se viene hacia mi despacho (jefe) (Eusebio Lopez Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

El teniente gobernador, al ser un cargo nuevo para las comunidades asháninka, no tiene la misma relevancia que un jefe de la comunidad. A pesar de eso es considerado como segunda autoridad después del jefe. Cuando entrevistaba al presidente de la ANAP sobre los tenientes gobernadores, indagando por qué no participaba en los congresos asháninka, él decía que “en las comunidades nativas está totalmente prohibido tener y elegir los tenientes gobernadores porque estarían usurpando las funciones de los jefes y de los delegados” (Henri Cegarra, masculino, 42 años, presidente de la ANAP, agosto 2018).

Por lo tanto el teniente como el último escalón de las autoridades del Ministerio del Interior, no ha sido adoptado aun en las comunidades nativas asháninka, porque tradicionalmente los que han solucionado los problemas

internos de las comunidades asháninkas siempre ha sido los jefes o pinkatsaris (Rojas Zolezzi, 1994), por lo tanto la intervención del teniente sería como quitarle funciones a las autoridades tradicionales. En la mayoría de las comunidades del distrito de Puerto Bermúdez no existen tenientes gobernadores.

En la comunidad de Cahuapanas interviene en la resolución de problemas pequeños, tales como problemas familiares, celos, riñas por malos entendidos, chismes, etc. Si finalmente no llegara a solucionar los casos, estos pasan al ámbito comunal; es decir, a manos del jefe de la comunidad. Cuando pasa al ámbito comunal, el teniente actúa conjuntamente con el jefe de la comunidad, quien convoca a asamblea. Allí el teniente asume por delegación la tarea de notificar al infractor a fin de que concurra a la citación, ya que su presencia es obligatoria en la asamblea.

Asimismo, su asistencia a los congresos ordinarios y extraordinarios de la ANAP no está permitido porque según expresan los exdirigentes es que “el congreso asháninka es básicamente para los jefes y delegados, así está determinado en el estatuto de la ANAP (Misael Mendoza, masculino, 72 años, exdirigente de la ANAP, 2016). Sobre todo, el teniente asume la responsabilidad interna de la comunidad, como una persona que interviene en casos de pleitos de orden comunal interno. Es decir, como un “policía comunal” interno cuya obligación es hacer que la comunidad se desenvuelva sin problemas.

c) Delegados

En la comunidad existen dos tipos de delegados: uno es delegado comunal y el otro delegado del sector. Ambos delegados son renovados cada 2 años. El delegado del sector es elegido por la asamblea comunal, mientras que el delegado del sector es elegido por la asamblea del sector.

Según los informantes si una persona es elegida para la autoridad comunal, así como jefe y delegado es porque tiene buena conducta, lo ven como personas que pueden trabajar a favor del conjunto comunal, así mismo ocurre con el delegado del sector.

Aquí todos nos conocemos sabemos cómo nos comportamos, si somos responsables o no, si uno es irresponsable también se conoce, todos sabemos cómo andamos y vivimos, entonces de acuerdo eso se elige para un cargo

(Nicanor López Mishari, masculino, 66 años, comunidad de Cahuapanas, junio 2014).

En la comunidad todas las personas que viven están siendo observadas permanentemente: el andar, caminar, trabajar, las formas de comportarse, hasta las experiencias que uno tiene del trabajo y del estudio están todos enterados, prácticamente una persona vive en los ojos de las vecindades. Entonces para elegir a una persona no se hacen problemas porque entre ellos se conocen y saben a quién elegir para cada cargo.

Entonces, una vez elegida el delegado comunal su responsabilidad es interna y externa porque se moviliza junto con el jefe. En cambio, el delegado del sector tiene una función mucho más localizada: debe representar a su sector y hacer que su gente se desenvuelva sin problemas, en todo caso intermediar los problemas existentes.

Actualmente, la comunidad está conformado por tres sectores⁶³: Tres Islas, Cahuapanas y Juan Santos Atahualpa.

Cada sector cuenta con un delegado que vigila e interviene en casos de problemas internos del sector. Por lo tanto, los problemas internos deben ser solucionados por el delegado del sector, y si se agravaran o si fuesen de mayor gravedad piden la intervención del delegado comunal, o en todo caso la intervención del teniente gobernador y el jefe. Y si aun así no se lograra solucionar, los casos pasan automáticamente al ámbito comunal. El jefe, a través de asamblea, determina bien para que el implicado sea castigado o bien para que se le imponga una multa a favor de la comunidad, según la gravedad de los hechos.

Asimismo, el artículo 100 del estatuto de la comunidad menciona que: “el delegado comunal es el representante legal de la comunidad, se elegirá por acuerdo de asamblea extraordinaria, su labor durará conforme a lo establecido en el artículo 38 del presente estatuto”. Por otro lado, en el artículo 102 se señala

⁶³ La comunidad estaba conformada por ocho sectores, con la llegada de la empresa Petrolífera se han desmembrado. Actualmente cuenta con tres sectores, el resto se ha separado por influencia directa de esta empresa (Acta comunal de Cahuapanas, 2015, folio 52). Obviamente no se pretende describir todo el problema suscitado a raíz de su presencia, sino referirlo a manera de contexto.

sus diferentes funciones; una de ellas, en letra c), nos dice: “Ofrecer su esfuerzo y cooperación para mejorar la solución de los problemas de organización de la comunidad”.

En cuanto a los congresos de la ANAP, el delegado comunal, conjuntamente con el jefe de la comunidad, debe de participar de manera obligatoria.

3.2.1.2. La asamblea comunal

La asamblea comunal es la instancia donde se toman todas las decisiones y se acuerdan las obligaciones de los miembros que integran la comunidad, ya sean estos adolescentes, personas adultas e inclusive aquellas que han llegado a la vejez:

Nosotros somos autoridades comunales elegidas bajo una asamblea comunal, entonces tenemos que andar coherentes. Toda decisión se toma en la asamblea comunal. Yo como autoridad comunal no puedo decidir por mi comunidad, sino pierdo credibilidad como autoridad, la gente se vendría por encima... Entonces todo tengo que consultar a la asamblea (Eusebio López Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, junio 2016).

Es claro que el hecho de ser elegidas no confiere a las autoridades comunales un poder absoluto sobre su gente y la comunidad. No manejan las cosas a su antojo; es decir, no pueden decidir sin consultar a la colectividad o contar con la aprobación de la asamblea. El Estatuto Comunal establece los términos de este mecanismo de control en su artículo 55, inciso d), indicando que compete a la asamblea comunal, en asamblea extraordinaria, “autorizar a la Junta Directiva para la adquisición y trámite de bienes y derechos de la comunidad”.

Asimismo, mediante la asamblea se determina el orden interno de la comunidad, las faenas mediante trabajo colectivo, los castigos o sanciones a individuos que transgreden o vulnera el orden interno. También la asamblea determina el destino de la comunidad, así como la determinación de los candidatos para diferentes cargos, la elección de las autoridades, gestión de proyectos a entes del Estado, los jefes a través de la asamblea hacen conocer a la comunidad los trabajos que se ha realizado y los que están por realizar. Y cada asamblea realizada está registrada en el libro de actas y los asistentes

firman al finalizar la reunión, para dar fe de la misma. La asamblea es el espacio de diálogo, enseñanza y también de aprendizaje; allí es donde se determina el andar, el destino y *kametsa añante nosháninka* literalmente significa buen vivir de los comuneros asháninkas.

Al respecto, un análisis del imaginario político ciudadano desde la perspectiva awajún, asháninka y shipibo-conibo describe que la “persona que ocupa un cargo es vista como supeditada a la asamblea comunal. No tiene capacidad de imponer su opinión sobre los otros y debe de mantener el diálogo abierto con los pobladores en las asambleas, quienes son al fin de cuentas, los que toman las decisiones” (Belaunde, Coronado & otros, 2005: 48).

De la misma forma, Javier Albó (2000: 10) menciona en su estudio realizado en las comunidades altoandinas y en las tierras bajas de Bolivia que: “La instancia más fundamental dentro del derecho consuetudinario es la comunidad y su asamblea, más que cada autoridad específica. Esta última debe tener una clara aceptación comunal, y es esta la que se asegura la aplicación de criterios consensuadas en esta fuente alternativa y complementaria de derecho”.

Estos estudios son referentes para afirmar que en la comunidad de Cahuapanas la asamblea es la que regula en su plenitud el orden interno de la comunidad más que cualquier otra autoridad comunal, porque las autoridades también están supeditadas a la asamblea comunal. Muchos asháninkas dicen que “la asamblea es la máxima ley, es el que determina el andar y el destino de la comunidad”, por lo tanto, es la instancia de macro-poder democrático de la comunidad. Clastres (2001: 112) cuando habla del poder en las sociedades sin el Estado, menciona que “el poder no está separado de la sociedad”. Esto porque las decisiones tomadas en la asamblea son acatadas y/o cumplidas automáticamente. En el trasfondo organizacional, a nivel político y jurídico, todo tipo de toma de decisiones colectivas es cumplida automáticamente, ya que las asambleas son las máximas instancias que rigen y controlan a toda la colectividad que interactúa compartiendo las mismas reglas de juego.

3.2.1.3. Elección de las autoridades

Para elegir a una autoridad comunal, el jefe tres meses antes de culminar su periodo debe convocar a una asamblea general para determinar sobre la

renovación y elección de nuevos cargos. En esta asamblea se delibera principalmente sobre quien va asumir la presidencia y los cargos menores. Al respecto, el jefe de la comunidad nos dice:

Antes que culmine mi mandato, como jefe, tengo que convocar la asamblea, faltando tres meses para que se renueve la nueva Junta Directiva. Así está estipulado en el estatuto comunal, si no me sancionan a mí, la gente se viene por encima (jefe Eusebio Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, agosto 2016).

Los candidatos son escogidos por los mismos comuneros bajo una reunión comunal. “Pueden ser dos o tres candidatos, a veces se presenta uno sola lista”, informa el jefe de la comunidad. Asimismo, constatamos que para elegir al jefe cuando hay dos candidatos y su cuerpo directivo no se procede bajo votos secretos, a través de un ánfora, sino las personas que están de acuerdo con el candidato se ponen detrás del candidato favorito, hasta formar toda una columna. El candidato que sea respaldado por la columna más extensa pasa a ser el ganador; y cuando es un solo candidato, el voto es a mano alzada, es decir, al momento de la votación la persona que está de acuerdo levanta la mano para aprobar el ganador. A continuación, presentamos el acta, sobre la elección llevada en la comunidad:

Primera agenda, nombramiento de la junta directiva con fecha 5 de diciembre del 2015 se ha cumplido el mandato directivo y se encuentra inscrita en la partida N.º 11000926, por lo que es necesario efectuar el nombramiento de la nueva junta directiva que asumirá sus funciones a partir de la elección.

Acto seguido se presentó la única lista y se inicia el proceso electoral. Realizándose la elección a mano alzada y luego [bajo la] unanimidad, la asamblea acuerda aprobar y ratificar la nueva junta directiva desde el periodo 12 de julio del 2015 al 11 de julio del 2019. [...]. Esta acta tiene fuerza de ley desde su aprobación (acta firmada con 228 asistentes) (Acta comunal de Cahuapanas 2015, folio 59).

Según nuestros informantes, muy pocas veces se presentan los candidatos para que asuma el cargo comunal, y cuando no hay candidatos se propone a una persona adecuada para el cargo, y una vez escogida luego recién pasan a ser aprobada.

Una vez concluidas las elecciones, el mismo día el ganador juramenta ante el jefe de la comunidad y algunas veces juramentado por un representante de la ANAP. Concluido el mandato anterior, inmediatamente el nuevo cuerpo directivo asume la responsabilidad de dirigir la comunidad.

3.2.1.4. Construcción del ser comunero asháninka

Con el reconocimiento legal de las comunidades, los asháninkas del Pichis han asimilado nuevas formas de organización social en función a la pertenencia comunal: la construcción de ser comunero asháninka pautado por la misma organización comunal.

Ser comunero o pertenecer a una determinada comunidad no es vivir bajo las reglas del Estado, sino que es vivir bajo las normas internas de la comunidad. Si bien las comunidades nativas han sido reconocidas legalmente por el Estado, eso no significa que los asháninka se articulen en función a las normas del Estado, más bien han asimilado o copiado el modelo de organización externa para luego regirse bajo las reglas propias o internas de la comunidad, por ejemplo, estructura organizacional formal: cargos comunales que en el fondo no necesariamente tienen poder absoluto sino que es mediante la Asamblea que se toman las decisiones de cualquier índole.

Desde la perspectiva de Clastres (2001: 114), las sociedades sin Estado son sociedades sin divisiones de clases sociales: “Sin ricos que exploten a pobres, –sociedades sin división en dominadores y dominados–, sin órganos de poder separado”. Es decir, el poder no está separado de la estructura sociocultural, porque la vida y el comportamiento de toda persona –sea mujer, varón, joven, niño o recién nacido– está enmarcada en las diferentes expresiones culturales de su entorno o supeditadas por la cultura de su sociedad. Por ejemplo, la ayuda recíproca de unos a otros, que enseña a no ser mezquino, identifica a los asháninka; el que no la práctica, no es considerada Asháninka sino *chori*⁶⁴ (esta es la expresión más frecuente en todas las comunidades asháninka del Pichis) y responde a la lógica de la convivencia colectiva. Los recién nacidos, desde que nacen hasta edad adulta, pasan por diferentes etapas

⁶⁴ Para los asháninka *chori* es persona alejada a sus costumbres, es sinónimo de mestizo, personas que no saben compartir los alimentos como, la comida y la bebida con los asháninka.

que comprenden ritos de pasaje de construcción del ser asháninka, a través de la descendencia paralela y otros.

El asháninka en la vida colectiva no solo vive bajo un principio de reciprocidad, sino que practica respetuosamente prescripciones ineludibles (obligaciones comunales) que están conectadas con el ámbito comunal, territorio, sentido de pertenencia y formas de relacionarse a nivel de parentesco. Todos estos elementos dan el sentido de vida a cada ser humano que vive en esa colectividad.

Vivir en comunidad y compartir el mismo territorio conlleva obligaciones y compromisos profundos en lo público, tales como participación activa en las asambleas comunales, realizar faenas comunales: construcción de casa comunal, mejoramiento de caminos, limpieza y desyerbe del patio de la comunidad, entre otros. Por otro lado, también se encuentran las mingas: el trabajo colectivo a nivel familiar.

a) Faenas comunales institucionalizadas por las normas internas de la comunidad

Dentro del repertorio cultural de la sociedad asháninka, o en las comunidades nativas del Pichis, el trabajo colectivo –denominado faenas comunales– es uno de los elementos culturales que dinamiza no solo la organización social sino el desarrollo socioeconómico y cultural de las comunidades nativas.

A continuación, se muestran las encuestas aplicadas a las comunidades nativas por la Municipalidad Distrital de Puerto Bermúdez sobre la realización de faenas comunales, partiendo de la siguiente interrogante: **¿En tu comunidad se realizan las faenas comunales?**

CUADRO N.º 01

Nº	REALIZACION DE FAENAS COMUNALES					
	FAENAS COMUNALES	Nº DE ENCUESTADOS	%	LAS VECES QUE SE REALIZAN FAENAS COMUNLES	Nº DE ENCUESTADOS	%
1	SI SE REALIZAN FAENAS COMUNALES	29	96.67	1 A 2 VECES AL MES	10	33.33
2	NO SE REALIZAN FAENAS COMUNALES	0	0.00	3 VECES AL MES	8	26.67
3	NO CONTESTA	1	3.33	1 VEZ A LA SEMANA	11	36.67
	TOTAL	30	100.00	NO CONTESTA	1	3.33
	ELABORACIÓN PROPIA-2014			TOTAL	30	100.00

Fuente: Líneas de base del proyecto “Mejoramiento de la Capacidad Operativa de 25 Comunidades Nativas, Distrito de Puerto Bermúdez-Oxapampa-Pasco”, agosto 2014).

En el cuadro se observa que todas las comunidades realizan faenas comunales. Lo más saltante es que la mayoría (36.67%) de los comuneros manifiestan que las realizan semanalmente. Por otro lado, la mayoría de las comunidades nativas afirman que siempre realizaban faenas comunales (96.67%). Entonces, estas muestras nos permiten entender que todas las personas que viven dentro de la comunidad participan activamente en las faenas comunales.

Si una persona no participa en las faenas comunales, tiene que pagar la multa valorizado de un día de trabajo, eso es por día de faena, si es dos días dos días pagara, nosotros en Cahuapanas hemos determinado que sea 20 soles. (...). Todas tienen que participar no pueden borlarse de la comunidad (Eusebio López Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, junio 2014).

Algunos otros testimonios recogidos por la Municipalidad de Puerto Bermúdez⁶⁵ de las diferentes comunidades nativas puntualizan:

- Los motivos principales de las faenas son la limpieza en la comunidad, la construcción de casa comunal, la limpieza de calles de la comunidad.
- La finalidad última de la faena es contribuir a la mayor atractividad de la comunidad y promover el bien de la sociedad.

⁶⁵ A través del proyecto, “Mejoramiento de la Capacidad Operativa de 25 Comunidades Nativas, Distrito de Puerto Bermúdez-Oxapampa-Pasco” (2014), para la elaboración de líneas de base del respectivo proyecto (informe técnico).

- La faena conjuga esfuerzos para la limpieza del patio de la comunidad, la chacra integral y la construcción de casa comunal.
- La faena sirve para mantener limpia presentable y saludable a la comunidad,
- Sirve también para la limpieza interna de la comunidad y el mantenimiento de las carreteras y caminos.
- Las faenas extraordinarias se realizan dependiendo de las circunstancias, pero empiezan generalmente cada lunes con el objetivo de mejorar la comunidad, hacer la limpieza de caminos, el patio de la comunidad o la conservación de la casa comunal (Líneas de base del proyecto “Mejoramiento de la Capacidad Operativa de 25 Comunidades Nativas, Distrito de Puerto Bermúdez-Oxapampa-Pasco”, agosto 2014).

Estas informaciones vertidas nos muestran que las faenas son actividades de carácter organizacional y económico en las comunidades nativas. Es organizacional porque moviliza la participación de la colectividad en su conjunto, para diversos fines como pueden ser: mantener la buena imagen de la comunidad a través de limpieza del patio o pasadizos o construcción de casas comunales, el mantenimiento de vías de acceso de comunicación tanto dentro como fuera de la comunidad. Es económico por la prestación de servicio de mano de obra colectiva, de forma que se pueda generar bienes, servicios y beneficios a la misma comunidad.

Las faenas destinadas a la limpieza y/o mantenimiento del patio y pasadizos benefician directamente a las mismas comunidades que conviven y comparten el territorio donde están ubicados, al mismo tiempo que a las familias organizadas por sectores dentro de la comunidad. Desde las formas de pensar de los comuneros, el mantener limpios los pasadizos y conservados los patios es sinónimo de prestigio, seguridad y salud de las mismas personas y una forma de cuidar a los animales menores de los depredadores peligrosos que merodean, pueden dañar o afectar a las familias. Ha esto corroboramos con el siguiente testimonio de la comunera Sandra Lucila:

Si el patio y los pasadizos están lleno de yerbas, los visitantes te pueden decir que no son organizados, flojos (...) cuando el patio está lleno de yerbas los

animales del monte fácilmente se llevan nuestras gallinitas, y aparecen *jergones* [culebras venenosas], entonces para eso hace las faenas (Sandra Lucila, femenina, 36 años, comunidad de Cahuapanas, junio 2014)

Cuando se trata de la construcción de casas comunales, el apoyo en materiales y financiamiento es proporcionado por la Municipalidad de Puerto Bermúdez (ver el anexo N.º 05: fotografía del local comunal) y la comunidad participa o aporta con la mano de obra. Los asháninkas dicen que antes la casa comunal se llamaba “tambu”; algunos refieren que también se le llamaba “apatomentotsi pinkantsari”, que traducido en español significa “oficina del jefe”, servía para comercializar y a través de él se mantenían el orden, respeto, honradez y solidaridad. Actualmente, la casa comunal sirve para reuniones o asambleas, actividades de la comunidad, así como la celebración del aniversario, festividades importantes y otros.

En cuando a la limpieza y mantenimiento de caminos, los beneficiarios son las mismas comunidades que viven comunicadas con sus pares colindantes. Se favorece así las visitas familiares o el acceso a centros educativos para los niños de las mismas comunidades, porque no todas cuentan con instituciones educativas. Por ello, tienen que acceder a través de los caminos que les permiten conectarse. También les permiten comercializar los pocos productos que producen hacia las ciudades. Aunque, los que se benefician con mayor intensidad del movimiento económico son aquellos actores que nunca participaron en la reapertura ni mantenimiento de las carreteras; en este caso las empresas madereras, ganaderas, negociantes, regateadores, etc.

Asimismo, constatamos que en las comunidades nativas de la cuenca del Pichis los trabajos colectivos, expresados en faenas comunales, son determinados mediante la asamblea comunal: su ejecución y cumplimiento de los acuerdos son hechos por todos los comuneros.

b) Minga y faena

El término “minga” es un préstamo lingüístico del idioma quechua, que con la colonización y transcurso del tiempo ha ido siendo adoptado en la lengua asháninka. De ahí que el término es empleado y utilizado por todos los asháninkas de la cuenca del Pichis, refiriéndose a los trabajos colectivos de

carácter familiar. En esa perspectiva, hacemos la diferencia entre la faena y la minga.

Según constatamos, la faena es la modalidad de trabajo tanto comunal y familiar: cuando es faena comunal, el trabajo es para beneficio de toda la comunidad; es decir, es algo público. Mientras que en la faena familiar, el trabajo se realiza en beneficio de la familia extensa, es decir las personas que comparten o conviven en el mismo techo o casa: padres, hijos, yernos o nueras, nietos todos en conjunto van a realizar trabajos en la chacra, así como la limpieza o desyerbe de la chacra, el cultivo de la yuca, etc. Esto lo corroboramos con el siguiente testimonio:

Como vivimos juntos, mis hijas con sus familias, mis nietos, rápido avanzamos el trabajo. Una faena es suficiente para terminar, por ejemplo, el desyerbe de la chacra o la cosecha (Marcelino López Mishari, masculino, 36 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

Por su parte, la minga es el trabajo intrafamiliar, es decir el convocante es la familia nuclear (padres e hijos) y los parientes cercanos si es que están comunicados para que puedan ayudar a cultivar la chacra. Otras veces, participarán todas las personas que viven en la comunidad en beneficio de la familia que convoca el trabajo, pero con la condición de devolverla con el mismo tipo de trabajo, cuando uno de los participantes de la minga la organice o convoque a futuro. Eso se puede observar en el testimonio:

-Por ejemplo, yo vivo con mi esposa y mis hijos entonces. Cuando quiero hacer minga comunico a mis parientes cercanos para que vengán a trabajar a mi chacra.

-¿Y también pueden venir los vecinos del sector?

-Sí, también pueden venir si es que lo comunico. Pero a veces se enteran y vienen a trabajar. Ese trabajo es prestado nomás (Boris Jumanga, 40 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

En este escenario, la participación de las personas de la comunidad no es obligatoria, sino es la voluntad de cooperar en el trabajo. Y al ser voluntad de cooperación, la devolución en el fondo es obligatoria, para que no se rompa este nexo cultural de convivencia colectiva. Si alguno de los miembros de la

comunidad no cumpliera con la devolución de trabajo, será excluido y apartado de las mingas; no será bien visto por las familias que lo apoyaron. Dado que todas las personas de la comunidad están emparentadas culturalmente⁶⁶, las reglas de convivencia son muy estrictas, por lo tanto, nadie querrá ser mal visto y, menos quieran ser excluido de las mingas.

3.2.2. Determinantes organizacionales a nivel intra sociocultural: construcción del género a través de la descendencia paralela

Existen determinantes organizacionales que operan a nivel intra-sociocultural y que tienen que ver con la construcción interna del ser asháninka. La construcción del género entre los asháninkas, se da a través de la formación de la identidad y la transmisión de conocimientos principalmente por líneas paralelas del mismo género: femenino y masculino. Según la concepción asháninka, los padres heredan los buenos modales a los hijos varones y las madres a las hijas; por lo tanto, las enseñanzas se dan según la descendencia paralela.

La descendencia paralela pasa por tres etapas de ritos de pasaje o purificación tanto de los hombres como de las mujeres, así como los recién nacidos, el cambio de voz en caso de los hombres y las mujeres, la primera menstruación y finalmente matrimonio. Para Van Gennep (1986: 21) lejos de su entender está considerar que todos los ritos de nacimiento, de la iniciación, del matrimonio, etc., sean solo ritos de paso. Pues, además de su objeto general, que es asegurar un cambio de estado o el de paso de una sociedad mágica-religiosa o profana a otra, cada una de estas ceremonias tiene su propio objeto.

En la sociedad asháninka, en este caso en la comunidad de Cahuapanas, cada línea tiene su propia especificidad de construcción de la personalidad y desarrollo corpóreo, desde el nacimiento hasta el matrimonio o hasta que se integre a la sociedad formal con todas las características necesarias como mujer y hombre debidamente constituidos.

En su trabajo desarrollado en la sociedad cashinahua, MacCallum (1999: 161) recoge similar caso, donde sostiene que la transmisión de conocimientos y de poderes espirituales se da por líneas paralelas del mismo género, así como

⁶⁶ Cuando hablo emparentado culturalmente, me refiero por lo que comparten los mismos códigos culturales como costumbre, normas, hábitos y otros.

“las mujeres aprenden a través de una relación de parentesco consanguíneo, con abuelas maternas, sus homónimas; los hombres aprenden a través de una relación de afinidad con sus abuelos maternos, homónimos de sus cuñados” (citado por Belaunde, 2008: 88). A continuación, desarrollamos cada uno de estos determinantes de la construcción de género.

3.2.2.1. Descendencia por línea masculino

En la descendencia por línea masculino, constatamos que la imagen del varón es importante, puesto que tener hijos que no está con los parámetros (valores y principios) del varón asháninka, es visto como un comportamiento defectuoso. El varón que no sabe criar a sus hijos es mal visto por toda la sociedad asháninka; por lo tanto, los consejos y aprendizajes son efectuados en cada circunstancia, según el accionar y andar de los padres. Asimismo, “los chamanes de gran conocimiento transmiten solo por línea agnaticia de padres hijos su relación con auxiliares especialmente poderosos; eventualmente pueden transmitir parte de su conocimiento al esposo de una de sus hijas al que haya iniciado él mismo como chamán, si bien este recibirá las relaciones con los intermediarios de menor poder” (Rojas Zolezzi, 1994).

En la comunidad los niños se insertan a las prácticas masculinas desde edades muy tiernas, así como dijera Weiss (2005: 35) “desde que inicia a caminar, empieza a frecuentar las reuniones de los varones adultos. Conforme crecen los niños participan cada vez más en las actividades de los mayores y aprenderá las habilidades que les servirá cuando sean adultos. Los niños empiezan a utilizar arcos y flechas reales hechas a su tamaño; empiezan a cazar y pescar, a conducir canoas y balsas, y son cada vez más independientes”.

Asimismo, están prohibidos de alimentarse con la carne de los animales cazados por el niño sea palomas, paujiles y pavas, hasta que se hayan sometido al rito de pasaje de la pubertad, a través del cual el niño es convertido en cazador (Rojas Zolezzi, 1994). Todas estas actividades y significados de no comer animales cazados, es guiado y orientado por los padres del niño o si tiene hermanos mayores también comparte las experiencias aprendidas tanto en la cacería, pesca y como en la conducción de canoas.

Al respecto, es muy frecuente escuchar en las reuniones, y en las conversaciones familiares: “que los padres para sus hijos deben ser los perfectos ejemplos a seguir, para que los hijos se perfilen”. Asimismo, el andar de los hijos es considerado como el andar de los padres; esto quiere decir que la imagen del hijo frente a sus paisanos es imagen paterna. Eso no significa que entre los hermanos de diferentes sexos se nieguen como hermanos o que no existan sentimientos afectivos, sino que a través de la pertenencia y descendencia de líneas paralelas se construyen los valores y principios de los hijos varones e hijas mujeres; es decir, se construye la imagen ideal del género. Así nos lo afirma una entrevistada:

Los hijos siempre llevan la sangre de su papa y las hijas llevan sangre de su mamá [...]. Así siempre se ha visto en nuestro pensamiento (Angélica Sanchoma, femenina, 36 años, profesora asháninka de educación inicial, setiembre 2014).

Boris Jumanga nos habla también de esta “herencia” que determina en líneas paralelas, aunque reflexiona un tanto preocupado sobre sus cambios:

Cuando tienes hijos que no saben cazar, no saben trabajar, encima son faltosos, los padres son mal vistos al no saber enseñar a sus hijos. Los hijos llevan la sangre de su padre [...], por lo tanto, los hijos llevan la imagen de sus padres y las mujeres de sus madres... Pero la generación actual está empezando malográndose; a veces se van a las ciudades y ya no quieren comer yuca ni masato quieren tomar. Como es nuestra costumbre, tienen que tomar (Boris Jumanga, masculino, 38 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

Los padres que tienen hijos con todos los parámetros del varón asháninka, con sus valores y principios, son bien vistos y respetados por toda su comunidad.

En ese marco de pertenencia y descendencia en líneas paralelas, la vida doméstica de los asháninkas está pautada por diferentes etapas de desarrollo y ritos de pasajes; por ejemplo, en los recién nacidos, con el cambio de voz (edad adolescente) y el matrimonio (etapa donde se define la madurez). Esto sucede en diferentes partes del mundo, tal como pudo constatar Gluckman (2009: 85) en un estudio realizado en las sociedades africanas, donde constata que “en la vida doméstica africana, en los resúmenes antropológicos, parece estar llena de observaciones especiales y de ceremonias para marcar el paso de las personas

desde su nacimiento, pasando por la pubertad, hasta la madurez y vejez. Estas costumbres y tabúes sirven para marcar las relaciones maritales y paternas”.

Asimismo, cada etapa de desarrollo de la persona está expuesta a muchos peligros, sobre todo de los espíritus, animales y personas que pueden influir en la construcción de la personalidad y el desarrollo corpóreo, solo a través de purificación o de ceremonias rituales se puede controlar el normal desarrollo de la personalidad y el corpóreo de la persona. Es decir, en la sociedad asháninka constatamos que la construcción de la personalidad del individuo está ligada con el desarrollo corpóreo desde que nace hasta la edad adulta. Dentro de ello, los diferentes ritos de pasaje a través de las ceremonias son los que permiten fortalecer la personalidad y el desarrollo corpóreo. Veamos cada etapa de formación:

a) Los recién nacidos

Traer al mundo a un bebe genera obligaciones y compromisos profundos, porque no solo consiste en darle de lactar, vestirlo y cuidarlo, sino los padres se someten a ciertas prohibiciones para la buena salud de la criatura, así como por ejemplo ayunar cuando el bebé está naciendo, estar de dieta por un periodo o hasta que caiga el ombligo y el rostro de la madre siempre debe estar tapado hasta que caiga el ombligo de la criatura.

Según Jaime Regan (1993: 39), “cuando un niño nace, los padres tienen que ayunar, obteniéndose de carne y sal, hasta que caiga el ombligo. [...] después de caer el ombligo [...], el padre y la madre van a las casas de sus respectivos padres. Las mujeres van con las cabezas tapadas [...] si no lo hacen, a la criatura se le caerá el pelo. [...]. Después al hombre se le corta el pelo al rape. Si no lo hacen [...], puede caer el pelo al niño. Luego ambos regresan a la casa para seguir su vida ordinaria”. Según información recogida por Weiss (2005: 34) hasta que el ombligo se seque y caiga, ambos padres no pueden salir de la casa y deben observar cierta restricción dietética. Estas restricciones tienen como objetivo evitar efectos negativos en el o la infante y/o en los padres.

Del mismo modo, los recién nacidos son más propensos a ser atacados no solo por los malos espíritus de la naturaleza, sino también que las personas pueden causar males con los ojos a la salud de los bebés. Para evitar estos

males, se les coloca un brazalete de wairuru o cinta roja en la mano derecha a los recién nacidos, a fin de que no puedan ser ojeados. Asimismo, el padre pinta el rostro con “achote” en ambas mejillas, tres rayitas de distinto tamaño en ambos lados: una grande, una mediana y una pequeña que se trazan con la yema del dedo índice, porque, según los asháninkas, los hijos llevan la sangre del padre:

Tener hijo es ser sangre de papá y tener hijas es de mamá. Cuando un hijo nace tienen que cuidar los padres al hijo, poniendo tres rayitas en la cara: pequeño, mediano y raya grande. Cada rayita tiene su significado, y los padres también tienen que cuidarse de los malos espíritus y de la alimentación (Angélica Sanchoma, femenina, 40 años, profesora asháninka de educación inicial, agosto 2016).

Según a nuestras informantes, las tres rayitas puestas con el “achote” en el rostro del bebe recién nacido simbolizan las tres etapas de la vida o fases de desarrollo: la pequeña representa al recién nacido, la mediana simboliza al adolescente y la grande representa a la persona adulta. Asimismo, estas rayitas no solo proporcionan protección frente a los malos espíritus, sino que también simbolizan las cualidades de ser trabajador y bien visto por los asháninkas.

b) Cambio de voz

El cambio de voz que experimentan los jóvenes al llegar a la adolescencia es reconocido como “ronquido” por los asháninkas. Se considera que el jovencito se halla entonces expuesto a una serie de peligros que le pueden causar males al cuerpo y a la salud. Se le prescribe que no se exponga innecesariamente al sol, porque puede secarse o envejecer rápidamente, se le prohíbe comer dulce, ya que los dientes se le pueden cariar y caer rápidamente, con riesgo de quedarse sin ellos; tampoco debe ingerir comidas o bebidas calientes, ya que podría formársele una herida en el estómago. El joven que está con ronquido debe evitar ser visto por los animales, ya que sería posible que influyan en su comportamiento, por ejemplo, volviéndose impulsivo y agresivo como un perro.

En la etapa de ronquido, los jóvenes son encerrados por quince días para cuidar su salud, sobre todo. Una vez cumplidos los quince días, se le llevaba al monte. Aun algunos llevan todavía para tumbar el árbol “shihuahuaco”, es un árbol muy duro y deben tumbar (Nicanor López Mishari, masculino, 66 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

Algunos informantes refieren que, en la fase del ronquido de la voz, el joven es cuidado intensivamente por quince días: encerrado en un cuarto bajo el cuidado de sus padres. Una vez cumplido el tiempo, el joven neófito es purificado con dos tipos de rito, uno para ser buen cazador, tener buen coraje, y otro para ser buen trabajador en la chacra y ser fuerte. En el primero, apenas que amanezca, es llevado en ayunas al monte por un cazador experto que generalmente es un pariente cercano (apadrinados por los padres del novicio) para ser tomado con las gotas extraídas de las yerbas llamados *chakopishi* (es conocido como hoja de carrizo que se parece a una flecha), *kobintsaribenki* y *kopichiri* (ambos son variedades de *evenki* y *evenki* significa *piri-piri*) para que pueda generar vómitos. Vomitar es lavar estómago y a la vez es purificar el cuerpo: las tres yerbas son mágicas y usadas por todos los cazadores. La yerba *chakopichi* sirve para que tengas una buena puntería y *kobintsaribenki* y *kopichiri* son las variedades de *ivenki* (es conocido como *piripiri*)⁶⁷ es para atraer animales y para hipnotizar, para que no se escape (Nicanor López Mishari, masculino, 66 años, comunidad de Cahuapanas, agosto 2016).

Según la información recogida por Rojas Zolezzi (1994: 114-115), al momento del cambio de voz, un cazador experto extrae el corazón de una perdiz cazada por el novicio y se lo coloca a lo largo del brazo, cortados en pequeños pedazos mezclados con trozos de una variedad de ají llamado *asankasentikana* (literalmente ají corazón) que tiene forma idéntica al corazón de la perdiz. El joven es entonces es obligado a comerlo sin ayuda de las manos y sin hacer caer. [...]. Posteriormente, el cazador experto lleva al novato al bosque donde obtiene hojas de arbusto *chakóishi* (literalmente hoja de la flecha) las cuales estruja dejando caer gotas de savia en la boca de su acompañante. El sabor amargo del líquido hace vomitar al individuo, lo que es entendido como una limpieza o purificación que le permitirá disparar sus flechas sin que se desvíen.

En la segunda, el joven neófito es llevado al monte con sus padres para que pueda presentarse a los espíritus y tumbar el árbol más duro llamado “shihuahuaco” (*Dipteryx Micrantha Harms*), con la finalidad de que el joven sea

⁶⁷ Piripiri comúnmente es conocido como pusanga. Según los asháninkas hay varios tipos de pusangas, para distintos tipos de acción, unos son para enamorar y conquistar chicas y otros para la cacería y algunos sirven para ir a la guerra.

trabajador, fuerte y valiente, que no le den las enfermedades ni sufra el ataque de los malos espíritus. De esa manera, se propicia que sea trabajador y respetuoso con todos los seres vivos, tanto con los espíritus como con la sociedad en general. Según la cosmología asháninka las personas humanas no se consideran superiores a los otros seres vivos sean animales y espíritus. Más bien la vida humana está llena de peligros desde que nace hasta la vejez o hasta que sobrevenga la muerte.

c) Matrimonio o “awakantsi” en caso del varón

▪ **Proceso de enamoramiento**

Dentro de la regla asháninka el joven necesariamente tiene que buscar su novia lejos de la familia. La noción de lejos no es referida al ámbito espacial sino es social, es decir, la novia debe ser buscada fuera de la familia consanguínea y afines. Porque en la comunidad de Cahuapanas hay dos modalidades de buscar enamorada unos se enamoran y se casan dentro de la comunidad y otros que van a buscar la novia fuera de la comunidad, dependiendo de las circunstancias que uno se encuentre, porque si uno es viajero encontrará su novia en el viaje es decir fuera de la comunidad. De ahí que Rojas Zolezzi (1994: 91) nos define la noción de lejanía en dos formas: espacial y social. En espacial, un individuo asháninka deberá buscar esposa a uno o dos días de camino del grupo residencial en que habitan sus padres, y donde no tiene parientes conocidos. Muchas veces esta búsqueda se llevará a cabo en el *nampitsi* (quiere decir pueblo) de uno de los *niomparis* o compañeros de intercambio del padre que se ubica en el ámbito de los afines potenciales. Y en social, se debe contraer matrimonio fuera del ámbito de las relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas.

Entre los asháninka un padre difícilmente puede permitir que enamore un joven desconocido a su hija. Es decir, la única manera de obtener una mujer es mediante una relación directa con sus suegros y los suegros deben conocer bien a su yerno. De ahí que nuestros informantes nos digan, “aquí entre nosotros nos conocemos bien, si un joven es trabajador y es cazador (...) es requisito para permitir que se enamoren con la hija” (Alicia Jeriama, femenina, 41 años, comunidad de Cahuapanas, agosto 2013).

Según constatamos, los muchachos para tener un “buen futuro” deben de formarse desde edades muy tiernas, practicando todos los pasos de sus padres. La buena imagen de un joven se forja con los atributos de ser trabajador, lo que significa que debe ser pescador, cazador, laborioso en la chacra, conocer perfectamente el monte y las plantas medicinales. Por otro lado, debe ser humilde y respetuoso, ya que, en caso contrario, tendrá serios problemas en el futuro, sobre todo para conseguir novia y no sería bien visto por los miembros de su comunidad. Al respecto, una versión ilustrativa de un informante señala:

Un buen joven es cuando es cazador, pescador, trabajador y conoce de las plantas medicinales; en caso de ser picado por una culebra, tiene que conocer de las plantas, si no se puede morir... Y si conoce todo, con facilidad encuentra novias (Nicanor López Mishari, masculino, 66 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

Los jóvenes que cuentan con todos los requisitos necesarios, en el futuro fácilmente conseguirán una novia. Así, cuando visite a la casa de la muchacha que él pretende, fácilmente el padre de la chica lo acogerá y permitirá que enamore a una de sus hijas, y sobre todo que salga a pescar en su compañía. El joven que quiere tener novia, primero, debe llevar regalos a la casa donde hay chicas que él pretende; tiene que visitar a los padres de la persona con la quiere unirse, para ganarse la confianza, pero siempre y cuando cuente con todos los requisitos necesarios.

Según cuentan los asháninkas de Cahuapanas, el joven para conquistar o enamorar a una chica se congracia mediante obsequios que tiene que dar al padre de la señorita, ya sea con carne, producto de la caza en el monte, o con pescado. Si el padre de la señorita que el muchacho pretende enamorar acepta el obsequio y lo entrega de inmediato a su hija, y esta acepta, entonces significa que el muchacho consiguió tener enamorada. A partir de ese momento, el joven puede ir de visita las veces que considere prudente, pero siempre debe llevar carne o pescado; en todo caso, debe ir a pescar y cazar, llevar algo del monte. La carne es propicia para comer con yuca y entregarla al padre de la chica; así los padres de la muchacha se convencerán de que su hija ha conseguido un buen hombre y será bien vista por toda la comunidad.

Una vez que hayas visitado dos a cuatro veces, el padre de la chica puede permitir que converses con su hija y puedan ir a pescar y recoger productos sembrados de la chacra, así como yuca, pituca, plátano, para preparar la comida (Elvis Canango, masculino, 36 años, comunidad de Cahuapanas, agosto 2016).

Sin embargo, las cosas no siempre tienen este desenlace. Algunos comuneros refieren que los jóvenes que van a visitar a las casas o familias donde hay señoritas no siempre suelen ser aceptados por los padres, por no tener los requisitos necesarios. Por ejemplo, si un joven no es trabajador (no es cazador, ni pescador, ni sabe trabajar en la chacra) ni es respetuoso, entonces difícilmente podría ser aceptado sus obsequios por la señorita que él pretende. Los mismos padres rechazarán las pretensiones de enamoramiento de un joven sin cualidades deseables.

Por otro lado, ocurre también que al padre le puede gustar el joven que busca enamorar a su hija, por contar con todos los requisitos necesarios que valora, pero si a ella no le gusta, el padre no pueda obligarla a relacionarse. En este caso, el obsequio que trae el joven será entregado a su esposa y mas no a su hija, y pueda ser cocinado para la familia.

Asimismo, los jóvenes que son aceptados, luego de varias visitas a la casa de la enamorada, pueden pensar en hacer el matrimonio.

- **Pedido de mano y matrimonio**

Realizar el matrimonio (awakantsi) no es ir ante la autoridad municipal (matrimonio civil) ni ir a la Iglesia católica (matrimonio católico), como sucede en la cultura citadina mestiza. El matrimonio asháninka se efectúa mediante el pedido de mano, y previa ceremonia, así como lo expresa el jefe de la comunidad:

Aquí en Cahuapanas nadie se ha casado por la Iglesia católica ni por las iglesias adventistas. Todos se juntan bajo la costumbre de nosotros, aunque la municipalidad y los profesores nos están exigiendo que nos casemos para bien de nuestros hijos... Y de repente se han casado por la Iglesia, todavía no he visto. Nuestro matrimonio es diferente; es previo el pedido de la mano y luego se festeja bajo una ceremonia donde se recomienda para que vivan bien los novios (Eusebio López, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

Algunos cahuapanos nos expresaron que el matrimonio se realiza mediante el pedido de mano de la novia. Para ello, el muchacho que quiere formar familia primero tiene que pasar la prueba de tumbar el árbol. El árbol "*shihuahuaco*" es un arbusto nativo, oriundo de la Amazonía; es el más duro y fuerte de todos los árboles que existen en la zona. Los cahuapanos dicen que, si el joven tumba el árbol "*shihuahuaco*", ya podría realizar el pedido de la mano de la novia, a través de una ceremonia para formalizar su convivencia. Y si en caso no lo tumbara, sería prácticamente rechazado por los padres de la novia, por lo tanto, ya no podrá casarse. Entonces el proceso de enamoramiento no garantiza que se casen o formen la nueva familia.

Según los pobladores de Cahuapanas, tumbar el árbol "*shihuahuaco*" significa tener futuro, valentía, coraje y, sobre todo, capacidad para brindar seguridad familiar. Quien tumba este árbol, será capaz de afrontar los momentos más difíciles de la vida en el futuro, sobre todo para proveer comida a su familia. Tumbarlo significa estar preparado para vivir en familia, por eso es el requisito indispensable para el pedido de mano de la novia.

Según los cahuapanos, no es posible tumbar el árbol "*shihuahuaco*" de un día para otro, sino que es una dura e intensa labor: el joven tiene que trabajar desde las cinco de la mañana hasta seis de la tarde. Aparte de ello, los entrevistados comentan que esta tarea puede durar desde una semana hasta quince días de intenso trabajo. En caso de no conseguirlo, el pretendiente es automáticamente rechazado y no podrá casarse nunca. Si logra tumbar el árbol, el joven inmediatamente avisa a sus padres, para que se formalice el proceso de enamoramiento que lleva con su novia, mediante el pedido de mano que consiste en una invitación a los padres con la concurrencia de toda la comunidad.

Pero antes de ir a pedir la mano, primero como mérito debe construir la casa y abrir una chacra para la familia elemental de donde proviene y si no lo hace, simplemente los padres no la acompañarán y no habrá matrimonio. Según estudios de Rojas Zolezzi cuando un joven ha completado su preparación como cazador construye en el *nampitsi* [pueblo] de su padre una casa y abre una chacra. Entonces realiza un viaje en busca de esposa, el que se realiza en compañía del padre si es que existe una joven adecuada en la familia de uno de sus *ayumpari* [comerciantes]. De lo contrario el viaje lo realiza solo (1994: 94).

En el día del pedido de la mano las abuelas cocinan, preparan masato (bebida en base a yuca fermentada) y los invitados y visitantes comen y beben. Según constatamos, normalmente el matrimonio se inicia dando los sermones al muchacho que se casa, que consisten en consejos y recomendaciones de parte de los abuelos y las autoridades de la comunidad, así como el jefe comunal. Una segunda intervención corresponde al padre del novio. En tercer lugar, intervienen los tíos paternos. Asimismo, en la línea de la novia interviene su abuela como primer paso, la segunda intervención la hace su madre y la tercera las tías maternas. Las recomendaciones siempre están referidas a que deben hacer quedar bien ante la familia, al tronco de donde proviene su sangre: los varones llevan la sangre e imagen de su papá, abuelo y tatarabuelos; las mujeres la sangre e imagen de su mamá, abuelas y tatarabuelas.

Las recomendaciones por el lado de la línea masculina (padre) consisten en que el novio no debe hacer faltar comida a su esposa: debe sembrar la chacra, traer pescado, carne del monte y vivir sin problemas. Siempre debe cuidar a su esposa y a los hijos que van a tener; nunca separarse de ella y vivir juntos hasta la muerte. Por otro lado, las recomendaciones desde la línea femenina (madre) comprenden para la mujer: atender bien a su marido y a sus hijos, cocinar, trabajar las chacras, no hacer faltar el masato, vivir sin problemas o afrontarlos y nunca separarse.

Después del sermón o de las recomendaciones dadas por parte de los padres de los novios y autoridades comunales, como a medianoche ingresa al patio un grupo de músicos de viento, ejecutando melodías al ritmo del tambor, práctica propia del matrimonio asháninka. Los asháninkas la llaman “carriciada”, que consiste en soplar el instrumento musical hecho de carrizo. Alrededor del grupo de músicos, todos los invitados bailan al compás de las melodías.

El pedido de mano tiene pautas particulares, como se explica en el siguiente testimonio:

Me tienen que pedir ya la mano de mi hija: “Sabes, tío, sabes que me perdones, estoy enamorado de tu hija”. [...] invito a mi hija, recíbala esas cosas [obsequios]. Mi hija tiene que recibir, hacemos una pequeña ceremonia y le entregamos (Zandra L. Gonzales, femenina, 36 años, comunidad de Cahuapanas, agosto 2016).

Una vez concluida la ceremonia, los consuegros se dan la mano, señal de la entrega y recepción de la muchacha.

Terminada la ceremonia o fiesta de entrega de mano de la muchacha, la nueva pareja permanezca en la casa del padre de la novia, cuando ya tienen un buen tiempo de vida en común, hacen su casita fuera de sus familias: mayormente se alejan para hacer una vida propia. La nueva familia necesariamente busca tener su propio hogar, sus propias chacras y así afrontar la vida.

Asimismo, las personas mayores o ancianos mencionan que por costumbre, después del matrimonio, los novios se quedaban en la residencia matrilocal (uxorilocal) por un periodo de tiempo, hasta construir la nueva residencia: “Después que hicieron el pedido de la mano de su esposa, se quedó viviendo temporalmente en la residencia matrilocal”.

En los estudios antropológicos (Varese, 2010; Weiss, 2005) se muestra que después del matrimonio prevalece el ideal de la residencia uxorilocal. Posteriores estudios (Rojas Zolezzi, 2014; Chivalier, J. 1981) dicen que la regla es de residencia post matrimonial temporal uxorilocal.

En ese marco en Puerto Bermúdez después del matrimonio los hombres abandonan el hogar de sus padres, se van residir temporalmente a la casa de su esposa. Eso no significa que abandonan por completo la residencia patrilocal, sino las visitas son frecuentadas constantemente como si estarían viviendo en los dos lados. Pero si los dos primeros meses debe apoyar exclusivamente al suegro sin salir de la residencia uxorilocal, como una especie de reciprocidad por haber recibido su esposa, si no lo hace es faltar el respeto y romper la costumbre institucionalizada, que hasta puede perder su esposa o ser quitado por no haber cumplido con su obligación de prestar servicios mediante trabajo que consiste en hacer chacras de yuca, arroz e ir a cazar y pescar para la comida.

Luego de haber vivido como medio año en la residencia uxorilocal, la nueva pareja, para formar la neolocalidad, primero debe solicitar permiso al jefe de la comunidad, mas no a los padres biológicos, porque la tierra y territorio es administrada comunalmente. El jefe, una vez recibida la solicitud, convocan una asamblea para discutir y determinar sobre la entrega de tierras al nuevo miembro

de la comunidad. El terreno es básicamente para construir la casa y realizar actividades económicas que suele tener la extensión de una hectárea; los asháninkas la denominan “cuadra”. Asimismo, en la asamblea no solo es entregada la tierra, sino a manera de cooperación los comuneros entregan obsequio como señal de aliento, las *cushmas* (vestimenta típica), hilos de algodón, machetes, ollas, gallinas y otros. Los asháninka dirían, “esto lo entregamos como señal de aliento y para que vivan bien, porque los machetes se entregan para que trabaje en la chacra, los hilos de algodón son para que fabrique ropas como la *cushma*, las ollas son para que se preparen la comida y masato y animalitos se entrega para que lo críen.

Una vez estabilizada la neo localidad es permitido vivir en un solo lugar, mas la co-residencia no es admitida en la comunidad.

En la comunidad una vez entregada la tierra a la nueva familia hay ya debe permanecer hasta su vejez, está prohibido vivir en dos sectores o en dos comunidades así se ha determinado en los congresos asháninkas de la ANAP (Eusebio López Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, agosto 2016).

Los estudios mostrados por Rojas Zolezzi (2014: 73), detallan esta misma lógica: “un conjunto de unidades domésticas co-residentes no correspondía en este caso a un grupo de descendencia matrilineal localizado. De ahí que afirme que no existe en esta sociedad la figura de los grupos de descendencia unilineal. El ámbito comprendido en la categoría general asháninka es un campo constituido por parentelas cognáticas”.

Casarse por la Iglesia católica no es de mucha importancia. Al parecer, ningún asháninka en Cahuapanas se ha casado por esta, tal y como hemos podido constatar en nuestro trabajo de campo.

3.2.2.2. Descendencia por línea femenino

En la descendencia por línea femenino, la imagen de la mujer es importante, puesto que una madre al tener hijas que no cumplen con el modelo de mujer asháninka, y al observar sus valores y principios, es vista como una mujer que no ha sabido criarlas y aconsejarlas, siendo criticada por toda la comunidad. Por lo tanto, las enseñanzas en línea femenina se dan desde edades muy tiernas.

Aquella que no enseña o educa como mujer a sus hijas es vista como una madre perezosa y sin valores. Una vez que la niña empieza a caminar, permanece con la madre. “Las niñas ayudan a preparar el masato y cuidar a los niños menores, y comienzan a utilizar el cesto de carga” (Weiss, 2005: 35)

La imagen y la idealidad de una mujer asháninka es construida por las mismas mujeres; para ello, las madres deben ser el ejemplo a seguir por sus hijas, las cuales tendrán que perfilarse en su andar y comportarse como ellas. Las hijas son el reflejo de las madres, y así serán vistas por la sociedad.

La crianza de las hijas a través de las diferentes etapas de su desarrollo compromete el buen vivir (kametsa añanta) no solo dentro de la sociedad, sino también en el seno de la naturaleza. Las madres que logran criar a sus hijas con todas las cualidades de la mujer asháninka, con sus valores y principios (ser trabajadora y responsable), son bien vistas y respetadas por toda la comunidad, de manera similar a lo que ocurre con la línea masculino.

a) Las recién nacidas

Los asháninkas consideran que las recién nacidas son más propensas a ser atacadas por los malos espíritus de la naturaleza, y son más vulnerables a ser ojeadas por la gente (vecindad). Cuando alguien mira mucho a la bebé, puede enfermarla. Para evitar estos peligros, se acostumbra colocarle un brazalete de “wairuru” rojo y negro, o una cinta roja en la mano izquierda de la recién nacida, evitando así que sea ojeada por cualquier persona. Otra medida es pintarle el rostro con “achote”; para esto la madre le aplica el colorante en ambos lados de la cara (derecha e izquierda), dejándole sendos puntos con la yema del dedo índice de la mano.

Quien le aplique “achote” a la niña tiene que ser la madre porque “las hijas mujeres llevan la sangre de su mamá y los hombres sangre del padre [...]. Tal vez resulte más evidente que las mujeres tengan hijas y los hombres hijos hombres; es decir, que cada género se produzca a sí mismo” (Belaunde, 2008: 23). El pintado del rostro no se hace arbitrariamente, sino que guarda toda una simbología de la que son conscientes los asháninkas.

A las mujercitas siempre se les pinta un punto en ambos lados de la carita por su madre y a los hombrecitos tres rayitas por su papa. Eso no se pinta así nomás,

tiene significados (Angélica Sanchoma, femenina, 40 años, profesora asháninka de educación inicial, agosto 2016).

Los puntos pintados en el rostro de las niñas recién nacidas protegen de los espíritus dañinos. Por otro lado, les sirven también para convertirse en una mujer fuerte y valiente.

b) La primera menstruación

La primera menstruación motiva ritos de pubertad⁶⁸ en la joven, como el reconocimiento del paso de una etapa de la vida a otra. En el rito de pubertad, la mujer es cuidada intensivamente, porque a partir del rito de pasaje no solo se construye su conducta, personalidad y su cuerpo como mujer, sino su futuro como trabajadora. Un descuido en este tránsito puede acarrear consecuencias negativas que afecten a su personalidad, conducta y su cuerpo como mujer (Regan, 1993). Al respecto, en su estudio etnográfico realizado en los asháninka Weiss nos detalla de la siguiente manera:

Durante esta época se recluye a las jovencitas en un pequeño aposento dentro de la casa principal, donde deben permanecer de cuatro a diez meses, siendo alimentadas con una dieta estricta que excluye todo tipo de carne roja o pescado. Todo este tiempo la joven pasa hilando hilo de algodón. Las razones que se esgrimen para observar esta costumbre son: primero engordar a las muchachas porque la gordura se considera atractiva; segundo, hacer que aprendan a hilar y que no sean ociosas; y tercero, asegurarse de que algún día sean esposas buenas y obedientes. Una vez salida de su reclusión, case siempre son desposadas tan pronto aparecen los primeros solteros elegibles, o incluso ya pueden estar casadas para entonces, puesto que es posible que tanto los niños como las niñas sean desposados, al menos nominalmente, desde los siete u ocho años por alguien de su misma edad o con un adulto (Weiss, 2005: 35-36).

Asimismo, en la comunidad de Cahuapanas las jovencitas en su periodo de reclusión básicamente son alimentadas a base a dietas. El objetivo de la reclusión y la dieta es renovar y purificar el cuerpo de las jovencitas, porque según nuestros informantes mediante la cobada se reconstruía el cuerpo de las

⁶⁸ Al respecto Van Gennep (1986) nos dice sobre pubertad lo siguiente: en el caso de las chicas, la pubertad física se manifiesta por el hinchamiento de los senos, el ensanchamiento de la pelvis, la aparición de pelos en el pubis, y sobre todo por el primer flujo menstrual.

jovencitas sobre todo para ser apta o para tener esposo y procrear hijos, de esa manera integraba a la vida doméstica de las personas mayores ya casadas.

Según expresan los asháninkas, la primera menstruación de las mujeres adolescentes es un evento muy peligroso no solo frente a los malos espíritus que merodean por el monte, sino para la sociedad en general, sobre todo para las ancianas. Por ello, en la primera menstruación, las mujercitas adolescentes son sometidas a un cuidado intensivo por parte de sus madres durante un periodo de tres meses, tiempo que permanecen encerradas en un cuarto bajo estricta vigilancia. En esos tres meses bajo techo, la joven debe hilar algodón sin descanso, de esa manera se hará trabajadora, responsable y sobre todo se asegurará una vida larga. A las jóvenes recluidas se les prohíbe que vean el sol, tampoco pueden ser vistas por las ancianas y menos por los varones. De no respetar estas prescripciones y procripciones se le secará el cuerpo, rápidamente envejecerá y se parecerá a un varón. Para cumplir sus necesidades biológicas, la joven debe cubrirse todo el cuerpo de modo que nadie pueda verla.

Los asháninkas aseguran que “en la alimentación no puede comer dulces porque sus dientes pueden podrirse y caerse uno por uno, ni grasas puede comer porque rápidamente puede salir arrugas en la cara, ni caliente puede comer ni beber, sino en el estómago puede salir heridas o malestares estomacales” (Angélica Sanchoma, femenina, 40 años, profesora asháninka de educación inicial, julio 2016). Prácticamente el cuerpo está en un estado muy delicado. Por otro lado, los entrevistados también manifiestan que “ni animales te pueden ver, sino los comportamientos de los animales pueden pasar o influir al comportamiento de la joven adolescente, así como el perro colérico, sin tolerancia” (Angélica Sanchoma, femenina, 40 años, profesora asháninka de educación inicial, julio 2016). Y si es desobediente o no se cuida por completo en esos tres meses, su comportamiento puede ser intolerante y canosa:

Las mujeres que vez canosas y coléricas, es que seguramente no han cumplido como debe ser en el periodo de la primera menstruación (Saandra Gonzales, femenina, 36 años, comunidad de Cahuapanas, agosto 2016).

Luego de cumplir los tres meses de insiero en un cuarto, la joven es festejada con comida. El banquete comprende abundante carne y bebida (masateada) a discreción: primero, la abuela se encarga de raparle el pelo a la joven

adolescente antes que salga de su cuarto, y luego es festejada con abundante comida y bebida. Según los informantes, las personas mayores toman o se embriagan con masato, y los jóvenes, así como los adolescentes, juegan con “*ishanga*” (ortiga hembra), cuya picazón no genera demasiado dolor, como castigándose unos a otros hasta cansarse. Culminada la fiesta, al siguiente día la joven es llevada a la chacra a un cubierto o ventado con la “*cushma*” (prenda de vestir asháninka que cubre todo el cuerpo, desde la cabeza hasta el pie), para que los espíritus del monte no la vean como extraña. En la chacra, el ritual de purificación consiste en dar baños con fusión de hierba preparada; luego se la presenta a los espíritus del monte y a la sociedad en general, para que sea una nueva integrante más.

Una vez que cumpla los tres meses encerrado en un cuarto, después su abuela corta todo el cabello y luego se festeja. Ese día se come bastante carne y masato; y los jóvenes juegan con *ishanga* hasta cansarse. Al siguiente día, su familia le lleva al monte para ser bañada con yerbas y luego solita tiene que hacer una cuadra de chacra [...]. Algunas familias ya no hacen esta costumbre, pero algunos seguimos (Alicia Jeriama, femenina, 44 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

Según nos expresan los informantes de Cahuapanas, a partir de este ritual de purificación la mujer se vuelve más fuerte y recia, las enfermedades ya no pueden apropiarse de su cuerpo; es decir, la mujer se hace resistente. Por otro lado, su nueva presencia se vuelve familiar a todos los entes que conviven con la sociedad asháninka.

Al quedarse en el monte para hacer la nueva chacra, que puede ser arrozal o yuca de una hectárea, la muchacha demostrará su capacidad de ser trabajadora. El trabajo de una hectárea debe ser concluido en cuatro días.

Cumplido el ritual de purificación y la siembra de chacra, la mujer ya pasa a ser madura, preparada y sobre todo apta para tener su marido. Se la considera dispuesta para contraer matrimonio y formar una nueva familia.

Después de la primera menstruación, ya no se considera como niña, ya es mujer, por eso festejan. Ya puede tener su marido, consideramos que ya está preparada para tener hijo (Nicanor López, masculino, 66 años, comunidad de Cahuapanas, agosto 2016).

Finalmente, lo que se observa es que hay una serie de reglas bien definidas, tanto en la alimentación cuanto en el cuidado que se debe tener respecto al contacto con personas y animales considerados peligrosos que pueden influir negativamente en el proceso de construcción de la condición de mujer asháninka.

c) El matrimonio o “awakantsi” en el caso de la mujer

▪ **Proceso de enamoramiento**

Cuentan los ancianos asháninkas sobre las circunstancias que median para que una mujer y un varón se enamoren. Primero, la mujer debe saber tejer la “cushma” perfectamente, cocinar, preparar masato y cultivar la tierra, es decir, ser trabajadora. El varón que quiere conseguir novia debe, por su parte, ser también buen trabajador, cazador, pescador, conocer perfectamente el monte y todas las plantas medicinales. A la chica le debe gustar el muchacho que la pretende o que viene a visitar a la casa de su padre; en caso contrario, difícilmente una mujer va a fijarse o enamorarse de un varón; ni los mismos padres querrán que este enamore a su hija, porque el enamoramiento pasa a través del papá de la muchacha.

Al respecto Luisa Elvira Belaunde (2008: 28-29) anota que “la complementariedad y la diferencia de género van a la par, ya que las tareas, las capacidades, los conocimientos y las responsabilidades de cada género deben estar diferenciados previamente, para poder entrelazarse en la relación de pareja, así como dos hilos diferentes se entrelazan en un tejido para formar un diseño”. Entonces el objetivo de la construcción de la imagen ideal de mujer y varón asháninkas lleva implícita la necesidad de asegurar que, al formarse la nueva familia, se complementen unos a otros y se mantenga entre ellos un equilibrio estable.

La búsqueda de parejas de ambos sexos está determinada por la atracción, por los gustos y por los atributos de ser trabajador(a) para que cuando convivan exista la complementariedad del género. Esto mismo nos expresa un entrevistado:

A la hija le debe gustar el hombre trabajador, caso contrario no se le recibe los obsequios que trae el muchacho, ella se niega. Y si ella recibe entonces significa

que le gusta el muchacho; hay ese primer acercamiento, ya es probable que sea mi yerno. Una vez que ha visitado la casa unas dos o cuatro veces recién le entrego mi hija. “Ahí está mi hija, puedes enamorar”. Recién le entrego, es costumbre antigua de acá (Pablo Mishari, masculino, 48 años, comunidad de Cahuapanas, agosto 2016).

Por otro lado, el comunero asháninka Eusebio Mishiri nos detalla sobre la manera cómo el padre tiende puente al joven trabajador y cazador con su hija de la siguiente manera:

[...] acá el hombre debe ser buen trabajador y buen cazador. Supongamos que yo tengo una hija que ya es señorita, viene un joven a visitar, y se va a cazar, se va a traer algo o pescar. Entonces si estoy de acuerdo que mi hija esté con el hombre o con el joven, cuando el joven trae pescado o algo por el estilo, me lo entrega a mí, y yo le doy a mi hija inmediatamente diciendo: “Toma, hija, atiéndelo al joven. Entonces, yo estoy generando una relación indirecta, estoy permitiendo que se enamoren. Hay una relación indirecta con el hombre a través del padre. [Pero] si yo le doy a mi mujer, a la mamá de mi hija, con eso estoy diciendo que no eres bueno para ser yerno, no cuentas con todos los requisitos, eso quiere decir no hay nada [...]. Es otro estilo, entonces algo tiene que demostrarte. Prácticamente el papá es el que ve si es trabajador o no es trabajador o engañador [...]. Entonces, yo mismo voy a decir a mi hija: vayan y traigan pescado [...]. Si yo le doy a mi hija el regalo, ella entiende rápidamente, o sea mi hija ya entiende y va a decir que mi papa está guiando, que yo tengo una relación con el hombre, ya lo interpreta. Si yo no quiero nada, le entrego a mi señora” (Eusebio Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

La forma de aceptar a un joven para ser yerno, no es entregar directamente la hija para que se casen. En caso de negativa, tampoco consiste en decir directamente que no es idóneo para su hija. Toda comunicación es indirecta. Entonces una forma de aceptar para que sea yerno es entregando el obsequio traído por el joven directamente a la hija, que ya está apta para tener su novio, y posteriormente puedan realizar el matrimonio. Rechazar al joven de su pretensión hacia la hija no es rechazar el obsequio que trae, sino una forma de rechazar es no entregar a la hija, sino a la madre de la hija y si esto ocurre, el joven se sentirá rechazado y nunca volverá a visitar. Asimismo, Las recomendaciones y consejos de los padres siempre están pensado en el futuro,

a fin de asegurar que sus hijas siempre tengan alimento en casa. La seguridad alimentaria solo puede ser provista en un hogar por los hombres que trabajan y se preocupan por la esposa y viceversa.

En el proceso de enamoramiento, una vez que el joven haya mostrado todos los principios de ser trabajador, pescador y cazador, la novia como señal de aceptación y para que se casen pronto, prepara la yuca azada para que el enamorado coma. Y una vez que el joven ha comido la yuca azada, ya puede ir ante sus padres para comunicar que ha conseguido su futura esposa y así puedan determinar la fecha en que se realizará el matrimonio.

- **Pedido de mano y matrimonio**

Una vez sostenido el proceso de enamoramiento, el novio vendrá con sus padres a pedir la mano ante el padre de la novia para formalizar la convivencia de pareja. Al preguntar “¿cómo es la ceremonia del noviazgo?”, se nos explica:

Vienen el papá y mama del muchacho, hacen una pequeña reunión. En la ceremonia, los padres entregan a la joven, diciendo que a partir de entonces y para adelante ya es su mujer, y que ahora tiene que atenderla [...]. Así mismo, se le da recomendaciones diciéndole: “No debes pelear, debes trabajar”. En caso de que incumpla su obligación, el papá de la chica se amarga, viene y le pica (le da un flechazo); le dice: te estás burlando de mi hija... Esa es la ley antigua del asháninka (Eusebio Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

El pedido de la mano se inicia previo los sermones de las personas mayores; en este caso, en la línea materna, las tatarabuelas, abuelas, madre y tías de la novia son las que dan los consejos y recomendaciones a quien que está casándose. Las recomendaciones versan sobre cómo debe quedar bien la imagen de sus ascendientes de género femenino. Para ello se debe trabajar y, sobre todo, no hacer faltar la comida ni el masato en casa; tienen que atender y cuidar bien a su marido y a los hijos que van a tener; deben educar conforme han sido criadas por sus padres (papá y mamá) y no “sacarle la vuelta” a su marido. Sobre todo, no deben pelear, sino vivir bien y superar las dificultades que pueda haber en pareja.

Tener relaciones sexuales con varios hombres es ir contra el honor y prestigio de los ascendientes del género femenino. Según Rojas Solezzi (1994), es una de las conductas más reprochadas moralmente en esta sociedad. “Pueden aparecer gusanos en el vientre de la mujer si esta anda con varios hombres” (Sandra Lucila, femenina, 33 años, comunidad de Cahuapanas, agosto del 2013).

De hecho, vivir en pareja y vivir bien significa complementarse unos a otros. Las madres de la novia dicen que siempre ella debe hacer quedar bien la imagen de su madre y de sus abuelas. Los roles de trabajo están estructurados en función a una red de interdependencia en los roles de género, los que en el fondo se entretajan complementariamente. “*Groso modo*, en la mayoría de los pueblos amazónicos, los hombres tumban el monte, cazan, pescan y hacen casas; mientras que las mujeres se encargan de los productos de la chacra, la recolección de frutas, la pesca y caza de animales menores, así como la preparación de las comidas. La complementariedad y la diferenciación de género van a la par, ya que las tareas, las capacidades, los conocimientos y las responsabilidades de cada género deben estar diferenciados previamente para poder entrelazarse en la relación de pareja, así como dos hilos diferentes se entrelazan en un tejido para formar un diseño” (Belaunde, 2008: 28-29).

Por consiguiente, si una mujer no demuestra ser trabajadora, con su experticia en la preparación de comida y bebida, simplemente se desequilibran los roles de género y la complementariedad en pareja; la convivencia así sería seriamente afectada. De ahí vienen las riñas y las peleas entre parejas, porque cuando un hombre no encuentra masato o comida en casa, se amarga y le reclama a su esposa. En casa, los varones toman masato los días de descanso (domingos). Al respecto, el alcalde del centro poblado de Cahuapanas decía que en casa siempre hay y debe haber masato (Boris Jumanga, masculino, 40 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

Después de la formalización a través del pedido de mano, la vivencia en pareja está siempre observada por los padres de ambas líneas de ascendencia y de la comunidad en general. En caso de infidelidad el varón o si le sacara la vuelta a su mujer, es probable que el padre de la muchacha intervenga

furiosamente⁶⁹. Se dice que antiguamente los suegros solían dar flechazos a los costados del yerno para llamar la atención y, en casos extremos, hasta podían matarlo a flechazos. Los asháninkas dirían: “Si sacas la vuelta a tu pareja, es probable que venga tu suegro a picarte a flechazos, es decir te mata” (Angélica Sanchoma, femenina, 38 años, comunidad de Cahuapanas, agosto 2014).

Esta descripción de la práctica cultural asháninka no pretende constituir una afirmación anacrónica o una visión estática. Además, que las culturas son dinámicas, los asháninkas por constante o permanente colonización han visto trastocados sus modos de vida. En algunas familias, encontramos cambios de hábito en la alimentación, caso del alcalde del centro poblado Cahuapanas, quien decía que, al tener una esposa andina, ya no dispone de masato y chapo (jugo de plátano sancochado) en su casa.

Al preguntar lo que sucede cuando un asháninka se casa con un foráneo, y si no es chocante convivir con uno de tal condición, se nos respondió que sí lo era, porque a pesar de contar con una pareja, ya no se mantienen las costumbres locales. En el caso del alcalde, su esposa es de Huánuco, mientras que él es del pueblo asháninka; por ello, su hogar carece de elementos que nunca están ausentes en casa de sus propios padres: “Ya no tengo chapo, en cambio, dentro de mis padres no falta masato y el chapo: uno es que no hay quien haga, porque mi señora es de otra costumbre” (Boris Jumanga, masculino, 40 años, comunidad de Cahuapanas, agosto 2016), nos dice. Pero también reconoce que cada quien busca el complemento que más le conviene a la vida que quiere llevar.

[...] pero si se recupera la costumbre propia, despacio, lento, la gente también te va tolerando. Por ejemplo, mi viejita tiene otra costumbre. Tú te vas a un hogar donde vivimos puro asháninka –yerno, nuera, suegro, todos asháninkas–, la costumbre es tener la masa de masato, el niño está desde temprano con su masita, va comiendo la masa; comer masa de masato todas las mañanas es como comer postre. Aquí mi hijita ya no tiene esas costumbres; ella solo mira, ya tiene otra costumbre (Boris Jumanga Mishari, masculino, 40 años, comunidad de Cahuapanas, agosto 2016).

⁶⁹ Un padre es como guardián de sus hijas, de ahí que prefiere que sus hijas se casen con un hombre trabajador, en casos de infidelidad como caso extremo interviene furiosamente hasta puede ocasionar muerte por la venganza.

En los últimos tiempos, muchos asháninkas han formado hogar con personas provenientes de otras culturas. Algunas veces, los foráneos se han adaptado a la cultura asháninka, como en el caso del delegado del centro poblado de Cahuapanas, aunque otras veces no siempre suelen adaptarse. Lo evidente es que las mujeres asháninkas de estos tiempos prefieren a los hombres provenientes de otras regiones que a los hombres asháninka, porque un hombre foráneo es visto con prestigio al tener negocios, casa y trabajo en las ciudades; es decir, el dinero, y por lo tanto para la mujer asháninka expresa seguridad en la ciudad. En cambio, los hombres asháninkas son poco valorados al limitarse a permanecer en la chacra o en el monte. Según un comunero de Cahuapanas: En los últimos tiempos las mujeres son las que salen más a las ciudades, porque más rápido encuentran trabajo como niñeras, empleadas domésticas, mozas en restaurantes. Algunas se malean en los bares... En ciudades ellas ya no quieren saber de los hombres asháninkas, prefieren a un mestizo, porque un mestizo ofrece dinero, casa, tiene negocios, mientras que un hombre asháninka no sale mucho de la chacra, y si sale no encuentra trabajo en las ciudades... Las mujeres de la ciudad qué van a dar importancia al hombre asháninka. Eso es lo que está pasando en aquí (Nicanor López, masculino, 66 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2015).

3.2.2.3. Intervención de los órganos familiares en casos de pleitos entre familias según la descendencia paralela

Según los comuneros cahuapanos, los órganos familiares intervienen en casos de pleitos menores, como cuando se producen peleas entre parejas o violencia familiar, celos entre hermanos o hermanas, entre otros. En este caso, la autoridad para la resolución de pleitos se define por jerarquía y por líneas paralelas; es decir, si la pelea es entre hermanas interviene la abuela como primera autoridad y la madre pasa a ser la segunda; eso no significa que el papá no intervenga, sino que su participación es como tercera autoridad. Si la pelea es entre hermanos, en este caso la primera autoridad viene ser el abuelo, la segunda el padre y la tercera la madre. Entonces la intervención por sexo no siempre es un círculo cerrado, sino que es un círculo donde los roles y obligaciones se asumen en función a la ascendiente paralela y al prestigio conforme se ha expuesto.

En los pleitos que ocurren al interior de la familia extensa, sea patrilocal o matrilocal, tratándose de celos y peleas entre parejas, intervienen los abuelos-abuelas y padres-madres de ambas líneas parentales (por el lado del esposo y de la esposa).

En casos extremos, si el “esposo sacara” la vuelta y pegara a su esposa, interviene furiosamente el padre de ella. Los asháninkas dicen que, si el esposo fallara, a pesar de todos los consejos y recomendaciones dadas, sacando la vuelta y pegando a su mujer, los padres de la esposa intervienen con furia dando flechazos a los costados del yerno, con la finalidad de llamar la atención, expresando algo como: “Te has burlado de mi honor familiar y de las recomendaciones que te hemos dado”, y en casos extremos hasta suelen matar a flechazos. Los asháninka dicen: “Si sacas la vuelta a tu pareja, es probable que venga tu suegro a picarte a flechazos, es decir, te mata”. Porque los consejos dados en el momento de pedido de la mano de la hija deben ser cumplidos, hasta el mínimo detalle.

La vida en pareja está siempre bajo observación de los padres de ambas líneas de ascendencia y de la comunidad en general; por lo tanto, la convivencia entre las distintas familias que conforman la comunidad está siempre bajo el control de la colectividad.

Se constata también que las generaciones actuales son absorbidas por la influencia externa porque, según algunos informantes observan y expresan, con la manera de vivir en los nuevos tiempos muchas de las instituciones tradiciones se están debilitando. Los jóvenes de ahora se muestran rebeldes a los consejos de sus padres, existen embarazos prematuros, enamoramientos escondidos, separación de parejas, abandono de hijos –no solo por los padres, sino también por las madres–, entre otras cosas. Muchos de los padres atribuyen este cambio a la educación occidental, por un lado, y a la influencia de la cultura exterior que portan los mestizos o ciudadanos, a quienes los asháninka denominan “chori” (foráneas), por otro lado.

Frente a las tendencias de las culturas dominantes en los nuevos tiempos, el comportamiento de los jóvenes es confuso al insertarse al mundo globalizado, donde los distintos espectáculos de la ciudad y la televisión hacen que la conducta del joven asháninka cambie. La educación estatal es incapaz de

entender y contribuir al desarrollo de los pueblos diversos culturalmente. Ante ese panorama, las autoridades comunales asháninka juegan un rol protagónico al corregir y regular el comportamiento defectivo de los jóvenes, a través de los castigos y consejos. Caso contrario, hasta pueden ser expulsados de la comunidad al no actuar en función a la ley asháninka. Al respecto, veamos lo que nos expresa el jefe de la comunidad de Cahuapanas:

Entre familias se arreglan parcialmente, pero nuevamente cometen el mismo error... Por eso vienen ante el jefe. Primero el efecto pasa ante el delegado del sector y, en caso de alcanzar un arreglo, pasa ante el jefe, o en todo caso se le pregunta al afectado a cuál de las autoridades desea que se le pase: a la ordinaria o ante la jefatura. La mayoría dicen: "Yo voy ante la jefatura" [...], Entonces preguntamos qué está pasando [...]. Entonces hay que sancionarlo, le sancionamos [...]. Si se arreglan, se ponen más humildes, más respetuosos (Eusebio López Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, agosto 2016).

Según estas informaciones, los asháninkas en casos de problemas graves prefieren ser intervenidos por sus propias autoridades comunales antes que por el derecho ordinario, tal como lo expresa el señor Eusebio López.

3.2.3. Sistema de organización social

En el pueblo asháninka no se distingue la familia de primer nivel ni de segundo nivel, sino está determinada por parientes cercanos y lejanos. El término que se emplea es *nosháninka* (mis parientes), referido a los parientes cercanos (consanguíneos o afines) y aliados (referidos a diversos grados de proximidad y alejamiento).

En el parentesco consanguíneo está conformado por padres, hijos, abuelos y nietos, y parientes afines, se adquiere a través del matrimonio: cuñados y suegros; y aliados es el conjunto de la vecindad comunal y el resto del conjunto social asháninka según los grados de proximidad y alejamiento. En general desde el criterio de la sociedad asháninka la familia nuclear y extensa no es denominado con términos específicos, más bien utilizan la palabra *nosháninka* (mis parientes) para referirse al conjunto de parientes consanguíneos y afines. A partir de este término se construye la unidad familiar y a la vez la identidad comunal, porque cuando una persona se refiere a

parientes consanguíneos y afines es referido con el término *nosháninka* y aliados es también referido con el término *nosháninka*, es como decir mis parientes de la comunidad o también puede referirse los parientes que viven en otras comunidades nativas, y para referir al conjunto global de la sociedad es “*asháninka*”, porque el término *asháninka* significa nuestros parientes y también significa nuestros paisanos.

Al respecto, Rojas Zolezzi nos ilustra muy claramente sobre las formas de parentela de la siguiente manera:

El término *nosháninka*, es utilizado en este grupo por Ego para designar a todo individuo con el que se mantiene una relación de consanguinidad o afinidad conocida. Este término guarda una relación de oposición con el término *asháninka*, por el que Ego designa a todo individuo miembro de este grupo étnico.

El primero se compone de prefijo de primera persona singular *no-* que puede ser traducido como “mis parientes” comprendiendo consanguíneos y afines.

El segundo presenta el prefijo de primera persona plural inclusiva *a-* pudiendo ser traducido como “nuestros parientes”. Así las relaciones de consanguinidad y afinidad *asháninka* se extienden hasta incluir a todo el grupo étnico, el cual es entendido como el conjunto de los parientes y afines. Como veremos esta concepción guarda relación con el mito de origen *asháninka* de acuerdo al cual, todo los *asháninka* son en último término descendientes del chamán *asháninka* que sobreviviera, al escapar en una balsa, a la gran inundación que aniquilara a una humanidad anterior. Dentro de esta categoría general de *asháninka*, los *nosháninka* constituirían la parentela egocentrada cognática de un individuo, la red de relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas comprendidas por la terminología de parentesco (1994: 89).

En la comunidad de Cahuapanas a nivel local, la red de relaciones sociales, culturales, económicas y políticas está determinada por la denominación de *nosháninka*. Mediante estas redes de parentesco funciona la reciprocidad que establece la interrelación de los individuos. De ahí que Rojas Zolezzi señala que la sociedad *asháninka* está organizada en parentelas cognaticas. Donde todos los parientes de sangre (paterna y materna), afinidad (suegros y cuñados) son parientes cercanos y aliados (referidos a diversos grados de proximidad y alejamiento).

Asimismo, sobre las relaciones de consanguinidad y aliados en términos de nosháninka Rojas Zolezzi (2014: 74) nos dice que “la terminología asháninka correspondería al tipo que los antropólogos llaman dravidio, caracterizado precisamente por la división del mundo social en dos ámbitos aquel de los consanguíneos y aquel de los aliados. Sin embargo, a diferencia de los sistemas dravidios paradigmáticos analizados por Dumont, la terminología asháninka correspondería a los que Veveiros de Castro ha llamado un sistema dravidio concéntrico, es decir que radica en los diferentes grados de alejamiento social por relación al individuo a la manera de una serie de círculos concéntricos en torno a Ego.

Dentro de la red de relaciones sociales de parentesco para Weiss (2005: 31), la terminología de parentesco de los campas es una de tipo iroqués de fusión bifurcada y modificada. De conformidad con este modelo, los primos paralelos reciben los mismos términos de parentesco que los hermanos y hermanas de Ego, en tanto que los primos cruzados poseen términos separados. El modelo se modifica en la generación de los padres de Ego, pues exige que se utilice el mismo término tanto para el padre como para el hermano del padre, pero uno distinto para el hermano de la madre. Lo mismo vale para las mujeres de esta generación.

Asimismo, en la comunidad de Cahuapanas, dentro de las relaciones de parentesco extendido los hijos y las hijas del hermano del padre de ego son considerados hermanos y hermanas y el término papá y mamá no solo es empleado para el padre del ego, sino también es referido a los hermanos del padre y la madre. Según nuestros informantes decían que “estas formas de trato son usados para mantener el respeto y unidad social” entre quienes comparten los mismos códigos culturales (Abelardo Aco, masculino, 64 años, exdirigente de la ANAP, agosto 2018).

En relación con el matrimonio, al estar definidos como parientes pocas veces existe el matrimonio entre primos paralelos y cruzados según nuestros informantes decían “cuando hay escasez de mujeres o cuando no salen de la comunidad dos hermanos pueden contraer matrimonio con las dos hermanas de la misma familia, [...] a veces la nuera misma trae su hermana, para las mingas,

entonces hay se conocen y se enamoran” (Eusebio López Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, agosto 2016).

Asimismo, estos tipos de familia se articulan en función a un sistema de cultura y derecho que las mueve y orienta y determina al conjunto social asháninka.

3.3. El derecho consuetudinario en sociedades pluriculturales: una aproximación desde el pueblo asháninka

Al hablar de derecho consuetudinario en sociedades pluriculturales como en el Perú, nos referimos a que cada cultura o sociedad con modos de vida diferentes tiene sus propias concepciones y sistemas de derecho que tienen que ver con la regulación del orden y preservación del equilibrio en la colectividad. De ahí que se defina el derecho consuetudinario como “un conjunto de normas legales de tipo tradicional, no escritas, ni codificadas, distinto del derecho positivo vigente en un país determinado” (Stavenhagen, 1990: 29), y que varía según la cultura (Albó, 2000).

En estos términos, el derecho consuetudinario rige en sociedades que viven sin y con el Estado con vocación colonial, a pesar de la sistemática imposición del derecho positivo. El derecho consuetudinario, en estos casos, norma las relaciones que responden a modos de vida compartidos por una colectividad específica conforme a usos y costumbres tradicionales. Este derecho sustentado en la costumbre pervive en colectividades étnicas nativas, mientras que el derecho positivo es elaborado a partir de conocimientos de la epistemología occidental, según el criterio e intereses del sistema que cautela el Estado. Al respecto, Konstantinov (1963: 170) diría:

La división de la sociedad en clases y la aparición del Estado, hicieron nacer el derecho en vez de la costumbre, las normas coactivas del comportamiento de los hombres establecidas por el Estado y que expresaban, no la voluntad del pueblo, sino la de clase económica y políticamente dominante.

En los Estados postcoloniales el derecho solo suele entenderse desde la posición derecho positivo occidental y mas no el otro derecho que se genera a partir de las relaciones sociales y prácticas culturales alternas. Con la comparación y descripción de ambas formas de derecho no se pretende teorizar

de manera paralela, solo se trata de proponer un acercamiento al derecho consuetudinario, porque muchas veces es entendido como una cosa del pasado, como si no existiera o como se los pueblos indígenas estuvieran extintos. Es obvio que allí donde existe pluralidad étnica se acentúan las implicancias de la vinculación “cultura-derecho”.

La existencia de pueblos indígenas acarrea la existencia del derecho propio o derecho no escrito. Siendo el derecho la fuerza que mueve y articula toda la dinámica cultural, ciertamente los pueblos indígenas efectivizan la justicia haciendo uso de su derecho ancestral. Aunque, por otro lado, vienen conquistado el respeto por el mismo mediante una larga lucha por su incorporación como sujetos de derechos colectivos dentro del derecho occidental y de la ciudadanía nacional. Esta lucha es una de las principales tensiones que se vienen viviendo en las sociedades modernas:

[...] existe un nodo problemático que todavía no encuentra resolución al interior de los discursos multiculturales hegemónicos. Tal es la incorporación de la diversidad cultural como la incorporación de otro “real” que encarna un modo de vida sustentado en concepciones éticas y morales radicalmente distintas a las que han sido la base de la construcción de los Estados occidentales (Castillo Gallardo, 2009: 13).

En consecuencia, en este pleno siglo XXI la perspectiva del derecho colectivo en el derecho occidental no ha procesado la visión de los pueblos indígenas, sino que su visión del derecho humano proviene de la experiencia de dominio que acompaña a los Estados postcoloniales (Santos, 2012).

En el caso peruano, si bien se reconoce la pluralidad étnica y lingüística en la Constitución de 1993, en la práctica este principio no se implementa en las políticas públicas del Estado –sean nacionales, regionales o locales–, a pesar del Convenio 169 de la OIT y su ratificación en el año 1994 y su re ratificación 2009. Por el contrario, en países como Bolivia y Ecuador es paradigmático el reconocimiento de los pueblos indígenas, por lo que se han hecho presentes nuevos Estados con constituciones plurinacionales.

Yrigoyen (2001) señala que, si bien la Constitución de 1993 reconoce el derecho consuetudinario, en la práctica no se implementa, porque cuando examina los centenares de proyectos presentados en el Congreso no encuentra

iniciativa alguna que otorgue facultades de aplicación por las autoridades de los pueblos indígenas:

En ningún caso, se ha planteado la ampliación de materias que podrían ser conocidas por una jurisdicción especial. Cualquier intento de establecer limitaciones al derecho positivo nacional tropieza con “argumentos” que corren boca en boca en las discusiones del Congreso o las Cortes, en el supuesto de que significarían “otorgar mucho poder” a la jurisdicción especial. Hay un miedo colonial frente a la posibilidad de una presunta sublevación latente de los indios. Igualmente, los reparos parecen vincularse a la ideología de la incapacidad indígena (“¿cómo van a resolver casos graves, si son indios?”) (Yrigoyen, 2001: 136).

Si bien encontramos en el Convenio 169 de la OIT la adopción del derecho consuetudinario, su aplicación es tomada con pinzas y muchas veces entra en contradicción con la constitución de los Estados firmantes. De igual forma, la legislación sobre derechos humanos a nivel internacional no puede parametrarse universalmente de manera tan sencilla, en cuanto la diversidad cultural ha permitido construir diferentes marcos de valoración ética.

Muchas de las constituciones de los Estados postcoloniales⁷⁰ han sido hechas sobre la idea del colonialismo occidental, según la filosofía y los intereses de la clase criolla económica y políticamente dominante (Frederico Marés, 2014). Por lo tanto, la idealidad de Estado-nación es construir una sociedad uniforme, el mestizaje como elemento determinante y modernización social (Tamayo Herrera, 1998). La diversidad cultural es objeto de estereotipación, según la cual los pueblos indígenas son sociedades congeladas en el pasado. Por eso, los esfuerzos por construir el ideal de los derechos humanos universales se limitan a la idea de una ciudadanía universal dentro del parámetro de la cultura occidental (Santos, 2012), sin la ciudadanía diferenciada. Un conjunto de

⁷⁰ Los estados nacionales latinoamericanos fueron creados –constituidos es más correcto decir– a imagen y semejanza de los europeos. Los libertadores del continente tenían como ideal el pensamiento de Napoleón. *Libertad, igualdad y fraternidad* –traducidos en las constituciones nacionales como *libertad, igualdad, propiedad y seguridad*– fueron las palabras claves de las nuevas naciones. Una después de la otra fueron escribiendo sus constituciones, muy parecidas entre sí, parecidas del acomodo interno de las elites, de divisiones territorios inimaginables y arbitrarias que obedecían solamente a los intereses y a los poderes de grupo y de capital. ¡Todas olvidaron a sus pueblos! ¡A sus indios! (Frederico Marés, 2014: 361).

presupuestos occidentales subyace al concepto de derechos humanos. Veamos cuáles son:

El concepto de derechos humanos se basa en un conjunto bien conocido de presupuestos, todos los cuales son claramente occidentales, a saber: hay una naturaleza humana universal que se puede conocer por medios racionales; la naturaleza humana es esencialmente distinta de, y superior a, la del resto de la realidad; el individuo tiene una dignidad absoluta e irreductible que debe ser defendida frente a la sociedad y al Estado; la autonomía del individuo requiere de una sociedad organizada de una manera no jerárquica, como una suma de individuos libres [...]. Esos presupuestos claramente occidentales y liberales, son fácilmente distinguibles de otras concepciones de la dignidad humana en otras culturas (De Sousa Santos, 2010: 89).

Correlativamente, el derecho en el orden colonial es individualizado y se sujeta a los intereses del Estado, es decir, cada sujeto tiene su esfera de derecho y por lo tanto no puede invadir la esfera del derecho del otro. Si a un individuo se le ocurre invadir la esfera del derecho del otro, obviamente no se puede ejercer la justicia por mano propia, la violencia por sí misma no es permisible. Lo que cabe hacer es ir ante el Estado para pedir justicia.

No cabe desconocer la evolución de los derechos humanos de los pueblos indígenas en la perspectiva del derecho occidental. El mexicano Rosillo Martínez lo ha expresado claramente:

[...] primero nacieron los derechos burgueses con las revoluciones, pero después estos derechos fueron expandidos por los derechos sociales, entonces ya hablamos de primera y segunda generación, pero después vino un proceso de especificación. Entonces esos mismos derechos que primero eran de burgueses y que luego se expandieron a las clases obreras, campesinas o pueblos indígenas, con las revoluciones sociales se fueron especificando para atender algunos sujetos concretos que los necesitaban⁷¹.

Como se ve, no se trata de una simple expansión de los derechos burgueses, es realmente una lucha de los sectores subalternos, en la cual los obreros empezaron arrancando privilegios de la burguesía acostumbrada a la libertad de

⁷¹ Conferencia dictada en el V Congreso Peruano de Derechos Humanos, llevado a cabo los días 19 al 21 de octubre del 2016 en la Universidad Nacional de Mayor de San Marcos, organizada por el Colectivo de los Derechos Humanos Alfredo Torero-UNMSM, APRODEH y CNDDHH.

contratación y renuente a reconocer los derechos sociales que significan una restricción para sus beneficios.

Con la evolución de los derechos humanos occidentales los sujetos reprimidos por la clase social dominante ya no son tocados físicamente ni esclavizados visiblemente, pero culturalmente siguen siendo vulnerados dado que los derechos humanos son concebidos desde el ángulo cultural occidental. Muchos indígenas siguen y seguirán siendo encarcelados al tener perspectivas culturales diferentes a las de la sociedad occidental:

Los pueblos no occidentales han desarrollado a lo largo del tiempo concepciones sobre la dignidad humana no sistematizados conceptualmente en términos de derecho. [...] todas las culturas tienen versiones diferentes de la dignidad humana, algunas más amplias que otras, algunas con mayor compás de reciprocidad que otras, algunas más abiertas a otras culturas que otras (De Sousa, en Tubino, 2015: 72).

En el marco de las luchas de los pueblos indígenas, el derecho consuetudinario ha jugado un rol protagónico, porque gracias a él las sociedades o culturas subordinadas por el colonialismo han venido articulándose y, a la vez, legitimándose como culturas diferentes a la cultura occidental europea. Por lo tanto, en un contexto de diversidad cultural el derecho no puede ser homogéneo; de ahí que el derecho positivo en un país como el Perú o el resto de América Latina tambalea y entra en crisis (Tamayo Flores, 1992). Como consecuencia, se agravan los conflictos sociales, ambientales, se expanden la drogadicción y la delincuencia en todos los rincones, porque precisamente en la práctica el derecho positivo es ineficaz y ante la diversidad cultural, se vuelve abstracto, inaplicable o puramente teórico, al ser escrito desde la posición eminentemente exótica dominante u occidental. En tanto que el derecho consuetudinario en sociedades indígenas, emerge y fluye a partir de las prácticas culturales, en función a los valores y principios de la colectividad, según el criterio de la dinámica cultural y según el proceso histórico en el que se desenvuelve la sociedad. Desde la doctrina del derecho positivo la tipificación de carácter de norma, el derecho consuetudinario es determinado a partir de dos criterios: a) uso repetitivo y generalizado b) conciencia de obligatoriedad (Bazan Cerdan, 2008).

De hecho, las sociedades indígenas amazónicas que son tan diversas cultural y lingüísticamente no necesariamente se interesan en cosas teóricas o abstractas para tener que recurrir a leyes escritas y codificadas, sino que la inserción a la vida y a su mundo cultural es práctica y oral. Al ser práctica, es hacedora de su propio derecho de interés común o colectivo; y al ser oral, es dialogante entre las personas que se interrelacionan culturalmente, a través de las convivencias comunitarias, vinculándose unos a otros mediante la ayuda mutua entre parientes y relacionados culturalmente.

Stavenhagen (1990: 29-30) demarca claramente la diferencia entre el derecho consuetudinario y el positivo, ligado al Estado:

Lo que caracteriza al derecho consuetudinario es precisamente que se trata de un conjunto de costumbres reconocidos y compartidos por una colectividad (comunidad, pueblo, grupo étnico), a diferencia de las leyes escritas que emanan de una autoridad política constituida y cuya aplicación está en manos de una autoridad, generalmente del Estado. La diferencia fundamental entonces, sería que el derecho positivo está vinculado al poder estatal, en tanto que el derecho consuetudinario es propio de sociedades que carecen de Estado, o simplemente operan sin referencia al Estado.

Luis Alberto Pacheco, al hacer un peritaje antropológico en la Amazonía sobre un homicidio ocurrido en la comunidad nativa de Mayapo, perteneciente a los asháninkas, describe claramente que los actos de robo son castigados drásticamente por los propios asháninkas bajo sus propios mecanismos de códigos culturales: son ordenados y ejecutados por las decisiones de la asamblea comunal. En ella, por acuerdo unánime, se decidió castigar ejemplarmente al ladrón. No encontraron mejor manera de hacerlo que aplicando la antigua costumbre nativa, como aún hoy se hace en las comunidades nativa de Kapitiri e Ivotsote: amarrar al autor del crimen al árbol conocido como “tanganara”, donde habitan unas hormigas llamadas por los lugareños “perro negro” o “kuki”. Estas hormigas de una longitud de aproximadamente cinco a siete centímetros de largo, son venenosas y, como es lógico, un ataque masivo de estas a un ser humano le asegura su muerte:

El niño infractor de la norma social falleció al día siguiente del castigo, luego de haber sido atacado por las hormigas antedichas por espacio de

diez minutos. Por supuesto que antes de morir confesó su crimen y pidió disculpas. Durante su agonía no fue tratado médicamente, a pesar de haber sido posible. Su abuela y la comunidad lo dejaron morir, porque “si vive va a seguir robando” (Pacheco, 2001: 140-1).

Pacheco interpreta este tipo de castigo en la sociedad asháninka a partir del materialismo histórico, como: “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (al castigo o la muerte). Por otro lado, de la misma manera trata de recurrir a la cosmovisión amazónica como un modo de resolver el problema de robo desde la óptica de la cultura.

En mi permanencia de tres años en el pueblo asháninka, específicamente en el valle del Pichis, pude observar que al aplicar el castigo a los infractores de la norma colectivo o comunal, necesariamente el infractor tiene que sentir dolor (de esto hablaremos más adelante), sino, no es castigo. Asimismo, el castigo y el dolor son de diferentes grados y de acuerdo con el delito cometido. En este caso, el robo es uno de los delitos más graves, mal visto y no aceptado por todo los asháninkas; por lo tanto, el castigo debe ser severo. En todo caso, causar muerte al infractor no es un delito cuando prima la necesidad de deshacerse del mal elemento, evitando que pueda seguir infringiendo la ley asháninka. Además, robar es causar el desprestigio a toda la parentela consanguínea (Nosháninka) y a la descendencia de la sangre masculina. De ahí que “su familia lo deje morir”.

Esto choca con la mirada del derecho positivo. Tal se aprecia en un estudio que revisa los pormenores de un juicio seguido a los comuneros involucrados en un linchamiento ocurrido en una comunidad campesina de Cusco. Al examinar cómo se aplicó el artículo 15 del Código Penal peruano sobre un error culturalmente condicionado, vemos que los operadores del derecho escrito se conciben y se posicionan como únicos personajes que pueden resolver y regular los conflictos a través del derecho escrito (Robin, 2009).

El modo de resolución de conflictos empleado por los comuneros pampamarquinos llevó a juzgarlos como miembros de una sociedad congelada en el pasado. Los comuneros son acusados como salvajes por quienes muestran incapacidad absoluta de ubicarse en una alteridad cultural. De hecho, los comuneros que ejecutaron justicia habían actuado luego de haber recurrido ante

las autoridades competentes del Estado, haciendo recurrentes denuncias por los constantes robos, líos ocurridos en la comunidad, y al no ser escuchados decidieron castigar acatando una decisión de la asamblea comunal. El proceso seguido previamente, según las reglas del derecho positivo, no les había servido para la solución del conflicto que los agobiaba. Pese a ello, los pampamarquinos fueron considerados salvajes, sujetos que vivían fuera de la nación peruana y recibieron la sentencia emitida en consecuencia:

[...] de parte de los representantes de la ley está la afirmación de que, por su cultura, los comuneros vivían fuera de la nación; mientras estos buscaban ser tomados en cuenta e incluidos en la sociedad peruana, como cualquier ciudadano, pero tropezaron con la arraigada imagen de “lo otro” que se les ofrecía en el espejo (Robin, 2009: 95).

Sobre ese desfase entre la concepción de las autoridades del Estado y la decisión tomada por los comuneros, es inevitable hacerse algunas preguntas:

¿Estamos realmente frente a un modo ancestral de resolución de conflictos o nos enfrentamos más bien a una situación de cotidiana marginalidad y exclusión social que indujo el recurso de los comuneros a esa forma radical de ejercer la justicia por sus propias manos? [...]. Pero es necesario subrayar el hecho de que el linchamiento ocurrido en Pampamarca no corresponde a una norma jurídica asentada en la cultura de las comunidades serranas, sino que aparece, por lo menos parcialmente, como la consecuencia dramática de un vacío de poder, revelador de las fallas, ineficiencia y falta de responsabilidad de los órganos del Estado teóricamente encargado de administrar justicia (Robin, 2009: 95-6).

En esta interpretación, el acto de homicidio ocurrido fue como una señal de respuesta al Estado, al no ser escuchados por sus instancias de justicia. En este caso, Robin nos muestra el choque de derechos en comunidades indígenas, a partir de la ineficiencia del Estado, por un lado, y la discriminación, subordinación social y cultural de los operadores del derecho positivo del Estado hacia las comunidades indígenas, por otro lado.

Del Alcázar (2001) nos muestra otro caso relevante y revelador, cuando estudia la comunidad nativa de Chintuya que pertenece al grupo étnico harambukt. Se trata de situaciones de exclusión que recaen sobre mujeres que rompen la estructura sociocultural en contextos de pluralidad cultural: primero, al

casarse con colonos; segundo, al aceptar ayuda de misioneros, como en el caso de una mujer indígena que con esa ayuda logró estudiar y ser maestra de bilingüe de una escuela de la comunidad de Chintuya; y tercero, por el solo hecho de ser mujeres, situación que les impide recibir chacras con las cuales asegurarse la subsistencia. Obviamente desde el derecho positivo occidental, el derecho consuetudinario no puede violar los derechos fundamentales de la persona. La exclusión hacia las mujeres, esto es la discriminación en razón de género, atenta contra al derecho constitucional y fundamentalmente afecta al principio de igualdad. Pues bien, a partir de esta concepción etnocéntrica se inicia el choque de visiones en concreto hacia el derecho, porque según la tradición o derecho consuetudinario de los harambukt las mujeres casadas con colonos deben salir de la comunidad, debido a que la intromisión externa (presencia del colono o la propia educación occidental) rompe la estructura sociocultural de la etnia, en su propia visión. Dice Martin del Alcázar (2000) que la educación bilingüe con contenidos occidentales no es vista como algo que integra, sino que causa un alejamiento e imposición, esto explica la exclusión hacia la profesora de educación bilingüe. En cuanto a las mujeres que son excluidas de la chacra y privadas de un medio de subsistencia, no se llega a determinar el motivo; solo de manera general encontramos una referencia en versión de Liliam Landeo:

Los hombres y las mujeres tienen diferentes perspectivas de la cultura y de la sociedad. Los arambukt tienen grupos patrilineales, donde todos los hijos de una pareja son del mismo grupo que el padre, no de la mujer. Para los varones es importante respetar las líneas de consanguinidad de donde deriva el parentesco y se refuerza la figura masculina. En cambio, para las mujeres es más importante la localidad (puede ser casa de marido, de su madre o de su padre) no interesa mucho la línea de consanguinidad, por lo tanto, no refuerza el grupo del parentesco. En este sentido la incorporación de un "elemento externo" (colono) rompe la estructura de parentesco para la conservación del clan; al mismo tiempo, la mujer es vista como alguien que rompe estructuras tradicionales dentro del grupo familiar y, si esto ocurre, la mujer debe salir de la comunidad (citado por Del Alcázar Chávez, 2001: 186-187).

La versión del Liliam Landeo da pistas en cuanto a la exclusión de la chacra respecto a las mujeres. En muchas culturas, a las mujeres no se les suele

conceder la tierra ni por herencia (Luque, 2013), cuando la sociedad se estructura por líneas patrilineales como bien encontramos en la versión de Liliam Landeo: “Los arambukt tienen grupos patrilineales donde todos los hijos de una pareja son del mismo grupo que el padre, no de la mujer”. En estas formas de organización social patrilineal no es que exista una exclusión y desvalorización propiamente dicha hacia las mujeres, sino que en el trasfondo cultural los criterios suelen ser complementarios, debido a que el matrimonio como norma suele ser endogámico, por lo tanto, la mujer pasa a pertenecer a la familia de su marido, mas ya no a la familia consanguínea de donde proviene. Por lo tanto, la mujer que se casa con un no indígena sale automáticamente de la comunidad. Con esto no pretendo afirmar que las sociedades endogámicas sean totalmente cerrados, sino, una mujer puede enamorarse con un no indígena, puede visitar las veces que sea necesario a la comunidad de donde proviene, pero si pierde el derecho de vivir en la comunidad. Por otro lado, esta forma de articularse y la supuesta exclusión hacia la mujer, mostrada por Martín del Alcázar, no es más que una respuesta a la colonización externa para generar una conciencia y a la vez la cohesión entre quienes están emparentados culturalmente en una estructura social, obviamente definida por normas que regulan la interacción social.

Aquí vemos cómo los modos de vida estructurados por los harambukt son distintos a los que sanciona el derecho occidental, tanto nacional como internacional sobre derechos humanos. En el proceso de occidentalización o intromisión externa, los más perjudicados o afectados son los pueblos indígenas que tienen otra manera de organizarse y de regular o entender el derecho.

Los estudios sobre el derecho en sociedades pluriculturales muestran diferentes formas de práctica. Cada cultura cuenta con su propio repertorio de derecho; pero, por otro lado, tenemos una sociedad dominante que es construida en función del etnocentrismo occidental individualista que, ante la diversidad de culturas, responde con antagonismo, confrontación y asimetría. Por último, cabe señalar que la creación de Estado-nación no ha servido para integrar y consolidar una auténtica República peruana con rostro multicultural y con visión inclusiva, en la que cada pueblo pueda ser entendido en sus propios términos o en el marco de la justicia intercultural emancipatoria.

La antropología jurídica establece que el derecho se origina con la organización de sociedades en hordas, familias, clanes (Maine, 1980), cuya función es regular el orden y respeto entre quienes conforman la colectividad. Por lo tanto, el “derecho es un producto cultural formado gradualmente en la práctica de las relaciones jurídicas de cada pueblo, sin que el legislador intervenga como factor creador y generador, sino como un mero formalizador” (Herrera, 1998: 09).

Peña Jumba (1998: 57), al hacer un estudio sobre justicia comunal entre los aymaras de los Andes del Perú, afirma que “el derecho se presenta fundamentalmente de modo material o práctico. Es decir, el derecho se expresa más que todo a través de reglas o normas, que son muy concretas o tangibles para los individuos del grupo; se presenta como un instrumento útil para la convivencia del grupo social”. De la misma manera, afirma que hay un derecho vivo, que brota del pueblo: “Es necesario que se conozca y acepte, desde el Estado oficial, que en comunidades campesinas como Calahuyo (aymara) existe otra concepción de derecho, otro orden jurídico, y que todo ello se ve reflejado en la presencia de órganos, procedimientos y racionalidad propias, para resolución de sus conflictos” (*op. cit.*: 332).

3.3.1. Efectividad de la ley: la ley indígena y la ordinaria

Las sociedades, sean indígenas o no indígenas, siempre están sujetas a una ley. En las sociedades indígenas la ley opera de manera automática, nace o se origina de las mismas prácticas socioculturales y políticas, mientras que en sociedades no indígenas la ley es impuesta por las instancias de la clase político-burocrática del Estado, por lo tanto, no es producto de las prácticas socioculturales de la colectividad específica.

El esbozo de una etnografía sobre la efectividad de la ley indígena asháninka frente a la ley ordinaria predominante requiere discurrir *grosso modo* sobre lo que se entiende como ley en ambas sociedades.

Desde las instancias de las autoridades estatales formadas en la lógica etnocéntrica occidental, la ignorancia acerca de la ley indígena es generalizada. Precisamente, en las sociedades indígenas asháninka pesan dos criterios en el

ineludible cumplimiento de la ley: el criterio sociocultural y el criterio político-comunal.

a) Ley y castigo desde el criterio sociocultural

Como primer rasgo, se advierte que la vida de una persona no es individualizada, sino que siempre está enmarcada en la colectividad. La vida en colectividad hace que todas las personas sean importantes, cada uno cumple una función *a priori* frente a otras personas, mientras comparten las mismas prácticas culturales, sociales y territoriales. Entonces, la ley desde el criterio sociocultural es el conjunto de normas que están establecidas por la moral y la ética asháninka, puestas en atributos exigidos tales como ser respetuoso, humilde, solidario, colaborador y recíproco.

La reciprocidad y solidaridad se frasean del siguiente modo: “Si hoy necesito apoyo o comida, me debes dar lo que necesito, sin mezquindad y si una persona es mezquina no se le considera asháninka”⁷². Es así que un buen asháninka se caracteriza por tener comportamientos solidarios no solo con los que comparten la cultura y territorio, sino también con los no asháninka: “Así como a los viajeros hay que darles comida y bebida” (masato), a los profesores que están en el territorio asháninka “también hay que atenderles cediéndoles tierra para su vivienda y algunas veces proporcionándoles productos agrícolas como yuca y pituca”, dicen nuestros informantes.

Dentro del criterio sociocultural asháninka hay muchos elementos culturales que se cruzan, se conectan, se entretajan y se complementan unos a otros. Al respecto Mauss (1994: 274), en su obra maestra sobre el don, nos diría:

La estructura social no está diferenciada en las sociedades simples. Es decir, en estas sociedades los asuntos económicos y políticos poseen muchas relaciones de parentesco, haciendo de la oferta de dones una parte de la red de obligaciones dentro de la estructura social, de modo que la oferta de dones constituye un fenómeno social total que encuentra su expresión en todos los

⁷² Marvin Harris, en su artículo “Principios teóricos del materialismo cultural”, publicado en el libro *Lecturas de antropología* de Paul Bohannan (1994: 392), afirma que: “La perspectiva emic caracteriza a las estrategias de la antropología que se basan en la visión propia de una cultura y se supone que representa una estrategia hermenéutica para el análisis cultural. Esto es contrario al método etic, que representa un enfoque exterior y, por tanto, una formulación que se concibe objetiva y científica”.

aspectos de la vida social y de las instituciones tales como la religiosa, la moral y la económica.

Mauss expone en términos similares que “en la estructura mental existe la triple obligación de dar, recibir y devolver”. Evidentemente la reciprocidad es una de las características culturales que dinamiza, consolida la interacción social y genera mayor armonía entre quienes están emparentados culturalmente, lo que en el fondo se vuelve obligatorio, pero sin coacción alguna.

El trasgresor no es botado o expulsado de la comunidad, sino que en la práctica social sufre un distanciamiento por pérdida de la confianza que se le tenía y, por tanto, deja de contar con el apoyo que hasta entonces podía esperar, hasta que se da cuenta que es rechazado por su conducta y pide perdón por los errores cometidos con la mezquindad o, en todo caso, por haber faltado el respeto mediante insultos u otros actos frente a un vecino o comunero. Quitar la confianza y abstenerse de dar apoyo es castigar a la persona que ha infringido la buena relación y comunicación que se tenía.

Por otro lado, en casos extremos, algunos asháninkas suelen actuar en menoscabo de la salud de la persona mezquina o faltosa, al punto de llegar a causarle la muerte a través de hechicerías. A continuación, mencionaremos la versión de un comunero cahuapano:

[...] cuando te piden una cosa o te dicen dame o regálame hay que dar la mano y nunca te van brujear. Si tú lo mezquinas, de cualquier cosita te hacen daño [...], un brujo nunca anda visible como brujo, sino como cualquier otra persona, por eso el quien te pide puede ser brujo, por eso hay que darle la mano. [...] Si no es brujo, puede contratar a un brujo para que haga el daño a un fulano, se encadena, [...] el que sabe hace trabajos de maldad. Y otro caso, supongamos que tenemos enemistades contigo y yo no soy brujo, entonces yo me voy ante un brujo para hacerte daño, se encadena [...], hacen la brujería por intermedio de los que saben brujear. También existe por las venganzas, eso existe desde muy tiempos remotos, nuestra creencia de antigüedad, aunque no la creen la vida actualidad de las leyes, sí existe (Eusebio López Mishari, masculino, 65 años, comunidad de Cahuapanas, agosto 2013).

A partir de esta versión podemos percibir que la hechicería es una práctica cultural oculta dentro de la sociedad asháninka. Un hechicero no anda visible

como hechicero, su práctica de maldad o hechicería hacia otras personas lo realiza ocultamente. Lo invisible solo se expresa cuando alguien se enferma de la nada, solo un chamán puede detectar o esclarecerla si es hechizado o no. En este caso, en la versión citada encontramos la utilización de hechicería como castigo a las personas mezquinas, personas que no les gusta brindar apoyo cuando uno lo necesita de urgencia, por enemistades o a las personas faltosas y, por otro lado, por las venganzas.

Según estudios de Rojas Zolezzi (1994: 237) el aspecto del control de la conducta individual se encuentra dado por la creencia en la brujería, argumento siempre esgrimido en contra de quien no se atiene a la norma de conducta socialmente aprobada en la comunidad en lo referente a la cooperación recíproca y distribución de alimentos. En estos casos, es el chamán o *shiripiare* quien funciona como mecanismo colectivo.

Basados en estas ideas, preguntamos a los asháninka: “¿Cómo detectan si una persona es hechizada?” La respuesta que nos dan es: “Si una persona se enferma y no logra sanar a pesar de haber recurrido no solo a la medicina indígena, sino hasta los hospitales o postas médicas”. Entonces inmediatamente lo atribuyen a la hechicería. Por otro lado, la persona enferma si es hechizada se guía por sus revelaciones en sueño y por la conducta de sus mismos vecinos. Al respecto, el comunero López dice: “A la vista es cuando te hechizan, y la persona que te hechiza es como que no quiere saludarte, sobre todo puedes detectar espiritualmente o mediante sueños”.

En un acta de denuncia, encontramos que el comunero Felipe Días denuncia al señor Fermín Paredes, por haberle hecho la hechicería ante el jefe de la comunidad:

[...] comunero Felipe Días sufre de una enfermedad causada por comunero Fermín Paredes [...]. Cada vez que se sueña con el Fermín comienza a enfermarse de dolor en la boca de estómago y late el corazón, y cuando lo escupe la saliva calma el dolor, y para esto solicita una justicia para que sane su enfermedad y saque la maldad (“Libro de acta de denuncia” del 2012, folio: 63).

Los asháninkas dicen que para comprobar si realmente te han hechizado tienes que recurrir ante un “shiripiare” (ayawasquero o tabaquero), es decir, al maestro curandero o chamán. Además, los asháninkas afirman que “los maestros

curanderos te dicen la verdad a través de visiones de ayawaska o tabaco, quién es realmente la persona que te ha hechizado”. Así mismo, en un acta se constata haber denuncias por difamación o falta acusación de ser hechicero, de la siguiente manera:

[...] delante de la asamblea, lo mencionaron, que la doña Carmela Muñango Meza es una mujer de mala junta, es una bruja, para haciendo mal a la gente de Mosquito Playa, [por esta razón] la doña Carmela Muñango Meza denuncia por difamación y reputación de su persona y también está de acuerdo para que venga un curandero para resolver este problema, caso contrario se tomaría otra medida (registrado fecha y año del 2014, y constatado en el “Libro de acta de denuncias” del 2012, folio: 151).

Según los informantes los hechiceros son temidos por la comunidad, pero no son respetados, más bien son mal vistos, porque es considerado como delito mayor. En cambio, el curandero sí es respetado y admirado por toda la comunidad, no solo por curar a los enfermos, sino porque detecta la brujería y esclarece directamente hacia la persona que ha sido afectada.

Todos estos elementos mencionados, así como la privación de la confianza, el mal miramiento a través de chismes que se pasan o se comunican de unos a otros, y la hechicería, son modos de regular la conducta de las personas mezquinas, o personas con mala conducta: aquellas personas faltosas, violentas, ladronas. También se expresa que la práctica de hechicería en exceso no es aceptada; es decir, si un hechicero hace daños a más de dos personas no es aceptado y es considerado como un delito mayor por los asháninkas, es expulsado por la comunidad, incluso hasta puede ser aniquilado o muerto a manera de venganza. Esto lo corroboramos a continuación, con el acta de denuncias del jefe de la comunidad de Cahuapanas:

Acta de arreglo de hechicería [...] Don Daniel Cipriano se hizo conocer como hechicero con la señora Verbena Valles Jumaga [en las denuncias anteriores se había comprometido] de no volver a repetir este acto de maldad, pero sigue haciendo [daño a] la señora Verbena Valles [...] y ahora se comprometió sacar la maldad que está enterrada en su casa de la doña Verbena. [...] le sopló a la doña Verbena donde siente el dolor y además se comprometió en hacer ayuno para que sane la enferma. Como testigo de este arreglo está [...] delegado de esta comunidad, los demás testigos son los hijos de la persona enferma.

A partir de la fecha don Daniel Cipriano Melchor se compromete de no hacer maldad, lo va a dejar este trabajo de hechizos. El pedido de la familia de la enferma [...] para terminar este problema es que debe ser expulsado de esta comunidad, que vuelva a su tierra natal (registrado fecha y año del 2013 y constatado en el “Libro de acta de denuncia” del 2012, folio: 129).

CUADRO N.º 02: LEY Y TIPOS DE CASTIGO A NIVEL SOCIOCULTURAL

Ley y castigo desde el criterio sociocultural		
Ley: principios	Falta	Castigo
Ayuda mutua, respetuoso, humilde, solidario, colaborador, recíproco y trabajador.	• Cuando uno es indiferente, no es solitario ni recíproco: mezquino.	Mal mirado. Metafóricamente no se le considera asháninka
	• En la reciprocidad, cuando no es devuelta o correspondida.	Pérdida de confianza.
	• Cuando no es trabajador: no tener chara y no ser cazador.	Mal mirado.
	• Robo: dinero y gallina.	Mal mirado
	• No saludar	Mal mirado
	• Mentir e insultos	Mal mirado
	• Hechicería	Expulsión
	• Infidelidad	Mal mirado

b) Ley y castigo desde el criterio político-comunal

Este criterio condensa el conjunto de normas internas de la comunidad que están establecidas como obligatorias. Se dice que se tiene que hacer minga a favor del conjunto comunal, hacer chacra comunal y limpieza de caminos. Todos los comuneros están obligados en participar activamente, caso contrario, la asamblea comunal les impone sanciones económicas, todo a favor de la comunidad.

Personas que no cumplen en las faenas comunales son multadas con veinte soles y si no quiere pagar la multa, se le castiga con un día de trabajo, tiene que trabajar y puede ser en el desyerbe del patio de la comunidad, la limpieza de caminos, hay tantas cosas para hacer... Tiene que cumplir sí o sí, porque todos cumplen (Eusebio López Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

Asimismo, se castiga en cuestiones de hurto de algún bien comunal o algún otro perjuicio a las familias, como la sustracción de motores de sus canoas, pero también en casos de violencia familiar y de abandono de hijos.

Por consiguiente, la buena conducta de las personas se mide observando la activa participación de los asháninkas en los asuntos público-comunales y colectivos. Los infractores metafóricamente dejan de ser considerados como asháninka y pasan a ser vistos como alienados y tratados como si fueran mestizos egoístas, sin derecho a respeto alguno. Para no ser vistos como alienados automáticamente, tienen que someterse a la costumbre asháninka y, por lo tanto, el elemento constitutivo sigue siendo la moral y la ética asháninka en los asuntos públicos de la comunidad, cuando son determinados por la asamblea comunal.

Las autoridades comunales: jefe, teniente y los delegados son muy importantes en la administración de justicia. Tal como se ha expresado líneas atrás, las autoridades son elegidas por consenso, entre todas las personas que viven en una comunidad, debidamente empadronados, reconocidos por el Estado bajo la personería jurídica de la comunidad nativa. Es obvio que el Estado reconoce al cuerpo directivo o a las autoridades comunales para que lo representen y esto se suma al rol tradicional en función de lo que determina la ley positiva. Pero, desde la visión de las comunidades, las autoridades comunales legítimamente elegidas no están para representar al Estado, sino para trabajar, administrar y direccionar la comunidad en función al criterio cultural, social y político asháninka en la comunidad.

Al ser elegidos legítimamente, a las autoridades comunales se les confiere el poder y el derecho de hacer cumplir la ley asháninka a todos los que viven dentro de la comunidad. Quien no cumple con las obligaciones puede ser llevado al tribunal⁷³ de la comunidad (asamblea comunal) para ser castigado o sancionado de acuerdo con la gravedad del caso, incluso puede ser expulsado de la comunidad.

⁷³ Dijo tribunal de la comunidad, porque muchos estudios (Bohannon, 1969; Castro Lucic, 2014) mencionan que las asambleas comunales no se diferencian a los tribunales de las sociedades occidentales, porque discuten y dialogan y llegan a una conclusión del asunto tratado. Obviamente no son formados desde la jurisprudencia del derecho positivo, pero si son sociedades pragmáticas conocedores de su mundo cultural étnica.

De otro lado, todas las personas que viven en la comunidad sean jóvenes adultos o ancianos debidamente empadronados, tienen todo el derecho y obligación de andar o comportarse en el marco de la práctica cultural y social institucionalizada como comunidad nativa. En caso contrario, el individuo se expone a perder los beneficios que la comunidad le otorga, como puede ser el derecho a recibir tierra para realizar cultivos. Algunas veces, cuando un miembro de la comunidad es agredido o engañado por un colono, las autoridades comunales intervienen de inmediato como embajadores, haciendo las denuncias ante las instancias que corresponda.

En el estatuto de las comunidades nativas elaborado por la organización Asociación de Comunidades Nativas del Pichis (ANAP)⁷⁴ encontramos que las personas que infringen la ley asháninka deben ser castigadas severamente, pudiendo ser objeto de expulsión de la comunidad. En el capítulo III y artículo 25 se menciona que las sanciones serán impuestas por la asamblea general. Asimismo, en el inciso d) del artículo 26 se menciona que la calidad de comunero se pierde por: “Expulsión acordada por la asamblea general, por cualquier de las siguientes causas: incumplir las obligaciones en contra de la comunidad –actuar en contra de los intereses de la comunidad–, fijar residencia en otra comunidad– haber sido privado de sus derechos civiles, por decisión dada mientras dure la investigación–, por falta de palabra o agresión a las autoridades de la comunidad”.

En este marco institucional, las autoridades como cabezas no administran la justicia bajo criterio individualizado, sino según el marco de la estructura sociocultural y política de la comunidad. Para ello la asamblea comunal es el aparato o tribunal de última instancia en la toma de decisiones y el jefe es el que pauta e intermedia la toma de decisiones.

⁷⁴ La Asociación de Comunidades Asháninka del Valle Pichis, Apatyawaka Nampitzi Pichis (ANAP), es una organización que representa a todas comunidades nativas asháninkas del valle del Pichis del distrito de Puerto Bermúdez. En su trayectoria histórica, inicialmente fue creada en 1978 con el nombre de Asociación de Comunidades Nativas del Valle del Pichis (ACONAP). En 1981, se cambia de razón social bajo el congreso a Consejo Asháninka del Pichis (CAP), y finalmente en 1986 se cambiaría a Apatyawaka Nampitzi Pichis (ANAP) que traducido al español significa Asociación de la Nación Asháninka del Pichis, hasta la actualidad. Según expresan los exdirigentes de la ANAP, los cambios de nombres o de razón social han sido para poder organizar a todos los asháninkas que fueron invisibilizados, invadidos, discriminados, engañados y sometidos por las haciendas y por el Estado peruano.

Para la intervención de las autoridades de las comunidades nativas en casos de delitos de flagrancia no existe un horario establecido o feriados, como sí existe cuando se trata de acudir a las autoridades estatales. Las autoridades comunales pueden intervenir en la madrugada, a mediodía o en la tarde cuando la gente está volviendo de la chacra. También puede llevarse casos los sábados o domingos; en cambio, para las autoridades estatales los fines de semana son días congelados cuando se trata de administrar justicia.

Asimismo, en las actas de las autoridades comunales encontramos registro de todo tipo de denuncias hechas y a la vez resueltas, tales como, violaciones, violencia familiar, robos, brujería, maltrato físico, contaminación del río, quema forestal, incendio de casas, abandono de hijas, violencia de domicilio, problemas de hitos entre sectores dentro de la comunidad, contratos incumplidos del trabajo de la chacra, amenazas entre colono y asháninka, maltrato de animales, etc. Hasta los parceleros que no son comuneros asháninka, pero que son colindantes de la comunidad, recurren ante el jefe de la misma cuando son perjudicados por los invasores de terreno. En fin, son problemas muy recurrentes que se encuentran registrado en las actas del jefe de la comunidad de Cahuapanas. De ahí los jefes mencionen que la ley indígena tiene mayor efectividad que la ley ordinaria, cuando se trata de dar castigo y las sanciones a los infractores del orden comunal asháninka, según expresan los jefes:

En la ley ordinaria, cuando un comunero asháninka comete un error grave no lo tocan, ni sancionan nada, solo lo meten a un calabocito de veinticuatro horas, y después que salen del calabozo siguen cometiendo errores. Es lo misma que nada. Como no ha sentido dolor, no le han hecho nada, ellos (los castigados en calabozo) siguen riéndose. Y cuando me lo pasan a mí o a la comunidad ahí sí castigamos [...].

En la comunidad hay un comité sancionador, pero primero como jefe de la comunidad yo convoco la reunión, hago llamado a todos los comuneros y, así mismo, hago llamado con el teniente gobernador al infractor de la ley asháninka, para ser castigado públicamente en una asamblea, para que todo el pueblo vea cómo se sanciona y se castiga a los que pegan a su mujer o a su marido, o a los que roban, con el "shalanga" y látigo hasta que el infractor pida perdón y se comprometa a practicar buenas costumbres de la comunidad. Así mismo, al final, nosotros las autoridades damos consejos a los jóvenes y a todos comuneros a

practicar las buenas costumbres asháninkas (Eusebio López Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

Tal como se puede observar, para los asháninka, meter al calabozo por veinticuatro horas a los que transgreden las normas no es dar castigo, sino que es visto como un juego o como un castigo de mentiras. Según el jefe de la comunidad, las veces que han entrado los asháninkas a un calabozo en las instancias policiales, sea por maltrato de parejas o peleas con los vecinos, siempre han salido riéndose del calabozo o de la justicia ordinaria. Para los asháninkas esto es burlarse de la ley ordinaria, porque sencillamente no ha sentido el castigo. Por ello conciben que en el castigo se debe sentir dolor.

Desde la visión de los asháninkas, en el momento de dar el castigo siempre debe existir el dolor. El dolor es el que remedia y enseña a ser respetuoso. Por ejemplo, aplicando el castigo de la “shalangueada” (es el azote que se da con la ortiga de la selva, típico castigo asháninka, donde al momento de azotar el cuerpo se siente dolores intensos). Otro castigo temido consiste en amarrar al infractor a un árbol poblado por las “tangaranas” (hormigas que al picar al cuerpo generan dolores intensos, insoportables, que según se reporta pueden incluso causar la muerte).

En la ley asháninka, el castigo no lo da cualquier persona, sino una autoridad que sabe castigar y medir el castigo. No puede castigar otra persona que no sea el jefe o teniente de la comunidad. Esto lo corroboramos con declaraciones de una autoridad de la comunidad:

La ley comunitaria es buena para el que sabe actuar como dirigente. El que no sabe actuar ya sobrepasa, porque la ley dice sin sobrepasar la ley, sin causar maltrato físico, muerte o lesiones [...]. Látigo limitado, eso también se cuida, el castigo es limitado, sino la ley viene por encima del dirigente. El castigo es limitado, sin violar los derechos humanos. De eso estamos bien comprendidos, bien capacitados en esto (Eusebio López Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

Por otro lado, el jefe de la comunidad nativa de Cahuapanas, en el XXIX Congreso Asháninka del Pichis, expresaba al fiscal sobre las formas de castigo que venía haciendo su comunidad de la siguiente manera:

[...], yo tengo por entendido, cómo contempla nuestro derecho consuetudinario en el Código Civil, Penal. [...] ¿...en la Constitución contempla de nuestros usos, costumbre y nuestros derechos, y cómo tipifica nuestro derecho consuetudinario en el Ministerio Público? Y, segundo lugar, soy veterano, ya empezó la delincuencia en todo el ámbito de la selva peruana [...] hay asaltos, hay robos y se contagiaron nuestras comunidades. No se puede dejar ni un motor, mañana ya no encuentras, ya no puedes dejar ni una cosa de valor, en investigación todos quedan modo [...]. En Cahuapanas nosotros hemos optado aplicar nuestra justicia indígena [...]. nuestro estatuto dice: todos los que cometen robos, “ishanguiar”, meter calabozo, ejercicio [...] para tranquilizar la comunidad. Nosotros primero aplicamos nuestro derecho consuetudinario y luego pasamos a la fiscalía [...]. Yo he corregido a más de cuarenta comuneros, agarro al ladrón para “ishanguiar” y luego hago firmar el acta con todos los comunarios [...] y los derechos humanos han venido [...] (Eusebio Lopez Mishari, masculino, 68 años, participante en el XXIX Congreso Ordinario de la ANAP, agosto 2016).

Efectivamente en los últimos tiempos la delincuencia ha aumentado notablemente en toda la cuenca amazónica. El Estado ha tenido poca capacidad en administrar la justicia: hay asaltos, robos en cada momento y drogadicciones en toda la cuenca amazónica. Frente a este creciente delincencial, las instancias de administración de justicia del Estado son como elefantes blancos, al solo tener oficinas en centros urbanos como el distrito de Puerto Bermúdez, con poco o ningún personal especializado en temas de antropología jurídica.

Las comunidades nativas no se salvan de la ola de delincuencia o de mal vivir; también son contaminadas, porque existen robo de motores, robo de dineros en las comunidades cuando la gente se ausenta de sus casas, violaciones a las mujeres asháninkas de parte de los mestizos, maltrato físico y psicológico de parejas, borrachera con la expansión de fiestas ciudadinas. Solo a través de la administración de justicia asháninka se puede regular, conforme lo expresa el jefe de la comunidad de Cahuapanas.

En concreto, los castigos son determinados en la asamblea comunal según la gravedad cometida por los infractores. Tal como expresó el jefe de la comunidad nativa de Cahuapanas, en el XXIX Congreso Asháninka del Pichis, los castigos pueden ser: i) “shalanguhada”, ii) látigo, iii) dolor físico, iv)

“tangarana” (mencionado por los asháninkas en casi todas las comunidades) y v) la multa.

CUADRO N.º 03: LEY Y TIPOS DE CASTIGO A NIVEL POLÍTICO-COMUNAL

Ley y castigo desde el criterio político-comunal			
Ley: principios	Falta	Instancia que impone castigo	Tipos de castigo
Minga comunal	No participar en la chacra comunal, limpieza de caminos, etc.	Asamblea comunal	Multa
Participar activamente en asuntos comunales	No asistir a las asambleas y obligaciones comunales	Asamblea comunal	Multa- expulsión
Defensa territorial y comunal	Invasión, problemas de linderos con parcelarios, tala ilegal de maderas, etc.	Jefe, asamblea comunal, ejército asháninka y ANAP	“Shalagueada” y denuncia a instancia ordinaria
No robar algún bien comunal y de las familias	Hurto de algún bien comunal o de alguna familia	Asamblea comunal	“Shalagueada”, látigo y advertencia de “tangarana”
No ser agresivo	Personas violentas en borrachera: agresión física y verbal	Delegado, teniente y jefe.	Latigazo y físico
No ser agresivo	Violencia familiar	Delegados, teniente y jefe	Latigazo, “shalangueada”
Ser responsable con la familia	Abandono de hijos	Delegado, teniente y jefe	Latigazo
No violar a las menores de edad	Violaciones sexuales	Delegado, teniente y jefe	“Shalangueada”
No hacer maldad a la gente, ser amable	Brujería	Jefe y asamblea comunal	Latigazo para hacer hablar: Expulsión (advertencia)
Defenderse de las personas no asháninkas	Amenazas de parte de las personas mestizas-colonos	Delegado- teniente y jefe	Advertencia (“shalangueada” y denuncia ordinaria)

Fuente: Elaboración propia, 2018.

Veamos al detalle cada uno de estos castigos expuestos en el cuadro anterior.

i) “Shanlagueada” o “ishangueada”: azote con ortiga

Existen dos tipos de “shalanga”: uno con ortiga hembra (“shalanga” hembra), utilizado en actos lúdicos, así como en las fiestas de los

adolescentes y en carnavales; y el otro con “ishanga” macho, utilizado para aplicar castigo a personas desobedientes.

La “shalanga” es una hierba de tipo ortiga que cuando la agarras con la mano pica o produce dolores insoportables, y cuando tienes contacto con el cuerpo produce ronchas con dolor en el cuerpo. Por ello, cuando se emplea en la aplicación de castigo tipo latigazo obviamente produce un dolor insoportable.

Este tipo de castigo es más duro que el propinado con un látigo de cuero, y por lo general nadie desea ser castigado con estos tipos de ortiga. La planta es conocida como hierba santa, hierba que regula los malos comportamientos de las personas, corrige a los desobedientes, y es muy apropiada en casos de violencia familiar y violación de mujeres en edad escolar. Por otro lado, esta hierba es usada también con fines medicinales. Según nuestros informantes, la “ishanga” cura los siguientes males en el cuerpo: reumatismo, alivia dolores en el cuerpo y el calambre cuando se castiga con “shalanga” (Sánchez Botero, 2014: 152). En este mismo sentido la “shalanga” y la “ishanga” son utilizados por el sistema de justicia de los asháninkas.

Por consiguiente, las sanciones que la asamblea o las autoridades indígenas imponen a sus pobladores buscan sanar al individuo, inquieren que retorne a una forma de vida apropiada y fortalezca el espíritu individual, familiar y colectivo que fue debilitado por sus actitudes y conductas inmorales (Kroeger, 1996, citado por Sánchez Botero, 2014: 152). La intencionalidad de los asháninkas va por el lado de sanar a la persona, así como se sanan las enfermedades causadas por malos espíritus o causados por alguna bacteria, etc.

Por lo tanto, el castigo con hierba “shalanga” es una práctica ancestral asháninka, cuya recurrencia sigue siendo plena. Este tipo de castigo no solo es aplicado a los malos comportamientos de los mismos asháninkas, sino que su uso se ha ampliado incluso a personas provenientes de otras prácticas culturales (de esto se ha hablado más arriba), así como a los profesores que trabajan en zonas rurales.

La pregunta sería: “¿qué tienen que ver los profesores con la shalanguada?”. Lo que ocurre es que muchos de los profesores provenientes de afuera suelen embarazar a sus propias alumnas. En algunos casos, para no ser denunciados, muchos de ellos han optado por convivir con sus alumnas embarazadas; en otros casos, manipulan a los padres de familia con la amenaza de irse a otro sitio, donde nadie los pueda encontrar en caso de ser denunciados. Algunos profesores han optado simplemente por una relación de convivencia, evitando embarazar a su pareja, para así mantienen una posibilidad de permanecer en su centro de trabajo y después irse, dependiendo de la plaza que encuentren el siguiente año.

Ocurre que los profesores son contratados por un año en los centros educativos rurales; por lo tanto, muchos de los profesores concurren año tras año a diferentes centros educativos. Los asháninkas informan al respecto: “Los profesores cada año se cambian de lugar de trabajo, se van y vienen otros docentes a enseñar, los que permanecen son muy pocos”. En ese lapso de un año, muchos de los profesores dejan embarazadas a las alumnas. Cabe preguntarse: si las alumnas saben que un profesor no va permanecer en la comunidad, entonces ¿por qué optan por dejarse engañar por ellos? La respuesta es muy sencilla: lo que ocurre es que las mujeres admiran a los profesores por su condición de profesionales y, por otro lado, por el dinero que ganan. Es más, la imagen de un forastero mestizo es objeto de admiración, por ello, muchas mujeres nativas han formado familia con profesores y les ha ido muy bien en cuanto a lo económico, aunque otras han quedado abandonadas con hijos.

No nos vamos a ocupar sobre la calidad de la educación que brindan los profesores al servicio del Estado, sino que nos interesa apreciar cómo la injusticia opera cuando las comunidades son confundidas o manipuladas por los profesores forasteros. No es raro que los propios profesores vean y traten a los nativos como personas no civilizadas.

Ante ello, la justicia asháninka se hace imprescindible en respuesta a los recurrentes embarazos de las alumnas por parte de los mismos profesores. Muchas de las comunidades han actualizado la “shalanga” frente a las

vicisitudes de embarazo de las mujeres en edad escolar, a fin de castigar a los profesores y frenar el abuso sexual de las alumnas.

Hoy en día, los profesores que enamoran a sus alumnas son castigados drásticamente con la “shalangueada”. Por tal motivo muchos de ellos han abandonado sus centros de trabajo, no solo por temor a la comunidad, sino por la vergüenza que han pasado en su condición de profesionales de la educación estatal. Es lo que expresan los mismos profesores que trabajan en zonas rurales, quienes manifiestan tener temor de enamorar a sus alumnas.⁷⁵

En vista de esto, para los pobladores de muchas comunidades alejadas de las zonas urbanas, la justicia nacional del Estado no existe.

ii) **Tangarana**

Tangarana, es un árbol nativo en el que viven miles de hormigas, que al picar a una persona le producen dolores insoportables. Dicen los asháninkas que no se manifiesta como un golpe brutal, sino como un dolor de tipo picazón de un rocoto, pero más fuerte, como si al afectado le estuvieran despellejando el área picada por la hormiga.

Este tipo de castigo se aplica a las personas que no obedecen pese a la advertencia de los castigos y de las recomendaciones dadas. En algunas comunidades se aplica también a las personas que aprendieron a robar o que fueron encontradas robando algún bien de la comunidad, trátase de algún bien costoso, los bienes pertenecientes a un centro educativo o de los fondos comunales.

En la comunidad nativa de Cahuapanas no se da el castigo de “tangarana”, según expresan los comuneros, pero probablemente se dieron antes. En la memoria colectiva pervive el recuerdo de este castigo, de modo que en las bromas se amenaza con aplicar la “tangarana”. En todo caso, el castigo

⁷⁵ En tres años de vivencias en el corazón del pueblo asháninka del Pichis he conocido y tenido amigos profesores que han trabajado en estos lugares. Por lo mismo, describo estas situaciones a partir de las versiones de los propios docentes que han trabajado en las zonas rurales del distrito de Puerto Bermúdez.

más usual practicado por todas las comunidades asháninkas es la “shalankiada”, el látigo y el escarmiento físico.

iii) Látigo

El látigo es un castigo considerado no muy severo entre los “asháninkas”, pero es usado para hacer hablar en los casos de brujería; por ejemplo, cuando una persona estando sana se siente repentinamente enferma, sin una causa aparente, de la nada, o de la noche a la mañana, y en los sueños se le revela la intervención de un personaje hechicero. El afectado hace una denuncia inmediata ante las autoridades con la finalidad de que hagan hablar al responsable a través del latigazo. La medida es utilizada también para castigar a las personas violentas, sean varones o mujeres, en casos de problemas familiares.

iv) Escarmiento físico

El castigo físico consiste en hacer dar cinco a diez vueltas alrededor del estadio, o en todo el perímetro de la comunidad. Otras veces se ordena que el castigado haga de cincuenta a cien planchas sin descansar; esto tratándose de personas faltosas que han tenido mal comportamiento como consecuencia de una borrachera, pero también aplica en casos de agresión física y verbal en agravio de sus propios hermanos o de otros vecinos de la comunidad. Por ejemplo, en un acta (2015, folio 154) de la comunidad se menciona que el comunero don Ervio Dávila fue castigado físicamente (con cien planchas), bajo la sesión unánime del sector tres Islas de la comunidad de Cahuapanas, por enamorar a una señora llamada Lalinda Ceyiya que tiene esposo.

v) Multa

La multa consiste en una sanción económica, aplicada cuando alguien incumple obligaciones comunales; por ejemplo, desacata el mandato de las autoridades, se ausenta de las asambleas. Suele imponerse multas hasta por la suma de quince soles. Cuando no cumple en trabajar en las faenas comunales, la multa consiste en hacer pagar el equivalente a un jornal de

trabajo, lo que según el presidente comunal asciende a la suma de veinticinco soles.

Cada tipo de castigo se utiliza de acuerdo a la gravedad o error cometido por el infractor de la ley asháninka.

3.3.2. Pincatsari (jefe) y shiripiari (chamán): intervención y el esclarecimiento en la resolución de conflictos de hechicería.

Jefe y shiripiari son dos personajes míticos que aún viven, andan en función a la cosmovisión indígena amazónica. El primero, tradicionalmente es encargado en cuidar territorio y solucionar problemas internos de la comunidad, así como de los robos, riñas, peleas, seducción a mujeres casadas, es decir su función es restablecer la tranquilidad en las relaciones al interior del *nampitsi* (de la comunidad) ya sea ante el conjunto de los miembros de grupo residencial o a través de conversaciones privadas con las partes en conflicto (Rojas Zolezzi 1994). El pincatsari su preocupación es siempre brindar la tranquilidad y seguridad de las familias en la comunidad. En casos de brujería, si un natzi o brujo después de haber hechizado a una persona negara en haber hecho la maltad, entonces el jefe es obligado en intervenir mediante castigos, a latigazos hasta que confiese su accionar.

A veces los hechiceros niegan que ha hecho la maltad, con latigazos confiesa rápido, después le decimos, entonces porque has negado debes hablar la verdad (Eusebio López Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

En cambio, el segundo, denominado *shiripiari*, es el personaje mítico, embaucador divino y en cierto sentido mesías que encarna la salvación, ahora o en el futuro que anuncia (Varese 2010). Asimismo, el *shiripiari* es el conocedor profundo de los espíritus de las plantas, animales y de los humanos; solo a través del trance de ayahuasca se puede conocer y diferenciar los espíritus (Narby, 1997). Asimismo, las enfermedades causadas por el *matzi* o brujo solo pueden ser detectado por un *shiripiari*. En la comunidad de Cahuapanas su función del *shiripiari* es solucionar los problemas de la salud de las personas, detectando a través del trance de ayabasca o tabacu los males en el cuerpo, por lo general se piensa que la mala salud de las personas es causada por un *matsi* o brujo.

Al respecto, Rojas Zolezzi consigna que las enfermedades y la muerte no son entendidas en esta sociedad, como en muchas de este tipo, como

fenómenos naturales sino morales. Así, se cree que detrás de estos hechos siempre se encuentra la voluntad de un individuo con el que mantiene relaciones de resentimiento o antipatía. En el caso asháninka, el responsable de la enfermedad es siempre un matzi o brujo (1994: 240). En la sociedad asháninka, la enfermedad y salud de las personas solo pueden ser entendidos desde la óptica de la cultura y solo un chamán como especialista puede intervenir y detectar los males que se presenta en el cuerpo de una persona enferma o persona que sufre de ciertas patologías en el cuerpo.

Así como hemos descrito el jefe y el chamán en el fondo se complementan en la solución de los problemas sociales y la salud de las personas. Según estudios de Rojas Zolezzi (1994: 222) en concreto se ha reportado repetidamente la complementariedad entre el líder y el chamán (cuando ambas funciones no se encuentran reunidas en una misma persona) siendo este último quien hace uso del conjunto de concepciones alrededor de la brujería para el mantenimiento del orden social.

El jefe de la comunidad de Cahuapanas me manifestó que "el derecho consuetudinario y la brujería no existen para la ley ordinaria". Aparentemente son dos temas muy separados, pero que en el fondo están en el mismo telón del juego, porque ambos sistemas controlan los comportamientos de las personas. Cuando se les pregunta: "¿Por qué una persona hechiza a otra?", responden: "Porque no hay que ser mezquinos. Si una persona te lo pide algo de comer y beber hay que darle, no hay que mezquinarle; si lo mezquinas uno se amarga, puede ser brujo y te puede hechizar".

Todas las hechicerías constatadas están hechas a las personas que no cumplieron los compromisos, o que fueron indiferentes entre quienes comparten el mismo territorio y código cultural.

a) Intervención y resolución en casos de brujería

Cabe empezar empleando los términos del jefe de la comunidad: "Nuestro derecho consuetudinario, nuestras creencias y la brujería para la ley ordinaria no existen, pero para nuestros derechos, las creencias, el derecho consuetudinario existe" (Eusebio López Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, agosto 2016).

Al respecto empezaremos narrando o describiendo la manera en que el jefe de la comunidad resuelve los problemas de brujería. El caso parte de una persona enferma que, a pesar de haber recurrido a los diferentes centros de salud de Pucallpa y Lima, no consigue que se le diagnostique alguna patología corporal en los hospitales; no obstante, la persona afectada padece dolores, como en el caso de una señora que declaraba sentir dolores insoportables en el abdomen. Entonces, al no encontrar alguna patología en el cuerpo, solo cabía pensar que había sufrido un hechizo por parte de un *matsi* (brujo) de la comunidad, tal como se le reveló en sus sueños. Para saber la verdad, la enferma recurrió donde el jefe de la comunidad haciendo una denuncia al brujo detectado en sus sueños. El jefe aceptó la denuncia, para luego intervenir. El supuesto hechicero negó por completo el haber hecho la maldad.

Entonces el jefe, para comprobar si se trataba de un hechizo, contrató a un curandero o “sheripiari” reconocido por la máxima organización ANAP para que detectara a través de visiones de ayawaska si se trataba realmente del brujo denunciado. El curandero contratado lo detectó inmediatamente y encaró al hechicero, quien tuvo que reconocer sus actos.

El individuo al que se le adscribe en el grupo residencial la capacidad para detectar al matzi es el chamán shiripiari. A través del trance obtenido ingiriendo pasta de tabaco o datura se considera que puede ver quién ha ocasionado la enfermedad, dirigiendo él la aplicación del castigo al acusado como parte de los medios para que este recupere la salud.

A continuación, corroboramos esta historia con la versión relatada por el jefe de la comunidad nativa de Cahuapanas:

Entonces, para convencerme al frente de Cahuapana, que tanto que me molestan [...], “ya vamos a arreglar”, le dije. Tanto que dice “brujo, que el brujo ha hechizado [...], yo también sé hacer [...] la guerra psicológica”. Le dije “bueno” al denunciado. Te dicen brujo porque no es por gusto, entonces porque está enferma la fulana si ha ido a Constitución y a Pucallpa, si ha ido a Lima y ha vuelto y sigue igual, no le encuentran nada.

Entonces primeramente niega: “Que no, que no soy brujo, que yo también voy apelarme, voy denunciar”, así dijo.

Entonces le dije, para más conveniente vamos a traer un curandero: “¿Escuchas? Un curandero legal, un curandero reconocido legalmente por la organización ANAP”. Entonces dijo: “Está bien”. Y de ahí le dije: “Mira, señor, si tú estás haciendo daño, te ven espiritualmente en los sueños, tú eres, ella está sufriendo y tú [...] estás que niegas. Tú eres el único, no hay más”.

Entonces al curandero que hemos contratado le detectó, que efectivamente había hecho la brujería. Entonces preguntó el curandero: “¿Eres brujo?”. Y dijo: “Sí, soy brujo”. Reconoció que él era brujo. Entonces le dije: “Cómo dices que no eres brujo. Ahora cúralo a la fulana”. Y la ha curado... Sí, ha sanado [...] todo. Y le dije: “Ya vamos hacer el acta”. He hecho tres actas para prevención, porque es tinterillo, sino me va denunciar. [...] en verdad me ha denunciado judicialmente en Puerto Bermúdez, por amenazas. Entonces yo le dije en Puerto Bermúdez: “Nunca te amenacé, usted reconoció que eres brujo y firmaste el acta y está aquí, haces ocultamente la maldad”, le dije [...]. Si es bajo una reunión comunal, a todos les hago firmar. Entonces le dije: “Si tú mismo reconoces que eres mala gente, los testigos son los comuneros que han firmado” [...]. Así es, ahí termina la justicia indígena sobre la hechicería. De eso he pasado bastante las historias, las ocurrencias que hubo en nuestra historia, hasta la actualidad (Eusebio López Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

Según nuestros informantes, cuando el curandero le dice directamente al brujo la verdad, es que en su visión de trance de ayabasca o tabaco se presenta mediante imágenes el brujo o la persona que ha hecho la maldad. De ahí que encare directamente el chamán al brujo y de ahí que el brujo reconozca de inmediato su accionar contra la salud de la persona enferma.

Estudios antropológicos señalan que el ayabasca y tabaco son plantas psicoactivas, que permiten experimentar alucinaciones. Mediante estas plantas psicoactivas el chamán entra a las profundidades de la vida física de los diferentes seres vivientes, hace encuentro, dialoga con los diferentes espíritus a través de una comunión química generada por la planta psicoactiva (Narby, 1997).

b) Casos de brujería ante la fiscalía: jefes versus fiscal

Lo que vamos a observar es cómo el fiscal observa y trata a los testigos de una persona enferma, víctima de un hechicero de la comunidad nativa de San Pablo.

Este caso fue constatado cuando ingresaba a la Municipalidad Distrital de Puerto Bermúdez a entrevistarme con el gerente de pueblos originarios sobre casos de la justicia indígena. En eso vi a dos señoras asháninkas, dirigentes de la comunidad de San Pablo, que queda río arriba de Puerto Bermúdez. Estaba en espera de ser recibido en la oficina de la alcaldía y ya había conocido a las dos señoras en años anteriores, cuando trabajaba en un proyecto social de la municipalidad. Desde luego me acerqué para saludarles, ellas me reconocieron rápidamente y con total emoción me saludaron. Entonces una de ellas empezó a narrarme lo que había ocurrido sobre la denuncia de hechicería que había hecho ante la fiscalía de Puerto Bermúdez. Empezó a narrarme con total indignación diciendo “que las autoridades del Estado no entienden nuestros derechos, nuestra forma de administrar justicia, más bien nos catalogan de salvajes”.

Lo cierto es que una señora enferma, brujeadada, había demandado ante la fiscalía a la persona que le había hecho daño, para que puedan hacer justicia. Con este fin, buscaba sobre todo ser sanada por el brujo que le había hecho. Según expresa la señora Rosa López, inicialmente el fiscal no quiso intervenir del caso, pese a que la persona enferma o hechizada había llevado a las autoridades de su comunidad como testigos a fin de poder ser atendida por la fiscalía.

Entonces, en el momento de su intervención, lo que hizo el fiscal fue calificarla sencillamente de salvaje, manifestando que las comunidades no podían estar pensando en hechicería, que las hechicerías son de los salvajes, no civilizados: “Ustedes no pueden estar pensando en hechicería, son cosas del pasado –les había dicho–, ustedes ya son civilizados”. Les dijo que ya estaban viviendo en el siglo XXI.

Al escuchar esta forma de pensar del fiscal, las autoridades frustradas regresaron a la comunidad, no para dejar el caso, sino para demostrarles que si existe la hechicería en sus comunidades. Entonces con la desesperación que tenían llamaron al hechicero, para que el fiscal lo haga hablar. Pero el fiscal, con la postura que tenía, persistía en que no existe la hechicería. Ante los ojos de las autoridades de la comunidad de San Pablo, el fiscal no se comportó como autoridad, por ello lo desafiaron, haciendo hablar al hechicero. Los jefes de la

comunidad, a través de latigazos, hicieron que el hechicero declarase frente al fiscal de Puerto Bermúdez, demostrando que definitivamente había hechizado a la persona para que se enferme por problemas de terreno en la comunidad.

Y frente al fiscal, los jefes de la comunidad obligaron al hechicero a que la sane inmediatamente. El hechicero tuvo que curar dando besos en la mano del enfermo. Según expresa la señora Rosa, después de recibir besos en la mano el enfermo se levantó delante del fiscal como si se levantara después de dormir, como si un divino creador lo levantara. Así se recuperó de inmediato.

Entonces nosotros los dirigentes hemos dicho que se disculpe y se han disculpado y se comprometieron en vivir en armonía. Y el fiscal casi se desmaya el ver esto, se quedó calladito. Solo dijo: "Ustedes solucionaron y queda registrado el caso" (Rosa López, femenina, 54 años, exdirigente de la ANAP, julio 2016).

Veamos la historia por extenso, comentada por esta dirigente de San Pablo:

Inicialmente no quiso creer, porque digo que no existía la brujería, "eso es de hace de miles de años. En estos tiempos no podemos seguir hablando de brujería, ya son civilizados". A pesar de que nosotros, las autoridades, hemos venido como testigos al ver que nuestra hermana sufría mucho, incluso hemos traído y presentado la foto como evidencia.

Entonces para que no se quede impune hemos regresado para traer al brujo. El fiscal seguía insistiendo en que no existe brujería, ya son civilizados, a pesar que nosotros dijimos que sí existe brujería y nosotros no mentimos, hablamos lo que existe.

Para que el fiscal, vea nosotros le hemos obligado a latigazos al brujo para que hable. Entonces el brujo reconoció que efectivamente le había hecho daño. Recién el fiscal se quedó callado. Y nosotros como testigos y dirigentes de la comunidad hemos obligado al brujo, delante del fiscal, a que le cure o sane. Entonces inmediatamente el brujo curó al enfermo. Simplemente dio besos a la mano, y delante del fiscal se recuperó como si un divino creador levantara o sanara. Inmediatamente, como de dormir se levantó, así se recuperó el enfermo hechizado (Rosa López, femenina, 54 años, exdirigente de la ANAP, julio 2016).

Cuando le conté este caso al jefe de la comunidad de Cahuapanas, él dijo que era cierto lo narrado. Según lo referido por la señora Rosa López, el jefe dijo que

a él le habían pasado dos casos: “Es cierto, la otra parte que no cree o que no existe creencia, no existe brujo, pero para nuestros antepasados las creencias existen, la brujería existe. Hay plantas para convertir brujo, para hacer exclusivamente maldades a las personas; y hay plantas para ser “*sheripiari*” y sanar o curar todo tipo de enfermedades”.

c) Una mujer mestiza recurre ante la justicia asháninka al ser hechizada por un asháninka

Según cuenta el jefe de la comunidad de Cahuapanas, cuando era dirigente de la ANAP, una señora mestiza citadina de Puerto Bermúdez había acudido donde el jefe de la ANAP diciendo que tenía problemas de salud sobre todo en el rostro. Con total desesperación había contado al jefe que había recurrido a todos los hospitales y clínicas particulares de Pucallpa, Huancayo y Lima, donde no podían sanar la enfermedad en su rostro, a pesar de haber invertido bastante dinero en pastillas, antibióticos y cremas. Ninguna medicina o tratamiento sanaba, pues seguía igual, y más bien cada día empeoraba. Entonces el jefe de la ANAP le había atribuido el problema a la hechicería. Sin embargo, la señora como cualquier citadina, no creía mucho en ella⁷⁶.

En eso el jefe de la ANAP le preguntó si tenía un problema pendiente con alguna persona; ella había respondido que creía llevarse bien con todas. El Jefe le siguió preguntando si recordaba bien, porque de repente tenía alguna deuda o problema de años anteriores, tal vez con un asháninka. La señora seguía diciendo que no tenía problema con ninguna persona ni creía en hechicería, y luego se fue a su casa.

Al día siguiente, después de haber pensado y haber recordado, regresó al ANAP ante el jefe diciendo que le debía a un asháninka, que ella había contratado para que limpie, desyerbe y cultive su huerto y que nunca le había pagado. El jefe le preguntó cómo se llamaba el hombre; ella le había dicho que se llama Pepe. Entonces el jefe miró la cara de la señora y le dijo: “¿Por qué no

⁷⁶ Al parecer la señora Pacaya recurrió ante el jefe de la ANAP para que le recomiende alguna hierba que la pueda ayudar a sanar o, en todo caso, para que le recomiende algún curandero o “*sheripiari*” que pueda sanarle, porque los asháninkas son conocidos como perfectos botánicos en la selva (Narby, 1997).

le pagaste? No hay que ser mezquino, él te ha hechizado. Sin embargo, la señora Pacaya seguía diciendo que no creía en la hechicería.

Esta es la versión del exjefe de la ANAP, y nos parece muy ilustrativa:

Por ejemplo, yo arreglé en Bermúdez, en Bermúdez mismo, cuando yo era dirigente de la ANAP, a una señora (mestiza) de Puerto Bermúdez. Lo había hallado a un señor que es hechicero, como a cualquier persona común y corriente, para que cultive su huerto. Y como contrato habían quedado en pagar cincuenta soles.

Después del contrato, el pobre macheteando hasta terminar el trabajo y para pagar le había venido paseando, veinte mañana para pagarte y así tenían mañana y mañana... Total que pasó un año y nada; de tanto esperar la había hechizado. Y a la señora Marina le había salido caracha, como sarna, tipo alergia en toda la cara, goteaba sangre en la cara, ya no podía aguantar y para curarse había ido a Tarma, Pucallpa, Lima. Sí, había ido a todo sitio y le habían recetado cremas, pastillas y nada sanaba. Dijo era capaz de agarrar cuchillo para raspase.

Entonces en pleno sol había venido diciendo que tenía males en la cara y que había recurrido a los hospitales, clínicas, ningún tratamiento sanaba. Nosotros dijimos: "Te han hecho maldad". Ella dijo: "Nosotros no creemos en brujería". Pero la gente le había dicho: "Vete a la organización ANAP, ellos te van a solucionar". Más bien me preguntó si había denuncias de brujería, nosotros dijimos que sí existe.

Entonces yo le dije: "Seguro tienes problema con alguna persona". Ella dijo no, pero yo le insistí que recuerde los problemas que ha podido tener en el pasado, de repente con algún hermano asháninka. Ella dijo que se llevaba bien con todos y se fue.

El siguiente día regresa con desesperación diciendo que hace un tiempo había contratado a un hermano asháninka para que limpie, desyerbe y cultive su huerto, pero sin embargo no le había pagado. Entonces yo le pregunto cómo se llama; dijo un tal señor Pepe, que es asháninka. [...] Yo le dije: "Entonces él te ha hechizado". Entonces le mandé a traer, se llama Pepe, le dije ven acá [...]. Pero ha venido prepotente, dijo cómo saben que soy brujo, no soy brujo, no existe brujería. Y le dije: "¿Cómo que no existe brujería? Si tú has hecho daño". Él se negó, que no soy brujo [...].

Entonces yo dije: “Amárrenle, hay que dar latigazo. Latíguenle, ahí va a decir”. Y le han amarrado, ahí tengo mi látigo, para latigarle [...]. Cuando ya está amarrado hemos dado latigazo, recién habló. Dijo: “Sí, yo le he hecho brujería”. “¿Por qué no avisas?”, le dije. “Si hubieras avisado, no te hubiéramos castigado”. Y le pregunté: “¿Para qué le has hecho daño?”. Dijo: “¡Me debe! ¡Y tiempo me debe!, que no me quiere pagar”. Le dije: “¿Le vas a curar?”. Dijo: “Si me paga cincuenta soles, más veinte soles de interés” [...]. Todavía cobra interés. Ja, ja, ja. Total, ha cobrado 70 soles.

Yo le dije: “Tú señora, María, vete, me consigues el dinero y págale. ¿Por qué no le has pagado?”. [...] Y al hechicero le dije: “Tú te quedas detenido hasta que sanes”. El hechicero dijo: “Tengo que traer medicina para curar”, y se fue. Luego regresó para sanar.

La señora Marina había conseguido el dinero y le dio al hechicero. Yo le dije: “No le des, dame a mí hasta que te sane [...]”. Yo le dije: “Ahora delante de mí sóplalo, quiero que saques el mal” [...]. La sopla con su saliva absorbiendo de la cabeza, como chupando, y en su manito qué tendría, o tal vez tabaquito. Y le dije: “Ahora suéltala”. Y cae patiquines, planta que da comezón, esos coloraditos que hay en el huerto; cayó bastantes patiquines, cada soplada caía una porción [...]. Ha hecho delante de mí, si en su mano no había nada, absorbía y caía, en mi vista. Es como no creer, pero es cierto [...]. Cinco veces ha hecho la operación, cada soplada caía, hasta que no caiga. El hechicero dijo: “Ya no hay” [...]. Yo le pregunté: “¿Va a sanar la señora?”. Dijo: “Sí, va a sanar”. Le dije: “¿De cuantas horas?”. “Mañana mismo ya va a pasar”.

Entonces yo le dije al hechicero: “Tú te quedas detenido hasta que el enfermo regrese, a ver si le calma”. El siguiente día regreso la enferma, había calmado, sanada [...]. Recién yo le he dado los setenta soles al Pepe. Su curada ha hecho efectivo. La señora regreso ya tranquila, dijo: “En verdad es como sacarse del mal y el dolor”. Y yo le dije: “Mañana vienes mediodía”, y vino y dijo que había curado.

Entonces yo le dije a la señora Marina Pacaya: “Cuando quieres emplear a un brujo, págale. ¿Por qué le haces demorar? Por eso se amargan los brujos. Cuando pida una cosa, dame o regálame, hay que dar la mano y nunca te van brujear. Si tú lo mezquinas, de cualquier cosita te hace daño” (Eusebio López Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, agosto 2016).

En este caso, cuando no se recurre ante el shiripiare, el jefe de la ANAP interviene a través de latigazos, es un medio efectivo para hacer hablar al brujo o matzi, si en verdad ha cometido su mala accionar ante la señora afectado por la salud. "En la cultura asháninka a un matsi (brugo) solo se puede hacer hablar sometiendo a fuertes castigos físicos como latigazos hasta incluso el ser colgados boca abajo sobre un fuego que despida mucho humo o en la introducción de ají u otras sustancias irritantes en los ojos" (Rojas Zolezzi 1994: 240).

En la vivencia asháninka compartir y ser recíproco es el elemento fundamental de la interacción humana; ser mezquino y no pagar las deudas pendientes lleva a que los afectados, como venganza, recurran a la brujería hasta afectar o menoscabar la salud de las personas. "Así estas creencias constituyen un mecanismo eficaz de control de la conducta individual" (Rojas Zolezzi, 1994: 241). Porque todo individuo forma parte de una red de relaciones sociales de parentelas cercanas y lejanas, los asháninka dirían nosháninka para referirse a ambas.

3.3.3. Análisis del pluralismo jurídico desde las autoridades comunales asháninka

Los jefes de las comunidades, en su condición máxima autoridad, resuelven diversos tipos de problemas: desde problemas sociales hasta problemas de salud de las personas afectadas por la hechicería, desde los más simples hasta los más complejos. En las diversas situaciones que les corresponde actuar, tienen un marco de referencia jurídico complejo y diverso: por un lado, está el derecho occidental portador del monismo jurídico del Estado; por otro lado, se hallan los derechos humanos en materia de pueblos indígenas, dentro del cual se enmarca el Convenio 169 de la OIT y otros. Y, finalmente, se tiene el derecho consuetudinario que es propio de los pueblos indígenas.

Desde la posición del monismo jurídico, la diversidad de pueblos indígenas amazónicos es reconocida como comunidades nativas, con el propósito de que se someta a los parámetros establecidos por las leyes nacionales. Sin embargo, las comunidades nativas no necesariamente actúan en función en la visión del Estado, sino simplemente en función a su propia cultura y derecho. Al respecto Rojas Zolezzi manifiesta lo siguiente:

Desde la discusión en el siglo XVII por los "justos títulos de la conquista" (si las poblaciones indígenas tenían gobierno y leyes no reñidas con la "ley humana y divina") la existencia de ley y política en las sociedades amerindias, en especial en las amazónicas, ha sido negada sistemáticamente. Frases como "sin ley ni rey" acuñadas en esa época constituyeron el espíritu del acercamiento del Estado nacional a estas sociedades hasta nuestros días. Así hemos podido ver cómo esta vieja discusión fue revivida en los actos preparatorios al Congreso Constituyente del 1993 al discutir si reconocía funciones jurisdiccionales a sujetos sociales como comunidades campesinas y nativas y grupos armados de autodefensa de estas poblaciones (las llamadas rondas) surgidos en las últimas décadas en el medio rural ante la ineficacia policial y la violencia de los movimientos políticos armados las que finalmente fueron reconocidas a las comunidades en la nueva Constitución (1994: 215).

Considerando los derechos humanos occidentales en materia de pueblos indígenas, teóricamente se reconoce que a los diversos pueblos les asiste derechos de autonomía y libre determinación, en cuanto pueblos diferentes a la sociedad nacional. No obstante, dado que el Estado no se ha procurado leyes que especifiquen los diversos temas a favor de los pueblos indígenas, la ejecución de los enunciados generales queda simplemente postergada. La falta de condiciones de operatividad se evidencia también en el hecho de no contarse con una oficina de derechos humanos en materia de pueblos indígenas, ubicada en el núcleo o área concreta donde habitan las comunidades. Si esto existiera, tal vez el mapa o el rostro peruano sería otra cosa; en todo caso, el sistema jurídico dejaría ser monismo jurídico. Es necesario tener presente que muchos indígenas sencillamente no conocen los mecanismos externos de justicia. En el mejor de los casos, este conocimiento está circunscrito a la clase dirigencial centralizada en las ciudades, que no necesariamente tiene la base social indígena de alcance nacional.

Del mismo modo, los pueblos indígenas, sea con o sin Estado, tienen su propia práctica de derecho, aspecto que desde la antropología y sociología denominamos "derecho consuetudinario", "derecho no escrito", "justicia indígena". En discusiones recientes, se ha optado por identificar esto como derecho propio de los pueblos indígenas, comprensivamente atendido por el

marco internacional del pluralismo jurídico igualitario (Yrigoyen, 2017) o emancipatorio (De Sousa, 2012).

En el marco del derecho consuetudinario, los pueblos indígenas están inmersos en un sistema de derecho que rige cada momento de la vida de sus miembros. Este derecho, al trascender al trasfondo cultural, se operativiza en función a la vivencia colectiva, en función a la equidad y reciprocidad. Así mismo la justicia tiene el sentido de compartir, respetarse unos a otros y, por lo tanto, su cumplimiento (justicia) es objeto de vigilancia por todas las personas que conforman la colectividad. De ahí que Sánchez Botero (2010: 23) exprese que “lo jurídico y el derecho no dependen del sentimiento de personas, de la psicología individual, sino que los trascienden y se convierten en uno de los fundamentos de la sociedad”.

En cambio, desde la perspectiva del derecho positivo, las conductas de todas las personas humanas de forma individual están reguladas y vigiladas por el Estado, y solo este se encuentra obligado a operativizar, vigilar y administrar justicia, mas no otras entidades que no forman parte del Estado. Parafraseando a Sánchez Botero, el derecho positivo no es preventivo, curativo ni viviente, sino que es abstracto, porque no necesariamente parte del *modus vivendi* de los pueblos indígenas, desde sus diferentes formas culturales y filosóficas. Más bien está hecho desde el criterio de la cultura occidental individualista, con una filosofía monocultural ajena a la vivencia indígena. Además, la justicia se operativiza desde las grandes ciudades y acceder a ella requiere mucho dinero y tiempo.

Los indígenas han aprendido a usar un “repertorio plural” (Assies 2000), moviéndose entre lógicas y racionalidades distintas y construyendo nuevos conocimientos que les permite articular algún modo o (más) modos de vida (Sepúlveda, 1996: 62). En ese marco, los pueblos indígenas asisten a una pluralidad jurídica aún no esclarecida en el sistema oficial, al encontrarse solo en el discurso o a nivel teórico abstracto, a pesar de que hay muchas investigaciones y avances sobre la necesidad de implementar el pluralismo jurídico cuando se tienen sociedades pluriculturales y lingüísticas, donde cada sociedad o cultura concibe el derecho de modo diferente o de acuerdo con sus particularidades culturales.

En un panorama de predominio del derecho oficial, para los pueblos indígenas es confusa la aplicabilidad de los derechos internacionales. Pese a que el Estado reconoce la diversidad de culturas en el artículo 93 de su Carta Magna, y en el texto del Convenio 169 de la OIT que ha sido adoptado, en la práctica sigue imperando el monismo jurídico del Estado, un rezago de colonialismo en nuestro país.

Aun así, a través de constantes protestas o luchas indígenas se ha hecho posible el reconocimiento de los pueblos como comunidades nativas, pero ese reconocimiento es determinado en función a una filosofía colonial y no garantiza el kametsa añanta (buen vivir) de los pueblos indígenas en función a su cultura, sino que promueve su enajenación por medio del sistema de dominación estructural que prevalece. En esa perspectiva, los jefes de las comunidades no necesariamente se enfrentan o se someten a la estructura del Estado ni a las leyes occidentales. Eso no quiere decir que haya una negación del derecho positivo, sino que se tiene mucho cuidado de no transgredirlo, y actuar en torno a las leyes. La articulación desde la autoridad asháninka se constata en su intervención en casos de brujería, violación, homicidio y suicidio que quedan registrados en las actas que manejan las autoridades comunales. Las actas son redactadas bajo la presencia de todos los comuneros. Asimismo, el jefe de la comunidad expresa que todo tipo de problemas se soluciona mediante actas, para no caer en problemas posibles con el Estado:

Siempre tiene que ser con un acta, porque uno me ha denunciado por encubrimiento de delito de suicidio. Y después yo le presenté el acta a las autoridades ordinarias. Presenció lo que estaba pidiendo. Yo le dije: previa acta [...] que vayan en hacer gasto, traer el juez, el gobernador. Después todo se solucionó, y ya no dijeron nada las autoridades del Estado. Si no solucionas previa acta, la ley ordinaria te puede perseguir (Eusebio López Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

Para el jefe de la comunidad, el acta es un instrumento que le ayuda a relacionarse con las leyes ordinarias. A través de las actas se interviene o se soluciona todo tipo de problemas, desde los más simple (riñas, peleas, brujerías, etc.) hasta lo más complejo (violación, homicidio y suicidio) dentro de la comunidad.

En este entendimiento, los jefes de las comunidades han aprendido a moverse en ambos lados de la realidad nacional: por un lado, el Perú profundo, indígena; y, por otro lado, el Perú oficial colonial que no entiende al Perú indígena de miles de años de civilización. Así mismo, las autoridades de las comunidades se mueven en función a su escenario cultural y lingüístico, en función de lo que vive y dice su gente; es decir, de un modo de andar o vivir, pensar y sentir propio. En cambio, desde el escenario estatal, el derecho se operativiza no en función a un modo de vida, sino en la perspectiva de lo que dice el dogmatismo jurídico y el poder de determinación del dinero porque acceder a la justicia ordinaria si requiere el dinero.

Al ser asistido en dos tipos de derecho, frente a problemas muy complejos como son el asesinato, violación y suicidio, el jefe de la comunidad mediante el informe pasa parte ante el juez de paz, y el juez de paz pasa parte a la fiscalía para su intervención. Esto mismo informa una autoridad de la comunidad, en una conversación en el trabajo de campo:

- Al elaborar un informe sobre violación y homicidio, la autoridad comunal lo deriva al Juzgado de Paz.
- El juez de paz toma conocimiento del asunto, lo lee y lo remite a la instancia que corresponde para su trámite o archivamiento; en este caso, diría a la fiscalía de Puerto Bermúdez (Eusebio López Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016).

Según el jefe de la comunidad, la intervención de las autoridades ordinarias no tiene mayor funcionalidad, debido a que la justicia desde las comunidades se entiende y se operativiza de un modo diferente. En la justicia de la comunidad, la intervención es inmediata, no se necesita dinero, no existe ganador o perdedor, todo es bajo consenso de la comunidad. Mientras que en las instancias ordinarias la intervención es muy lenta, se necesita dinero y tiempo y, además, las oficinas están centralizadas en las grandes ciudades.

En uno de sus artículos, Xavier Albó (2000: 62) propone que en un mundo cada vez más entrelazado, no debemos ser unidireccionales sino más bien establecedores del diálogo en ambas direcciones. Es decir, a partir del pluralismo igualitario, en términos de Raquel Yrigoyen (2002), plantear una justicia que

articule tanto el marco de derecho local con el nacional, dejando autonomía al primero, el que prevalece en las comunidades indígenas.

CAPÍTULO IV

LA DINÁMICA DEL ORDENAMIENTO JURÍDICO CON EL ESTADO EN EL PUEBLO ASHÁNINKA

El derecho positivo estatal peruano ha sido resultado de la influencia de varios sistemas jurídicos occidentales: derecho colonial español, derecho romano-germánico, derecho francés, derecho alemán y más recientemente norteamericano. Al mencionar las influencias de tal serie de derechos occidentales, no hablaremos de la historiografía del sistema jurídico peruano, sino que tomaremos como referencia el proceso de su construcción, para entender mejor la actuación de las autoridades de justicia, esto es, el cómo se operativiza el sistema jurídico a través de las autoridades estatales en las comunidades nativas asháninkas (Rojas, 1993: 15-41).

En los tratados sobre derechos humanos, los especialistas en derecho occidental nos suelen mostrar que el ordenamiento jurídico está estructurado de forma piramidal y vertical: la Constitución del Estado, como la norma suprema y, del mismo nivel, los tratados y convenios internacionales de derechos humanos, tales como el Convenio 169 de la OIT, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, entre otros. Es decir, todas ellas vienen a ser la norma primaria de nuestro ordenamiento jurídico, dentro del cual deben ubicarse las normas jurídicas inferiores, tales como: leyes que emanan del Poder Legislativo, decretos supremos, resoluciones supremas, resoluciones ministeriales, resoluciones directorales, ordenanzas municipales y finalmente circulares.

Hablando estrictamente de la Constitución y de los tratados internacionales, aparentemente estaríamos en un escenario del pluralismo jurídico. Digo aparentemente, porque hasta ahora no se han formulados leyes de forma transversal o por temas, desde el Convenio 169 de la OIT, mucho menos desde la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Si bien a través del Convenio 169 de la OIT ha sido promulgada la Ley de la Consulta Previa (Ley N.º 29785), se trata de una ley muy genérica y perversa

que solo favorece a las empresas transnacionales; una ley sin el derecho a veto, así como lo ha mencionado el portafolio del Ministerio de Cultura (MINCUL).⁷⁷ Como consecuencia, la implantación de las consultas previas no se han realizado bajo el espíritu del convenio, es decir bajo consentimiento libre e informado de los pueblos indígenas, sino a partir de meras capacitaciones.⁷⁸ Sin embargo, según los informes de investigación del MINCUL, entre el 2013 y junio del 2016, fueron iniciados oficialmente veinticuatro procesos de consulta por un organismo del sector público, y todos se completaron hasta donde indica la ley (Sanborn, Hurtado & Ramírez, 2016).

Lo evidente es que no se aplican el convenio ni los tratados internacionales en su sentido filosófico, al confrontar situaciones de consulta previa cuando se afecta el territorio de un pueblo indígena. Tampoco se aplica en temas cruciales como son la educación y la justicia intercultural. Por ello, es evidente la necesidad de esbozar una respuesta a la interrogante: ¿Cómo es el funcionamiento de la dinámica del ordenamiento jurídico con el Estado? Inicialmente, como hipótesis, nos habíamos planteado que el funcionamiento del ordenamiento jurídico con el Estado no es eficaz ni eficiente debido a que la interacción entre los asháninkas es comunal-colectiva, al regirse a partir de la

⁷⁷ "Derecho a la consulta previa", documento del Ministerio de Cultura tomado de: <http://consultaprevia.cultura.gob.pe/wp-content/uploads/2016/07/ROTAFOLIO-CONSULTA-PREVIA.pdf>.

⁷⁸ En esa perspectiva, en la comunidad de Cahuapanas opera la empresa petrolífera en la etapa de exploración. Preguntado el jefe de la comunidad si la empresa ha realizado consulta previa a las comunidades afectadas, nos dice que la empresa había capacitado a la comunidad sobre los diferentes beneficios, los proyectos que recibiría la comunidad: "En temas de apoyo social van seguir dando, nos han compensado con 100 000 mil soles, nos hemos compartido con los ocho sectores. Quedan en la administración 4000 mil soles y 12 000 mil soles se han ido en cada sector; con ese dinero han aprovechado para el desmembramiento de la comunidad..." (Eusebio López Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016). Es muy evidente que el jefe desconoce las fases de la consulta previa que debía realizarse en la comunidad, cuanto esta es afectado en su territorio. Respecto a los trabajos que ha venido realizando la empresa, él expresa lo siguiente: "La empresa petrolera ya terminó su línea sísmica, ayer hicieron liquidación informativa. Va a operar en la reserva de San Matías, que nada más que va utilizar dos o tres cuadritas de terreno, va meter mecás. Los que van ser beneficiados es el sector Satorioni, 24 de junio, Quimpirari, Unión Siria, están cercas ya, mientras Cahuapanas esta fuera, pero sigue siendo aliado para cualquier trabajo" (Eusebio López Mishari, masculino, 68 años, comunidad de Cahuapanas, julio 2016). Con la llegada de la empresa petrolífera, la comunidad se ha desmembrado; esto se debe, sobre todo por una serie de beneficios económicos ofrecidos por la empresa petrolífera. Como consecuencia, cuatro sectores de la comunidad de Cahuapanas (donde opera la empresa petrolera en la fase de exploración) se separaron para formar una nueva comunidad. Pero hasta ahora su petitorio hecho en la Dirección Regional Agraria de Pasco no les da personería jurídica, según expresa el jefe de la comunidad. En la actualidad la comunidad se ha quedado con cuatro sectores que probablemente ya no reciban apoyos, al no ser los afectados directos por la empresa petrolera.

cultura y derecho consuetudinario; mientras que el ideario del derecho oficial es individual y solo el Estado puede tomar el monopolio de control de la violencia y, en general, de cualquier desviación. Por lo tanto, recurrir a las instancias especializadas no solo resulta confuso, sino que es muy costoso.

Esto no significa que las comunidades nativas no conozcan las leyes del Estado, sino simplemente que la aplicación de la normatividad oficial al sistema cultural, político, filosófico y económico indígena no es viable, porque corresponde a otra noción cultural, a otra manera de entender el mundo.

En esta parte del trabajo que desarrollamos, no se trata de teorizar la dinámica del ordenamiento jurídico con el Estado, sino de describir cómo el derecho desde el Estado-nación se operativiza a través de autoridades locales como el fiscal y el juez. Para ello, empezaremos describiendo los tipos de ciudadanía: uno desde el Estado y otro desde el pueblo indígena asháninka, dado que esta sociedad se rige por un conjunto de normas. Así mismo, desarrollaremos el sistema jurídico estatal por competencia: penal y civil. En cuanto al ámbito penal, la jurisdicción recae directamente en la Fiscalía Provincial Mixta de Oxapampa, con sede en el distrito de Puerto Bermúdez, y en cuanto al ámbito de las cuestiones civiles, encontramos que la autoridad competente es el juez de paz distrital. Finalmente, encontramos en la ANAP a una organización indígena que de una u otra forma soluciona problemas internos de las comunidades nativas, a través del uso de la justicia indígena asháninka.

4.1. La ciudadanía desde el Estado-nación y el ser comunero desde el pueblo indígena asháninka: la ciudadanía diferenciada

Al hablar de la ciudadanía, describimos su construcción desde dos realidades distintas o “diatópicas”⁷⁹ en términos filosóficos: 1) desde el pueblo indígena asháninka, el personaje político es el ser comunero (nosháninka), que evidentemente hace referencia al sujeto político colectivo, al regirse a partir de su cultura y sentido de pertenencia; y, 2) desde el criterio del Estado-nación

⁷⁹ “Diatópica significa que nunca ponemos ambos pies en el topo del otro; siempre estamos entre los dos y desde allí interpretamos gestos, creencias, categorías, mensajes. (...). La hermenéutica diatópica, al igual que el diálogo, posee un nivel existencial y un nivel dialéctico, y el primero es condición constante (arjé) del segundo” (Tubino, 2016: 73).

postcolonial, el personaje político es el denominado ciudadano, condición que evidentemente hace referencia al sujeto político individual.

La ciudadanía desde la sociedad occidental o desde el criterio occidental-centrista es obvia de entender, pero en los pueblos indígenas no podemos decir que sea obvio entender la ciudadanía, debido a la propia diferencia cultural. En los pueblos indígenas, en nuestro caso particularmente en las comunidades nativas de la selva central, el concepto de ciudadanía no necesariamente se interpreta del modo en que se entiende desde la sociedad dominante o, en todo caso, desde el criterio del Estado-nación peruano, sino que se interpreta a partir de la cultura en la que interactúan sus pobladores.

No es que los pueblos asháninka vivan absolutamente aislados del Perú oficial, sino que cuando se habla de los asháninkas hay que considerar al Perú profundo, a un pueblo indígena que ha sufrido todo tipo de intromisión de diferentes poderes (estatales y no estatales). Es decir, la colonización y neo-colonización, pero que aún pervive pese a tales circunstancias adversas.

4.1.1. La construcción de la ciudadanía desde la perspectiva estatal

La ciudadanía en el Perú se construye sistemáticamente a partir de la ciudadanía occidental, proyectada desde el centralismo limeño a través de la implementación de políticas públicas, centralizadas en los diferentes sectores ministeriales (educación, justicia, salud, etc.). También han tenido gran influencia la presencia de la religión occidental, que engloba católicos, adventistas e israelitas. Y, por supuesto, las autoridades regionales y locales, que de la misma forma contribuyen a instalar miméticamente el molde construido por el Estado nación con vocación a monocultural.

En consecuencia, los diferentes entes gubernamentales y privados solo han contribuido a que las sociedades indígenas sean vistas peyorativamente como inferiores a la sociedad occidental y, en la práctica, han construido una sociedad llena de prejuicios sociales. Esto quiere decir que la construcción de un ciudadano universal ha sido generada exclusivamente desde el criterio eurocentrista, a partir de los “valores y principios liberales”⁸⁰ de las sociedades

⁸⁰ En términos de principios, estos valores occidentales no tienen funcionalidad, sobre todo en la acción del aparato burocrático afectado, entre otros males, por la corrupción de autoridades a

dominantes: la dignidad, igualdad, no discriminación, libertad, justicia, respeto, tolerancia, responsabilidad, solidaridad, democracia y participación son expresados dogmáticamente, no solo en los Estados postcoloniales, sino en toda formulación occidental de los derechos humanos en general.⁸¹ Se concluye que en todo este proceso no ha habido un esfuerzo sistemático por incorporar criterios que conciernen a la pluralidad étnica.

En ese marco de construcción de la ciudadanía, el sujeto político es el individuo, pero no la colectividad. Así se aprecia en el análisis que al respecto nos ofrece Ramiro Molina (2011: 54-55):

Los destinatarios de los derechos humanos, los sujetos titulares, son siempre las personas, los individuos, los seres humanos. No puede entenderse la existencia de derechos humanos si no tienen como objetivo la defensa y desarrollo de todos y cada uno de los individuos que pueblan la tierra, considerados uno a uno. [...] El individualismo moderno sostiene que lo colectivo es una construcción de los individuos, no es algo "natural", sino "artificio". Los fenómenos sociales se basan en ficciones y los fenómenos individuales se basan en hechos. Nada colectivo tiene sentido si no es por su incuestionable servicio a los individuos.

Obviamente esta forma de construcción de la ciudadanía ha llevado y lleva a la uniformización cultural y social, que en el fondo hace que las sociedades étnicas pierdan no solo la identidad como pueblos con particularidades frente a otras culturas, sino que se vean obligadas al abandono o privación de todo el conjunto de conocimientos y saberes que desarrollaron por miles de años.

Sin embargo, contra estas vicisitudes se levantan también una resistencia que apela a diversas estrategias para reivindicar el respeto por la alteridad:

todo nivel. En esta situación defectiva se hallan no solo los alcaldes, gobernadores, presidentes regionales, sino los funcionarios ejecutores de proyectos de inversión, los policías, etc.

⁸¹ La Declaración Universal de los Derechos Humanos establece que: "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos [...]. Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole [...]. Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley [...]. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual. Toda persona tiene derecho a una nacionalidad. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria [...]. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses (aprobado el 10 de diciembre de 1948, por la Asamblea General de las Naciones Unidas).

Mediante la identidad con la historia, los miembros de una sociedad saben lo que hicieron hombres y mujeres que los antecieron y que ocuparon el mismo territorio; saben también, las dificultades que los ancestros tuvieron para satisfacer sus necesidades. Además, cómo obtuvieron los recursos que el medio ambiente les ofreció, qué creaciones culturales surgieron de su actividad y cómo fueron organizando su sociedad a consecuencia de todo ello (CILA, 2012: 23).

Sin embargo, existen elementos concurrentes a la exclusión étnica y la construcción de la ciudadanía desde la óptica eurocéntrica que es necesario no perder de vista. Veamos algunos de ellos.

- Los medios de comunicación masiva, llámese prensa hablada y escrita han sido y son focos de alienación cultural y/o exclusión y construcción de un tipo de ciudadanía pensada desde la mirada occidental. Estos medios solo difunden la idealidad de la sociedad occidental. Allí la sociedad indígena es vista como agregado de salvajes, pobres, bárbaros y atrasados, pese a que la sociedad occidental es la afectada por una profunda crisis cultural, económica y política.
- En los procesos electorales presidenciales, también en los de gobernadores y alcaldes, se suele escuchar con frecuencia, a modo de promocionar desde las instancias del Estado, que las personas deben ejercer su ciudadanía de manera democrática en las elecciones. Lo cierto es que tal participación se limita a la elección de autoridades: presidente, congresistas, gobernadores, alcaldes, sin que exista una posibilidad real de ejercer control de su actuación en términos de ejercicio democrático y transparente a favor de todos los pueblos, sean indígenas o no indígenas. En muchos casos, la ciudadanía se ejerce solo en las elecciones para llegar al poder y beneficiar a unas minorías a través de políticas neoliberales.
- En los discursos presidenciales es frecuente aludir al hecho de que todas las personas nacidas dentro del territorio son ciudadanos peruanos. Según Marshall y Bottomore (1992, citado por Ortiz Jiménez, 2009: 37), la ciudadanía es “un status asignado a todos aquellos que son miembros plenos de una comunidad. Todos los que posean dicho status son iguales con respecto a derechos y deberes [...] La clase social, por otro lado, es un

sistema de desigualdad. Y también, como la ciudadanía, puede basarse en un conjunto de ideales, creencias y valores”.

- De manera similar, en los colegios sea rurales o urbanos con predominio o no de población indígena, los profesores en tanto operadores del Estado transmiten esa misma concepción de tipo de ciudadanía que profesa el Estado peruano con vocación a monocultural, sin hacer referencia a la pluralidad étnico-cultural. Es decir, en los centros educativos, la enseñanza o transmisión de conocimiento está diseñado estructuralmente a partir del imaginario en torno a una nación homogénea, donde las culturas indígenas son vistas como rezagos de la historia y en muchos de los casos folklorizadas como culturas estáticas. Cuenta poco que desde 1953 la UNESCO sostenga que “el mejor medio para la enseñanza de un niño es su lengua materna” (cita de Sheila Aikman, 2003).

Como consecuencia de la occidentalización del Estado, en las comunidades asháninkas hablar castellano es sinónimo de progreso y prestigio. Los profesores asháninkas bilingües no son bien vistos, porque la etnicidad es sinónimo de atraso, no solo desde la mirada de los profesores ciudadano-mestizos que van a trabajar a zonas rurales, sino incluso de los mismos padres de familia o asháninkas que se oponen a la enseñanza desde su propia visión, pese a que la lengua materna asháninka predomina en sus comunidades.

- Otro de los elementos ligados a la construcción de la ciudadanía nacional, es izar la bandera y cantar el himno nacional introducido por la escuela. Es un himno sin contenido o ligazón con la tradición ancestral amazónica, como ocurre con todos los símbolos que identifican al Estado-nación con vocación a monocultural. En consecuencia, izar la bandera y cantar el himno todos los lunes es una costumbre impuesta y carente de racionalidad para el poblador nativo.
- De igual modo, en sus propios aniversarios, las comunidades cantan el himno nacional e izan la bandera. Esta adopción impuesta es reforzada desde dos direcciones: en principio desde los centros educativos del Estado y, complementariamente, desde la instancia castrense, porque muchos asháninkas han servido al ejército. No obstante, cuando los

asháninkas cantan el himno nacional no necesariamente interpretan su significado del modo en que se lo hace la sociedad mestiza-criolla. La adopción de símbolos patrios en la cultura asháninka obedece a la influencia de la sociedad nacional y a la necesidad de aminorar los mecanismos de exclusión empleados por la misma.

Tal como se advierte, la forma usual de construir ciudadanía es abstracta, y está concebida a partir de una visión externa de los pueblos indígenas. En la práctica, la diversidad de pueblos amazónicos queda fuera de lo que se piensa desde el Estado-nación con vocación a monocultural. De ahí que para Fidel Tubino y Roberto Zariquiey (2007: 96-7):

La nueva conciencia ciudadana debe dejar de ser una categoría abstracta, puramente jurídica y formal. Tiene que empezar a llenarse de contenido; debe por ello, empezar a nutrirse de la diversidad de culturas políticas que ya existen. [...]. En otras palabras, la cultura política debe localizarse para que adquiera legitimidad.

A contracorriente de lo que sucede en otros países, el Perú sigue intentando forjarse en un molde homogéneo, tal como refiere Rivero (2014: 16).

La pretensión de construir Estados nacionales donde primen la homogeneidad cultural y étnica no ha sido nunca del todo exitosa en ninguna parte del mundo, ni siquiera en aquellos países europeos que lo han intentado durante siglos y con un alto costo de vidas humanas. Hoy en día, son muy pocos los que promueven este modelo de Estado. En la actualidad lo que se busca es el establecimiento de Estados pluriculturales y multiétnicos.

Evidentemente, los Estados han tratado de construir la ciudadanía a partir de la idea de una nación monocultural y colonialista, es decir, con una historia, cultura y lengua oficial que son ajenas a las que han desarrollado los pueblos indígenas del Perú profundo. En ese sentido, los asháninkas no necesariamente se consideran “ciudadanos” del Estado, sino que dicen ser “*nosháninka*”, (comuneros) porque son conscientes de que manejan otra noción cultural y social. Para los asháninkas, ser ciudadano es sinónimo de ser mestizo, y ser mestizo es sinónimo de sujeto que no tiene sentido de respeto, que vive como alienado solitario y en condición de huérfano en el mundo: “Ser ciudadano es ser

mezquino, es no tener respeto, mientras un asháninka te hace favor” (entrevista a Roble Tapia, 2016).

Las comunidades saben muy bien que entrar a la ciudadanía del Estado-nación es perder la identidad asháninka, los valores, principios y, finalmente, el rumbo o dirección como sociedad y cultura. Por contraste, en las comunidades la vivencia está estructurada en función a un conjunto de valores y principios que forman parte de un conjunto de prácticas sociales: reciprocidad, cooperación, respeto, honradez, trabajado, entre otros.

En ese sentido, tal vez Fidel Tubino (2016: 84) tenga razón al decir, “[...] así mientras menos conserven el espíritu comunitario de su *ethos* originario, más ciudadanos serán. Entre pertenencia comunitaria y ejercicio de la ciudadanía hay ruptura, no solución de continuidad”. Esto se debe a que la noción de ciudadanía se encuentra alejada del ser social *nosháninka*, ya que ha sido impuesta:

No obstante, en la relación entre ciudadanía y población indígena no es el indígena lo que la convoca, sino más bien la construcción del Estado-nación. Para los indígenas la igualdad fue netamente formal, una ciudadanía legal pero no una realidad ni una práctica, solo se remitió a un ámbito jurídico, siendo un mecanismo por el cual las élites criollas armaron su poderío y su dominación (Droguett, 2009).

A pesar de los mecanismos con los que el Estado intenta integrarlos, los pueblos indígenas no son reconocidos con plena autonomía a pesar del Convenio 169 de la OIT. Y es que, como la abogada Raquel Yrigoyen menciona, en la Constitución de 1993 se aprecia dos tipos de inconsistencias: una de carácter global y otra de carácter técnico-jurídico. La primera se refiere, por una parte, a la contradicción entre pluralismo (por la cual se reconoce la diversidad cultural, el derecho y la jurisdicción indígena), y, por otra, al modelo neoliberal de restricción de derechos sociales (como la negación del derecho al territorio de las comunidades, a la alienabilidad de las tierras comunales y a su posible reversión por parte del Estado bajo la figura de abandono), esta última emparentada a un esquema centralista de Gobierno (Yrigoyen, 2002).

Como reflejo de la prevalencia del modelo neoliberal, el reconocimiento legal como comunidades campesinas y nativas a través de la Ley de Comunidades Campesinas y Nativas no garantiza la seguridad jurídica e

inalienabilidad de sus tierras y territorio frente a los colonos o empresas transnacionales. Más bien a través de la titulación de tierras se ha posibilitado la individualización de las mismas. Como consecuencia, no solo ha debilitado la estructura comunal a nivel sociopolítico y cultural, sino que, a la larga, posibilita el total debilitamiento de la organización comunitaria ancestral y sus prácticas socioculturales.

En esa perspectiva, al no ser reconocidos plenamente todos los derechos como pueblos que viven desde hace miles de años en esos territorios, las comunidades nativas en la actualidad no ejercen libremente su ciudadanía étnica diferenciada. O por lo menos, desde la percepción de los derechos humanos occidentales, de los cuales también son vedados.

Respetar el derecho a la diferencia significa asumir plenamente que los cincuenta y ocho grupos étnicos forman parte del Perú y que sus hombres y mujeres deben ser ciudadanos y ciudadanas en igualdad de condiciones que los otros, no solo para votar. Como el proyecto civilizatorio occidental trata de eliminar las diferencias y homogeneizar al país, la diferencia establecida por la cultura, lengua y por los rasgos físicos diferentes es vista como un factor de atraso, lo que va en abierta desventaja de los grupos étnicos (Montoya 1993: 109).

La historiografía peruana da cuenta de que los pueblos indígenas siempre han sido considerados como sociedades que viven fuera de la nación peruana al tener prácticas culturales y lingüísticas ancestrales. En muchos de los casos, las identidades étnicas han sido escondidas o envueltas por la idea o noción de ciudadanía peruana, hasta que los pueblos amazónicos se visibilizaron por medio de protestas y luchas sociales como pueblos indígenas o ciudadanos diferentes a los de la sociedad nacional mestiza. Este ha sido el caso del Baguazo del 2009 y del Aymarazo del 2011.

Parafraseando a Degregori (1993: 120-121), desde la expansión colonial y postcolonial en toda la cuenca amazónica, los indígenas fueron tomados como seres salvajes, pobres, y en muchos casos reducidos a la condición de siervos. A lo largo de su historia, la intromisión foránea ha sido constante. Así, después del levantamiento de los asháninkas en el periodo colonial, desde 1742 a 1755 en la selva central, la etnia fue dividida y sometida por la presencia expoliadora

del Estado; lo mismo se replicó, y con mayor agresividad, en el periodo republicano. A través de inversión extranjera, extensas tierras fueron entregadas a las empresas caucheras, ganaderas y cafetaleras, bajo el concepto de la Amazonía vacía, salvaje y sin gente; es decir, merced oleadas de colonización impulsadas por el Estado.

Los asháninkas y otros pueblos indígenas de la Amazonía han tenido que lidiar contra estas incursiones y sus prácticas etnocidas. Para hacerle frente, conformaron alianzas que con el tiempo irían tomando forma institucionalizada. En consecuencia, aparece la primera organización, en 1959, con el nombre de Asociación de Nativos Campa del Perené, y luego, en 1969, se funda la Federación de Comunidades Nativas Yánesha (FECONAYA). Posteriormente, en 1979, la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC) y luego en, 1987, la Asociación de Nacionalidad Asháninka del Pichis (ANAP) (Rojas Zolezzi, 1994).

Según Degregori (1993), las organizaciones indígenas tuvieron como objetivos centrales: a) la recuperación de las tierras usurpadas por las empresas colonas; b) la lucha por la educación, entendida como castellanización y aprendizajes de los elementos básicos de la cultura nacional, con el objetivo de apropiarse de uno de los instrumentos más conspicuos de dominación de los criollos-mestizos y así quebrar el monopolio de intermediación que tenían los mistis; y, c) agregaríamos, la lucha para ser reconocidos como comunidades nativas. Lo que se ha hecho es construir un nuevo personaje o sujeto político: el comunero moderno. Aquí no nos referimos a un comunero alienado y sujeto a la cultura nacional mestiza-criolla, sino a un nuevo sujeto, construido desde la idealidad de la cultura ancestral indígena, en un escenario global lleno de controversias o conflictos sociales, políticos, económicos y culturales.

Al respecto, Alberto Chirif y Pedro García (2012) dicen que el primer logro de las organizaciones indígenas amazónicas es el haber levantado, desde una perspectiva propia y autónoma, una plataforma muy completa y desarrollada en donde se plasman sus principales reivindicaciones. Este fue un punto de quiebra, ya que durante las primeras décadas del siglo XX, el tema indígena había sido manejado solo por instituciones indigenistas vinculadas a los Andes, pero nunca directamente por los propios indígenas, y menos amazónicos.

Desde esa perspectiva, en la actualidad, en pleno siglo XXI, los pueblos asháninkas siguen construyendo su camino histórico a partir de sus propias prácticas o especificidades culturales, sociales, políticas y religiosas, impulsados desde sus organizaciones indígenas. En nuestro caso, en Puerto Bermúdez, la ANAP juega un rol protagónico no solo en la reivindicación y fortalecimiento de las identidades étnicas, sino también en la defensa territorial de las comunidades nativas y, finalmente, en la activa participación y toma de decisiones de la gestión local.

Sin embargo, el Estado continúa con la misma noción del colonialismo. Al respecto, Santos (2012: 64-65) discurre precisando que:

En el momento que el Estado liberal asumió el monopolio de la creación y aplicación del derecho —y el derecho fue de ese modo reducido al derecho estatal—, la tensión entre la regulación y emancipación social se convirtió en un objeto más de la regulación jurídica. En relación con la distinción entre la emancipación social legal e ilegal —que después se convirtió en una categoría política y legal crucial—, solo fueron permitidas las prácticas y objetivos emancipatorios sancionados por el Estado y, por tanto, coherentes con los intereses de los grupos sociales que lo apoyan. Esta dialéctica reglamentada se transformó gradualmente en una regulación no dialéctica mediante la cual la emancipación social dejó de ser el otro de la regulación social para convertirse en el doble de la regulación social.

4.1.2. La construcción de ser nosháninka (comunero) desde la cultura asháninka: la ciudadanía diferenciada

La sociedad en el mundo es multicultural, pero dentro de ella aún no existe equidad entre culturas: unas son dominantes otros son dominadas, a pesar de la evolución de los derechos humanos internacionales por generación. Desde estudios antropológicos, se observa que aún perdura una permanente colonización hacia las sociedades indígena, a partir de la construcción de una sola cultura o una sola sociedad a nivel global. De ahí que el término ciudadano moderno se generalice en todas las culturas o a todos los pueblos como ciudadanos del mundo.

Para alcanzar el ideal de una sociedad y organización política homogénea, los gobiernos a lo largo de la historia, han seguido diversas políticas, tal como describe Kymlicka (1996: 14):

Algunas minorías fueron físicamente eliminadas [...] (aplicando lo que hoy se denomina limpieza étnica) o bien mediante el genocidio. Otras minorías fueron asimiladas de forma coercitiva, forzándolas a adoptar el lenguaje, la religión, y las costumbres de la mayoría. En otros casos, las minorías fueron tratadas como extranjeros residentes, sometidos a agresión física y discriminación económica, así como a la privación de los derechos políticos.

En los últimos tiempos se cuenta con diversos estudios desde la concepción de la multiculturalidad sobre los sujetos políticos: como ciudadanía multicultural o ciudadanía diferenciada, por un lado, y bajo el concepto de pluralismo jurídico, por el otro. Estos estudios, desde la visión de la pluralidad cultural, de una u otra forma contribuyeron no solo a la reapertura de los derechos colectivos de los pueblos y al diálogo entre culturas a nivel de poder, sino también a poner evidencia a una epistemología intercultural, donde los distintos conocimientos, filosofías, religiones y derechos puedan entrar en vigor y ser puestos en práctica, aun cuando sea en un escenario lleno de injusticias y de confrontaciones sociales, culturales y territoriales.

Dentro de esa multiculturalidad, el pueblo indígena asháninka vive todavía en medio de las tormentas globales con sus propias vicisitudes: la de ser *nosháninka* literalmente significa comuneros o comunarios indígenas emparentados social y culturalmente a nivel local, en una situación en la que paradójicamente el ser ciudadano (en el sentido occidental) significa dejar de lado su identidad:

Nosotros entre *nosháninka paye* (hermanos comuneros) vivimos como asháninka (como gentes), y los ciudadanos son problemáticos, no tienen respeto... Nosotros no somos ciudadanos, ciudadanos son otra cosa (jefe comunal, Eusebio López Mishari, 2016).

En ese sentido, desde la cultura asháninka, el *nosháninka* (comunero) es aquel individuo que vive activamente bajo los parámetros de una comunidad nativa estructurada en un marco sociocultural, económico y político específico. Desde la perspectiva *etic*, en términos de Marvin Harris, el ser *nosháninka* (comunero)

puede ser determinado como sinónimo de ciudadanía y es un término determinante en la construcción de un individuo que vive en una comunidad organizada en función a la cultura asháninka.

Desde una perspectiva estructural, la ciudadanía entendida como comunero o nosháninka es ejercida en función a un conjunto de valores y principios que se definen desde la cultura asháninka. Es decir, desde la visión étnica, el ejercicio de un nosháninka es definido por la cultura, porque a través de ella la colectividad se articula, interrelaciona e interactúa como culturas diferentes de otras. En ese sentido, vivir en el marco cultural asháninka significa vivir dentro de un conjunto de roles y obligaciones sociales, culturales, políticas y económicas que es asumida y cumplida automáticamente. Por lo tanto, el ejercicio de ser nosháninka es dictado por un conjunto de códigos socioculturales.

Uno de los códigos más importantes es el de la construcción de la identidad de género, donde se definen las características ideales de los nosháninka (comuneros) y la distribución de sus roles. Así, por un lado, tenemos la descendencia paralela, es decir, los varones descienden por vía paterna, donde la sangre del papá fluye en la sangre de los hijos, y en las mujeres la sangre de la mamá fluye en las hijas. De tal forma, cada descendencia está regida por un conjunto de valores y principios como asháninka: un hombre lleva el prestigio de la ascendencia paterna y una mujer lleva el prestigio de la ascendencia materna; por lo tanto: “Un hombre y una mujer debe tener un buen comportamiento, caso contrario pueden ser mal vistos por la comunidad. Por lo general, un asháninka se caracteriza por ser humilde, respetuoso, solidario, trabajador y nunca ser mezquino”.

Por otro lado, el sentido de pertenencia al grupo local, expresado en la condición de comunero (nosháninka), está constituido por dos niveles: uno ligado al sistema de organización social y otro ligado al aspecto sociopolítico (comuneros). En el primero, todo individuo, dentro de los límites de esta sociedad, puede definir el dominio de sus nosháninka (literalmente mis familiares) el cual está construido por la parentela egocentrada cognática de este individuo, red de relaciones de consanguinidad y afinidad efectiva o real reconocida por este. Los individuos reconocidos por ego como sus nosháninka,

consanguíneos y aliados, pueden ser co-residentes o bien habitar en otros grupos locales. Un individuo habitará en un *nampitsi* [en una comunidad o pueblo], grupo de consanguíneos y aliados co-residentes (Rojas Zolezzi, 2014: 73-74). En el segundo, se recurre a la palabra *nosháninka*, para referirse al sistema de organización comunal: la de ser comuneros *asháninkas*: por ejemplo, para referirse a las personas que viven en la misma comunidad, mencionan *nosháninka paye*, literalmente significa “todos mis hermanos de la comunidad”⁸², por lo que viven organizados en un núcleo comunal, reconocido legalmente como comunidad nativa. En el aspecto político, constatamos que en la construcción de ser *nosháninka* (comunero) consiste básicamente en participar de manera activa en las obligaciones comunales determinadas a través de las asambleas, las mingas y las faenas que se realizan a favor y en beneficio de la comunidad, o de los mismos comuneros, así como asumir cargos políticos comunales.

El ser *nosháninka* (comunero) es vivir activamente en la comunidad y compartir el mismo territorio en función al derecho consuetudinario que rige a todos miembros que la integran. Pertenecer a un grupo por medio de la identidad en un determinado territorio no es como vivir en la ciudad con un lote o casa privada, y con vecinos muy individualizados, sino que es vivir en público y en colectivo. Lo público constituye confianza, interdependencia y sobre todo respeto. Vivir en patios encerrados, como para que no ingresen los vecinos, y delimitar chacras privadas es una falta respecto a la comunidad. Por lo tanto, un comunero está obligado a vivir en colectividad, regido por la costumbre *asháninka*. Pero no es una simple costumbre que cada individuo obedece a ciegas, sino que es una costumbre que está estructurada en el modo de vida de la gente. Por lo tanto, romper y salirse de esta estructura cultural genera sanciones sociales, muy severas. Para el sostenimiento de este régimen, las autoridades comunales son los guardianes de la costumbre comunal:

⁸² Y para referirse al conjunto global *asháninka* es utilizado *asháninka paye* significa todos nuestros hermanos del valle. “Así las relaciones de consanguinidad y afinidad *asháninka* se extienden hasta incluir a todo el grupo étnico, el cual es entendido como el conjunto de los parientes y afines. como veremos esta concepción guarda relación con el mito de origen *asháninka* de acuerdo el cual, todo los *asháninka* son en último término descendientes del chamán *asháninka* que sobreviviera, al escapar en una balsa, a la gran inundación que aniquilara a una humanidad anterior” (Rojas Zolezzi, 1994: 89).

Entre nosotros nos visitamos unos a otros, mientras que el foráneo es cerrado, ni gallina puede entrar a su patio (Darío Zambachi, comunidad de Cahuapanas, agosto 2016).

Al respecto Belaunde, Coronado & otros (2005: 28) describen una ciudadanía particular que se forma en las comunidades nativas, a partir de formas de pensar o expresar de los pueblos awajún, asháninka y shipibo-conibo: “Tener documento de identidad y participar en las instituciones oficiales de la política comunal, la asamblea y los desempeños de cargos de autoridad comunal”.

En cambio, la noción de la ciudadanía en la cultura occidental se fabrica o se elabora políticamente según el criterio del Estado, a partir de la idea del individuo como sujeto político y mas no del sujeto colectivo. Así, el sujeto individual va ser construido según los valores de la modernidad liberal ya mencionada con anterioridad. Debido a la imposición de esta visión, solo el especialista en dogmatismo jurídico puede descifrar el concepto que la ciudadanía liberal significa para su propia sociedad. Personas no especialistas y, más aún, personas que no tienen estudios superiores quedan lejos de entender su significado o, en todo caso, tendrán solo una idea referencial. Si preguntáramos a cualquier persona citadina: “¿Qué significa ser ciudadano, ser peruano y cómo ejerce su ciudadanía?”. En la mayoría de los casos se nos responderá, con dudas, que se trata de alguien mayor de edad y que tiene su documento de identidad, pero no saben cómo ejercer su ciudadanía y su derecho como persona que vive en un determinado territorio. En cambio, un indígena asháninka sabe qué significa ser comunero (nosháninka) y ser asháninka, en tanto viva en una comunidad nativa estructurada política y culturalmente.

Podemos concluir que estas dos formas de sujetos: individual y colectivo, son mundos o realidades diferentes. En el primer caso, el sujeto individual en la vida diaria busca sus propios intereses personales, por lo tanto, es egoísta. Desde la filosofía occidental, hablar de egoísmo es hablar del hombre, más bien del hombre como individualidad. Asimismo, desde el sujeto individual la vida y la lucha por la vida se determina independiente mediante la acumulación del dinero. Por ejemplo, es imposible que un individuo adinerado pueda compartir su dinero o su riqueza con un individuo pobre. En cambio, en el sujeto colectivo amazónico el sentido de la vida toma forma comunitariamente; allí, la vivencia en función de

la reciprocidad no solo entre hombres, sino con la naturaleza es el fundamento y sentido de la vida: todo es compartir unos con otros. Al respecto Sánchez Botero (2010: 23-24) diría:

Era día de minga. [...] como cazaron un venado, muchos se enteraron y como era domingo de mercado compraron carne de vaca para celebrar. Llamaron al “te eu” y él envolvió pequeños trocitos de hígado, corazón, tripa y cuajo en hoja de bijao; los amarró en forma de tamal y, de espaldas a un árbol, los tiró al occidente. Todos entonces pudieron comer carne de vaca con envueltos de maíz. ¡Solo así si puede comer la carne de vaca!

Asimismo, desde el sujeto colectivo, el sujeto individual no es bien visto, sino que es sinónimo de mezquino y falta de respeto. Por su parte, desde el sujeto individual, los conformantes del sujeto colectivo tampoco son bien vistos, se los considera como atrasados, y en algunos casos como sujetos no civilizados.

Evidentemente, estos dos sujetos políticos –colectivo e individual– no necesariamente se interrelacionan de manera fraterna, al ser de diferentes nociones y prácticas culturales, sino que dan lugar a choques muy serios. En estas dos realidades sociales de ciudadanos diferenciados: uno ciudadano occidental y el otro de comuneros o comunarios asháninkas, las maneras, formas de verse y relacionarse son antagónicas al tener prácticas culturales, sociales y económicas distintas.

Observar esta dicotomía no requiere esfuerzo en la Amazonía peruana, donde los asháninkas son vistos como salvajes. Es decir, desde el criterio de las personas ciudadinas sean profesionales, sacerdotes, funcionarios del Estado o servidores del sector privado, los asháninkas aún no son civilizados, por lo tanto, no conocen sus derechos. Desde la visión de los profesores, simplemente los asháninkas no quieren que sus hijos estudien o sean profesionales, porque son muy dejados, andan y actúan como salvajes. Desde el criterio de los sacerdotes de distintas sectas religiosas, solo se puede civilizar a los asháninkas haciendo conocer la palabra de Dios. Desde la posición de los operadores de derecho ordinario, los asháninkas aún viven en el salvajismo, por lo tanto, es difícil de aplicar la ley del Estado; esto se ha podido observar cuando los asháninkas pedían la intervención del fiscal en casos de hechicería, dando lugar a que el fiscal se dedicara a calificarlos de salvajes, argumentando que en pleno siglo XXI

no podían estar pensando en hechicería, porque ya deben actuar como gente civilizada.

En síntesis, desde las instancias estatales y no estatales, solo occidentalizando se puede decir que un sujeto es civilizado o ciudadano del Perú. Si tiene otra práctica cultural, sencillamente no es ciudadano, o tal vez ciudadanos de segunda categoría, así como expresó el presidente Alan García, en el 2009, con respecto a las protestas indígenas de Bagua: “No son ciudadanos de primera clase”.

Por otra parte, cuando los asháninkas se relacionan con los colonos citadinos, siempre dicen que los mestizos no tienen respeto y son mezquinos. Hasta los mismos profesores que son formados con la ciencia occidental son vistos como personas que no tienen respeto:

Los profesores viven como en la ciudad, los profesores se comportan muy diferentes, su comportamiento no es igual que los asháninkas, no tienen respeto, ni favores se puede pedir, son mezquinos y se encierran en sus patios y ya no puedes entrar a su patio. En cambio, entre los asháninkas sí nos pasamos sin problema, nos hacemos favores y nos visitamos de unos a otros (información recogida cuando tomábamos el masato, bebida fermentada de yuca, en el patio del delegado de Cahuapanas con un buen número de personas, 2016).

Ante estas dos realidades sociales o identidades, no es posible que la ciudadanía occidental se universalice o prime su identidad, ni siquiera en términos de la inclusión social que se viene gestando en los Estados postcoloniales. En todo caso, se estaría envolviendo con la cultura occidental. Con el término inclusión social, las identidades indígenas quedarían sumergidas o atrapadas en un discurso de apariencia benevolente. Hacer que todos sean ciudadanos con derechos individuales es hacer que los indígenas nieguen sus identidades étnicas como tales.

Al respecto González Parra & Jeanne (2008) nos ayudan a expresarlo de la siguiente manera:

Cuando empezamos a pensar en términos de exclusión e inclusión de los pueblos indígenas, vimos que la exclusión toma dos formas en el caso de las personas indígenas: marginalización de sus tradiciones [...] el uso del concepto de ciudadanía, [...] exige que la persona indígena elija entre la exclusión de la

sociedad indígena o de la sociedad dominante, donde la inclusión como un ciudadano igual no es una opción. En pocas palabras, las personas indígenas sufren un doble proceso de exclusión: ellos tienen que elegir entre vivir en la pobreza marginal y mantener su cultura, o marginalizarse de su cultura para mejorar su situación material. Planteamos que aun en las mejores situaciones donde se respetan los derechos humanos de los pueblos y personas indígenas, la exclusión existe y para mejorar la situación se requiere modificar el concepto de ciudadanía actualmente usado.

4.2. El sistema jurídico estatal en Puerto Bermúdez: autoridades por competencia penal y civil

Puerto Bermúdez, según el INEI (2007) es básicamente un distrito rural, con cerca de 80% de la población indígena asháninka y con más del 20% de la población urbana (conformados por una mezcla de distintas sociedades, asháninka, andinos indígenas, mestizos urbanos de deferentes regiones y menor medida españoles). Las oficinas de las autoridades ordinarias están centradas en la zona urbana y son muy distantes a las comunidades nativas que están a más de diez horas de viaje, intermedias a más de cinco horas de viaje y los que están en la periferia de la zona urbana están a media a más horas de viaje.

Principalmente las autoridades ordinarias, así como fiscalía y juez de paz distrital son provenientes de otras regiones o de zonas altoandinas.

El problema es que no solo no existe la comunicación o coordinación entre las autoridades ordinarias con las autoridades comunales asháninkas, por lo mismo que no existe la comprensión epistemológica de los diferentes sistemas de organización en la resolución de conflictos a nivel cultural e intercultural, de parte de las autoridades judiciales provenientes de otras culturas: cuando interviene las incidencias quedan nulas. De ahí que no existan intersticios y conexiones con las autoridades indígenas. Por ejemplo, el juez de paz distrital mencionaba que el fiscal estaba aprendiendo en resolver los diversos problemas o pleitos de él. Por otro lado, expresaba que cuando se le presentaba problemas de las comunidades nativas en su dependencia pasaba directamente al ANAP. Y otro ejemplo, el jefe de la comunidad expresaba que las autoridades solo venia cuando había muerte en la comunidad como, en casos de suicidio y homicidio,

solamente para levantar el cadáver; y decía *abecés nosotros tenemos que levantar bajo el acta no va estar pudriéndose el cadáver*. En fin, hay muchas que podemos ejemplificar los distintos casos, de esto estaremos desarrollando según corresponda el tema

Según diversas investigaciones (Guevara-Gil & Thome, 1998; Guevara Gil & Gálvez Rivas, 2014; Wolkmer, 2007), la ley no solo es lo que está escrito o codificado en los libros de la jurisprudencia de la cultura occidental, sino que la ley es viviente o viva en las sociedades no occidentales, está en las prácticas socioculturales especificados en valores y en principios culturales. Por ejemplo, el jefe comunal para resolver la mayoría de los problemas convoca a una asamblea para determinar o resolver problemas no solo de interés comunal, sino también a nivel doméstica, así como violencia familiar o agresiones entre parientes, etc. (de esto hemos desarrollado en el tercer capítulo).

Con esto no estamos negando que las autoridades no resuelvan problemas, obviamente tratan de resolver los diferentes problemas, pero al ajustarse a los valores de la sociedad dominante genera confusión y finalmente a distanciamiento. Parafraseando a Bohannan (1969), diríamos que las autoridades ordinarias o judiciales son hombres encargados de salvaguardar aquellos preceptos y los valores de la cultura: pero de la sociedad dominante.

Por lo tanto, las autoridades ordinarias desconocen las especificidades y particularidad de la cultura asháninka. Los intentos de acercamiento hasta la actualidad no existen a pesar que en los congresos asháninkas plantean a las autoridades del Estado en trabajar en forma conjunta y coordinada y los compromisos parecen quedar en el aire

En ese sentido, en el valle del Pichis el sistema Jurídico estatal se hace presente a través de las autoridades estatales. Según la competencia jurídica, el fiscal asume el Código Penal, el juez de paz no letrado el Código Civil y, por otro lado, la ANAP como operador de la justicia indígena asume el código del derecho consuetudinario.

Asimismo, en las causas penales, el fiscal desde el Código Penal impone penas de prisión como castigo; en las causas civiles, el juez de paz desde el

Código Civil impone las sanciones económicas según la gravedad del caso; y la ANAP a través de la justicia indígena impone una serie de sanciones de carácter cultural, algunas veces será aplicando la pena del azote con chalanga, otras veces mediante multas, y, en casos extremos, con la amenaza de expulsión de la comunidad, cuando el infractor no acata la justicia ancestral. Entonces a continuación abordaremos cada uno de estos casos.

4.2.1. La racionalidad y forma de hacer justicia desde la Fiscalía Provincial Mixta de Puerto Bermúdez - Oxapampa: Código Penal

La Fiscalía Provincial Mixta de Puerto Bermúdez–Oxapampa, fue creada por la Corte Superior de Justicia de Lima mediante Resolución de la junta de fiscales Supremos N.º 078-2015-MP-FN-JFS, señalándosele como sede el distrito de Puerto Bermúdez, Provincia de Oxapampa, con competencia en los distritos de Puerto Bermúdez, Constitución y Palcazú.

La Fiscalía Mixta de Puerto Bermúdez es el representante del Ministerio Público, organismo encargado de administrar justicia a través de las investigaciones de los delitos: robo, homicidio, violación es decir que desarrolla o investiga las acciones penales de carácter público.

Es el momento de analizar los avances y logros de la administración de justicia desde el Estado en las comunidades asháninka, empezaremos apoyándonos en la exposición del fiscal en el XXIX Congreso de la ANAP⁸³, evento al que asistió formalmente invitado por las comunidades nativas asháninkas de la cuenca de valle del Pichis, en el distrito de Puerto de Bermúdez.

⁸³ ANAP, significa Asociación de la Nación Asháninka del Pichis, fundada el 18 de junio 1987, es una organización indígena que representa a más de ciento cuarenta comunidades nativas, caseríos, centros poblados. ANAP como la organización máxima del valle del Pichis organiza cada año dos congresos desde la fundación hasta la actualidad. En el congreso se discute los problemas de las comunidades nativas, caseríos y centros poblados. En el Congreso Asháninka del Pichis solo pueden participar los jefes y delegados de las comunidades nativas. Las autoridades estatales o representantes de las distintas instituciones del Estado, son invitadas formalmente para que puedan exponer los trabajos que viene haciendo a favor de las comunidades nativas. Las veces que hemos podido presenciar, las autoridades estatales siempre suelen ser cuestionadas al no tener resultados a favor de las comunidades nativas, incluso algunos funcionarios suelen tener temor en participar en los congresos. Así mismo, el Congreso es totalmente resguardado por el ejército asháninka (rondas asháninkas) con sus respectivos arcos y flechas. Al Congreso nadie puede ingresar, ningún foráneo que no sea asháninka, es total mente cerrado, solo ingresan las personas autorizadas o los invitados previo documento o carnet de identificación del Congreso, firmado por el jefe de la ANAP.

a) Análisis de la exposición efectuada por el fiscal provincial ante el XXIX Congreso de la ANAP

De acuerdo a la jerarquía de leyes y burocracia estatal, el fiscal trabaja en coordinación con la Policía Nacional, recibe informes policiales sobre crímenes o denuncias de carácter penal; asimismo, realiza investigaciones del delito mediante pruebas que permiten o posibilitan su esclarecimiento y luego pasa un informe preliminar al Juzgado de Paz, para que determine si el caso amerita enjuiciamiento penal o si, en caso contrario, debe ser archivado visto que las pruebas son insuficientes o no evidencian gravedad. El fiscal Mauricio Chuquillanqui lo expresó del siguiente modo:

“[...] ya me está llegando el dato primero de la Policía... y después me lo pasan a mí mediante un informe, y ya estoy trabajando con ellos con el tiempo límite que me dan, ya estoy trabajando con ellos dentro del penal”

“...mi persona también está yendo a Oxapampa porque allá se encuentra el juzgado de investigación preparatoria, está el juez, él es que determina la prisión del investigado o imputado de acuerdo a mis informes llevado durante este periodo, eso es una de las deficiencias que se encuentra dentro del Ministerio Público [...]”

“Asimismo, las investigaciones no se realizan de inmediato, es según el caso y la gravedad, según la ley como mínimo es de treinta días, seguido por sesenta días, ciento veinte días y como máximo ciento ochenta días hábiles para culminar la pesquisa y recién se deriva ante el juzgado de paz, para que evalúe y determina el caso delictivo.

Otra cosa, de haberse implantado la fiscalía dentro de Puerto Bermúdez, carecemos de un poco de logística, no tenemos la movilidad para actuar de inmediato cuanto se le detecta a una persona en un hecho delictivo, hablamos de flagrancia dentro de las 24 horas, es que nosotros el fiscal tiene que actuar antes de 24 horas cuando se ha cometido un hecho delictivo y derivarlo al juez de Oxapampa [...]” (Exposición en el XXIX Congreso de la ANAP, agosto 2016).

El fiscal pone en evidencia que las investigaciones de carácter penal se determinan a partir del dogmatismo jurídico, sin tener en cuenta el criterio cultural, es decir, sin la intervención del perito antropológico que contribuya a la comprensión y esclarecimiento de los juicios que se les sigue a los imputados y las víctimas comprendidas en el valle del Pichis.

A pesar de las teorías y avances sobre el pluralismo jurídico, por ejemplo, Melgarito Rocha nos dice que la “La cultura positivista ha desarrollado la idea de que la ciencia solo habla de hechos, de la realidad. Pero la realidad depende de las concepciones filosóficas aceptadas. En realidad, no existen los hechos, existen maneras de mirar el mundo. [...]. En la cultura positivista, la verdad está ligada a la comprobación empírica. Pero para otras culturas la verdad está ligada a otros discursos que gozan de mayor prestigio” (Melgarito Rocha, 2015: 31).

No es necesario demostrar que así como existe una diversidad de culturas, así también hay otras tantas formas de hacer filosofía, derecho y de hacer epistemología (ver Melgarito Rocha, 2015; Estermann, 2016; y otros). Sin embargo, el fiscal en tanto operador del derecho positivista aún sigue en el pragmatismo del monismo jurídico, pese a estar actuando en territorio indígena; de ahí que ni en casos de flagrancia puede actuar en su momento oportuno como él mismo mencionó: “Dentro de las veinticuatro horas no puedo actuar en su momento oportuno por falta de movilidad”. Ciertamente la falta de oportunidad tiene muchos más factores que la sola carencia de un equipo de transporte sea por vía fluvial o terrestre:

Primero, las comunidades nativas se ubican a más de diez horas de caminata selva adentro, en zonas de difícil acceso con transporte fluvial o terrestre⁸⁴. Las vías carrózales son trochas y apenas llegan hasta centros urbanos, muy pocas veces a centros poblados de las comunidades nativas. Los caminos para ir a las distintas comunidades son ramificados de difícil orientación; solo con guía de un asháninka se puede llegar a la comunidad que uno desea ir.

Segundo, un funcionario público apenas llega a cuatro horas de caminata: a los funcionarios del municipio, sector educación y a los foráneos no les está

⁸⁴ Las comunidades nativas se encuentran dispersas, unas más alejadas que otras. Las más distantes de zona urbana del distrito de Puerto Bermúdez son por lo general las comunidades que se encuentran en zonas fronterizas, entre ellas podemos mencionar a las comunidades de San Alejandro, La Paz de Pucharini, San Luis de Chinchihuani, San Carlos de Shimpitashari y la comunidad de Ampini. A estas comunidades se llega por vía terrestre (carro) y/o fluvial (bote) hasta cierta parte y después se continua con dos a tres días de caminata. Por excepción, entre las comunidades nativas más cercanas a la zona urbana del Distrito está Santa Rosa de Chivis, Presbi y Quirishari. Estas comunidades se encuentran entre quince a veinte minutos por vía terrestre ya sea con carro, moto o motocar. Las vías de comunicación con las que cuentan las comunidades nativas para llegar al capital del distrito de Puerto Bermúdez son la terrestre y la fluvial.

permitido ingresar a las comunidades nativas a menos que cuenten con la correspondiente autorización de su máxima organización ANAP.

Tercero, las autoridades por lo general siempre son mestizos, no necesariamente comparten las mismas manifestaciones culturales y lingüísticas de los nativos, por lo tanto, es muy chocante para las autoridades intervenir en zonas donde existe otra forma de entender el derecho, con una cultura que desconocen. Los asháninkas son conscientes de estos problemas.

Cuarto, los asháninkas tienen otra noción sobre la concepción de derecho, es decir, por más que el fiscal llegara en su momento, no serviría de nada, ya que incluso constatado el hecho delictivo y ubicado el infractor, su captura inmediata generaría una confusión o tal vez reacción de las comunidades al tener otra noción cultural sobre los delitos y castigos; por lo tanto, la justicia oficial no responde al marco cultural asháninka.

Al respecto, según el señor juez de paz no letrado Emiliano Suasnabar, en su ensayo aún no hecho público, los asháninkas no podrían exponer sus problemas ante las autoridades que no sean asháninkas:

Lo que se mantiene es que las personas no quieren exponer sus problemas ante un desconocido, sino ante alguien de la misma comunidad que conozca bien a las partes, es decir que conozca su pasado, sus relaciones y su comportamiento y de esta manera deben emplearse los usos, costumbres y normas de la comunidad, para resolver los conflictos (ensayo presentado en el XXIX Congreso de la ANAP, agosto 2016).

Asimismo, los participantes en el XXIX Congreso de la ANAP expresaron categóricamente que las autoridades estatales o personas foráneas no pueden ingresar al territorio de las comunidades asháninkas, a menos que sea bajo autorización de su organización ANAP, bajo un documento que acredite:

[...] en varios congresos dijimos que cualquier autoridad tienen que ingresar a las comunidades bajo la autorización de la ANAP, de eso se ha aprobado en varios congresos. Quiero decir puntualmente, justamente ayer se ha hablado del territorio comunal, [...] que hace este señor propietario o parcelero Luis [...], señor fiscal cuanto quiere intervenir a la comunidad, usted tiene que pedir permiso a nuestra organización ANAP (comunero participante en el XXIX Congreso de la ANAP, agosto 2016).

Esta realidad obliga no solo entender al otro o al indígena, su práctica sociocultural y jurídica, sino construir el derecho desde la epistemología indígena. Eso significa entender e interpretar qué significa derecho, justicia y castigo desde la mirada asháninka, porque desde el criterio de los asháninkas a una persona que infringe leyes no se puede corregir su comportamiento metiendo al calabozo o a la cárcel. Más bien desde sus criterios, encarcelar a un asháninka no solo es apartarlo de su familia, sino de su cultura, de su pueblo y de su territorio, porque las cárceles no están en su territorio, sino en grandes ciudades. Además, llevar como prisionero o prisionera a un indígena a las grandes ciudades es como llevarlo a otro continente o, en todo caso, es como aniquilarle en vida. Entonces, entre los más perjudicados no siempre está el que va a la cárcel, sino las familias de la cultura de donde este proviene, por lo tanto, la medida genera mayores resentimientos y distanciamiento con las autoridades estatales.

Asimismo, el fiscal expresa que “dentro de su competencia está llevando más de doscientos casos de imputados, todos competen al Código Penal: y dentro de doscientos casos como alto índice está el caso de violación sexual de menores de edad” (no menciona el porcentaje). Así mismo a manera de invocar a todas las comunidades nativas se pregunta: “Señores ¿dónde se ha visto a un menor de doce y trece años con hijos? Algunas vienen atendándose en el centro de salud de Puerto Bermúdez y algunas en sus domicilios con sus propias parteras”.

Obviamente para el derecho occidental, desde su occidente-centrismo, este caso es preocupante y la vez es un delito⁸⁵ que necesariamente tiene que ser sancionado, tal como expresa el fiscal:

⁸⁵ Violación sexual de menores de edad (Ley N.º 28704, publicada el 5 de abril del 2006). El que tiene acceso carnal por vía vaginal, anal o bucal o realiza otros actos análogos introduciendo objetos o partes del cuerpo por alguna de las dos primeras vías, con un menor de edad, será reprimido con las siguientes penas privativas de libertad:

- Cadena perpetua, cuando la víctima es menor de diez años;
- Entre veinte y treinta y cinco años de prisión, cuando la víctima tiene entre diez y trece años de edad; y entre veinticinco y treinta años de prisión cuando la víctima tiene entre catorce y diecisiete años de edad.
- Cuando el agresor está en una posición de “particular autoridad” o confianza con la víctima, la pena será cadena perpetua.

En este aspecto es muy preocupante para nuestro trabajo de Ministerio Público, porque esos casos conllevan a delitos, mantener relaciones sexuales con menores edades está estipulado como delito. Ya tenemos varios casos, y varios imputados o investigados o denunciados que ya están dentro de los penales, ya estamos trabajando con estos agresores sexuales dentro del penal (fiscal abogado Hugo Mauricio Chuquillanqui, 2016).

Sin embargo, desde las prácticas socioculturales asháninkas tener relaciones sexuales después de la primera menstruación es permitido: según expresan los asháninka, “antiguamente las mujeres menstruaban con catorce y quince años y en la actualidad las mujeres menstrúan desde doce y trece años”. Desde esta visión, a partir de la primera menstruación (después que pase el rito de pubertad), el cuerpo de la mujer ya está preparado para tener hijos, por lo tanto, el cuerpo de la mujer ya es apto o preparado para procrear hijos y por lo tanto formar familias desde temprana edad (con menores de dieciocho años), no es delito.

Asimismo, el matrimonio no siempre vincula a personas de la misma edad o de la misma generación, sino que la edad de las parejas suelen variar. En muchos casos, los esposos suelen ser mayor de edad, que puede llevar diez a veinte y más años a sus novias o novia. Además, hay informes y estudios que muestran que después del rito de pubertad, es decir de la primera menstruación, la mujer adolescente ya está condiciones de casarse (Regan, 1993). Pero eso no significa que la cultura queda congelada en el pasado, con la influencia constante de la sociedad dominante las nuevas generaciones están en pleno cambio y proceso de adquisición de nuevas formas de adaptar las prácticas de enamoramiento y formación de la unidad matrimonial. Eso queda para futuras investigaciones.

A pesar de lo que se acaba de señalar, el fiscal se expresaba a los asháninkas de la siguiente manera:

Ojo, las violaciones tienen una pena muy severa, no baja de los treinta años, creo que no tienen conocimiento algunas comunidades, es por eso que también estoy coordinando con medios de comunicación para dar un tiempo, porque ojo soy el único fiscal que está a cargo de Puerto Bermúdez y del distrito de

Escosasen y no sé cuántas comunidades nativas tiene Escosasen y creo que tienen la misma cantidad de aquí, es por eso que no me puedo abastecer.

Asimismo, la fiscalía viene funcionando en Puerto Bermúdez desde el año 2014 y hasta el año 2016 la fiscalía contaba con un fiscal, dos personales administrativos y dos personales de vigilancia para administrar justicia a 23 028 habitantes a nivel de Puerto Bermúdez: población urbana 5419 (24%) y población rural 17 609 (76%) (Censo Nacional 2007, XI de Población y IV de Vivienda de INEI), sin contar la población de los Distritos Constitución y Palcazú. Así como expresa el fiscal:

Soy el único fiscal que estoy a cargo de tres distritos Puerto Bermúdez, Constitución y Palcazú [...] que contamos con pocos personales, a mi cargo, solo tenemos dos personales administrativos y dos personales de vigilancia que es parte del equipo...

Ya solicité que se reincorpore el fiscal que ha renunciado [...]. Estoy en la espera de eso, porque no puedo tener en mi despacho desatendidos, porque mi persona también está yendo a Oxapampa, porque allá se encuentra el Juzgado de Investigación Preparatoria, está el juez, él es que determina la prisión del investigado o imputado de acuerdo a mis informes llevado durante este periodo, eso es uno de las deficiencias que se encuentra dentro del Ministerio Público.

Otra deficiencia que con posterioridad a este evento procuraremos subsanar, motiva solicitar la implantación de un juzgado de investigación preparatoria dentro del distrito de Puerto Bermúdez, porque de esa manera nos facilitaría el trabajo oportuno, pido a las autoridades de las comunidades nativas.

También estamos viendo conseguir más apoyo, que existan aquí dos 2 abogados, necesitamos un abogado defensor de oficio contratado por el Estado, para que pueda asesorar gratuitamente a todas las comunidades. Existen 2 tipos de abogados: uno abogado de oficio del imputado y, otro, de la víctima, por lo que necesitamos dos abogados para que la fiscalía sea eficaz”

Entonces la pregunta sería si: “Con los dos abogados que pide el fiscal: ¿un abogado como defensor de oficio, y otro abogado de las víctimas, se resolvería el problema de las comunidades nativas en materia de derecho penal y civil?”. En toda la exposición del fiscal no se ha escuchado hablar del pluralismo jurídico, mucho menos de la justicia indígena o derecho propio del pueblo asháninka, a pesar que los jefes de las comunidades nativas han demostrado que la

comunidad tiene su propia manera de resolver problemas, tanto de carácter penal como civil.

Evidentemente solo entendiendo al otro en su escenario cultural, filosófico y de derecho podemos entender la justicia, si realmente queremos construir una sociedad justa y humana, no en un sentido monocultural, sino en el de la pluralidad cultural humana.

Asimismo, a continuación detallamos la intervención de los jefes de las comunidades nativas:

b) Primera intervención de los jefes de las comunidades en la exposición del fiscal.

- Henri Cegarra (fiscal del cuerpo directivo de la ANAP): Hermanos es cierto que el fiscal tiene muchos trabajos, y él dice si se va, no va haber otro personal, será cierto, entonces que haiga [sic] más muerte. Segundo lugar, dos casos puntuales que ha sucedido en Puerto Bermúdez. El año pasado 2015 se ha encontrado un muerto en la aviación, y ¿quiénes están en la cárcel? Son dos hermanos asháninkas, utilizados por aquella persona que quiso matar por el dinero. Pero ese señor hoy en día está andando libre, con lentes y su motocar, y en la cárcel están los dos utilizados. ¿Qué cosa quiere con el pueblo asháninka?

Tercer lugar, el caso que pasó este año: se ha encontrado una señora muerta en el río, sus tres hijitos abandonados y que vive con el abuelito, de este caso muchos hermanos han declarado [...]. Sigue sin solucionar, su madre... Hasta aquí ha venido a escuchar nuestro congreso. Hermanos de las comunidades, ¿vamos a seguir permitiendo que nuestros hermanos utilizados estén en el penal? Y las personas intelectuales felices aquí en el Puerto Bermúdez. Hay que ser bien claro, si usted no quiere hacer justicia, el pueblo asháninka tiene que tomar cartas en el asunto, para ser la justicia, porque no podemos permitir hermanos que habiendo casos con testigos claves y no se haga justicia...

Otro caso, hay personas que venden droga y venden a los estudiantes y de esto el pueblo tiene conocimiento [...]. Entonces qué medida tomamos. [...] no hay justicia, las personas que hacen delito están felices y los inocentes encarcelados.

- Pedro Pirichico Perez: Soy jefe de la comunidad nativa Panantariri. Nosotros ya no soportamos a estas amenazas, esperamos que mate nuestras comunidades [...]. Mi preocupación, señores de fiscalía, espero nos enlazamos con nuestra justicia, sino no va a haber justicia. Nosotros en los años noventa hemos despojado a los terroristas, a los emerretistas, para que se sientan los señores policías, cuando ellos se escaparon de los terroristas, cuando hay tranquilidad recién retornan las policías, ¿y quién ha hecho la tranquilidad? Solamente se menciona a los militares, ni siquiera se menciona a los wairis asháninka, pero nosotros también somos militares.
- Soy comunero de Florida de Nazarategui, hay muchos asaltos aquí en el distrito, los laptops o los bienes que se han robado dónde se encuentran, queremos saber... El pueblo ha cogido o lo está cogiendo bien a usted, y si usted hace bien su trabajo usted va ser premiado por el pueblo asháninka, y si usted hace mal su trabajo, también el pueblo va a botarlo de aquí. Nosotros no tenemos miedo, por nuestra vena corre la sangre guerrera, por eso nos dicen “wai” o “wairi. Entonces usted debe trabajar en estrecha coordinación con nuestra organización ANAP, con las autoridades identificadas, hay homicidios, violaciones, no puede quedar impune [...] usted tiene su jefe superior, pero tiene que conocer nuestra realidad...
- Jefe Armando de la comunidad nativa: Todos los delitos que se solucionen, que no quede impune ningún delito de asesinato, sino de qué justicia estamos hablando. ¿O quieren que tomemos con nuestras propias manos la justicia? Yo creo que ustedes han venido para dar solución, y les suplico encarecidamente como veterano de ochenta y cinco años de edad, que por favor haga coordinación con nuestra institución ANAP. Yo sé que ANAP va a brindar el apoyo que usted va necesitar [...]. Aquí somos un pueblo unido, aquí todos somos de la comunidad y [...] no somos comuneros, somos jefes de las comunidades que estamos sentados aquí y como jefes queremos que haya tranquilidad en nuestra comunidad.
- Jefe Santiago de la comunidad nativa de San Miguel de Sira: El quien habla está notificado de fraude electoral, porque me han puesto como miembro de mesa en elecciones en Río Negro, pero si yo he hecho cambio de domicilio a Puerto Bermúdez y sufragio en Puerto Bermúdez.
- Eusebio Mishari jefe de la comunidad nativa de Cahuapanas y exjefe de la ANAP: Yo tengo por entendido cómo contempla nuestro derecho

consuetudinario en el Código Civil, Penal. La ley o la Constitución contempla de nuestros usos, costumbre y nuestros derechos, ¿y cómo tipifica nuestro derecho consuetudinario en el Ministerio Público? Y segundo lugar: soy veterano, ya empezó la delincuencia en todo el ámbito de la selva peruana. Hay asaltos, hay robos y se contagiaron nuestras comunidades; no se puede dejar ni un motor, mañana ya no encuentras. Ya no puedes dejar ni una cosa de valor... En investigación todos quedan modo.... En Cahuapanas nosotros hemos optado aplicar nuestra justicia indígena... Nuestro estatuto dice: todo lo que cometen robos, "ishanguiar", meter calabozo, ejercicio [...] para tranquilizar la comunidad [...]. Primero aplicamos nuestro derecho consuetudinario y luego paso a fiscalía... Yo he corregido a más de cuarenta comuneros, agarre al ladrón "ishanguiar" y hago firmar el acta con todo los comunarios [...] y los derechos humanos ha venido y nos quiere meter al penal [...].

Los congresos legitiman el poder de las autoridades comunales. Empleando términos de los jefes diríamos que no son comuneros, y en términos occidentales diríamos que no son ciudadanos comunes y corrientes, sino que se trata de autoridades con poder de decisión, para reclamar, protestar y plantear soluciones concretas a favor de sus comunidades o población general. De ahí que el jefe Armando del Arca exprese: "Aquí somos un pueblo unido, aquí todos somos de la comunidad y no somos comuneros, somos jefes de las comunidades que estamos sentados aquí y como jefes queremos que haya tranquilidad en nuestra comunidad". Al decir que no son comuneros, sino jefes de las comunidades, está diciendo que tiene el amplio poder no solo de vigilar y administrar la justicia de manera eficaz en su jurisdicción, sino de representar y dialogar con otras instancias de poderes con los que la comunidad se interrelaciona. De ahí el planteamiento de trabajar junto con las autoridades de la justicia estatal.

Entonces, a partir de la participación de los jefes en el congreso de la ANAP se puede observar claramente que la presencia de justicia estatal aún no ha logrado tener notoriedad en las comunidades nativas del distrito de Puerto Bermúdez. Los jefes reclamaban con indignación al fiscal, que los asháninkas estaban encarcelados injustamente por los asesinatos y los autores intelectuales estaban libres andando en Puerto Bermúdez. Obviamente las quejas en el

Congreso versaban sobre la ineficacia de la justicia oficial en las comunidades y, además, dijeron al fiscal que, si trabaja bien a favor del pueblo asháninka, sería premiado y si trabaja mal sería expulsado del territorio.

Se observa también que el fiscal se ha dedicado más a procesar las cuestiones de violaciones de menores de edad, mas no ha prestado atención suficiente a otros casos, tales como el asesinato, drogadicción, delincuencia. Prácticamente la participación del fiscal dejó muchos vacíos en cuanto a la administración de justicia estatal a los ojos de los jefes de las comunidades nativas.

Precisamente, los jefes ateniéndose a la expresión del fiscal no encontraron una justicia viva y operante en el territorio asháninka. Incluso, los jefes al ver este vacío, exhortaron y propusieron al fiscal que las autoridades comunales fuesen consideradas como sus aliados para solucionar cualquier tipo de problema de carácter delictivo.

Obviamente que los jefes de las comunidades solucionan muchos problemas internos de las comunidades, incluso hasta los más graves como homicidio,⁸⁶ suicidio,⁸⁷ y violación⁸⁸ a pesar de estar prohibidos por las leyes

⁸⁶ En caso de homicidio se pasa a otras instancias, yo no me meto, sino que yo informo señor aquí hay homicidio, había homicidio acá, varios homicidios..., entonces le agarro y pongo a la ley ordinaria, ley penal tendrá pues, es lo que nosotros hacemos (jefe de la comunidad el señor Fausto Eusebio López Mishari, 2016).

⁸⁷ “Si en caso sea el suicidio, por ejemplo, acá han habido cuatro suicidios por motivo de violencia familiar y celos... Como la familia no tiene recursos económicos para traer legista, fiscal, entonces se solicita la intervención de la policía para que levante el cadáver. Entonces le hago reunión, para testificar a toda la comunidad, si realmente se ha suicidado por motivo de celos o por violencia familiar...luego se levanta el acta, bajo el criterio de las familias de los afectados: abuelo, tíos, primos, y otros. Y si dicen que hay que arreglar acá, se arregla acá, entonces hacemos firmar a todos los familiares, una vez firmado envío a la instancia ordinaria. Entonces ellos desde ordinaria dicen, normal si se ha arreglado, normal si ustedes han arreglado por lo tanto es una ley, luego se pasa al entierro y listo terminó todo el asunto y ahí queda” (jefe de la comunidad de Mishari, Fausto Eusebio López Mishari, 2016).

⁸⁸ Con frecuencia muchos de los profesores abusaban sexualmente de las estudiantes mujeres o señoritas. Algunos profesores han convivido con las alumnas y algunos con exalumnas y una vez que culmina el calendario escolar los profesores suelen dejar a las alumnas con la que han convivido. Frente a esta situación de abusos cometidos de parte de los profesores, algunas comunidades nativas han aplicado la norma ancestral de castigar a los infractores de las normas internas de las comunidades. Uno de los castigos que más han utilizado es azotar con una hierba llamado shalanga a las personas que transgreden los valores y principios de la convivencia comunitaria. Según cuentan los pobladores asháninka, los profesores violadores de las alumnas han sido castigados con esta hierba shalanga, obviamente aprobado bajo una asamblea comunal y muchos de los profesores que fueron castigados bajo la decisión comunal han abandonado sus centros laborales por pasar la vergüenza no solo ante la comunidad, sino de sus alumnos y algunos profesores sí han corregido sus comportamientos con los estudiantes. Los asháninkas

ordinarias: son operadores de la justicia comunal en sus jurisdicciones a partir de su noción cultural como asháninka. Por lo tanto, aliarse con las instancias competentes del Estado, sería fructífero, siempre en cuando sea a partir de la noción cultural de las comunidades asháninka.

Precisamente, la preocupación de los jefes, es que se solucione todo tipo de problemas y que no quede impune ningún delito de asesinato, robo, drogadicción, etc., porque en los últimos tiempos las comunidades se ven seriamente afectados. Muchos de los jóvenes asháninkas son utilizados como mochileros para trasladar droga y muchos de ellos caen en manos de los policías y luego son encarcelados y, por otro lado, con frecuencia son hurtados sus motores de sus canoas, hasta los mismos jóvenes asháninka son influenciados en realizar este tipo de actos de carácter delictivo.

Si bien los jefes solucionan muchos problemas internos, cuando son hurtados sus motores por personas extrañas o los asháninkas son utilizados por los foráneos le es difícil intervenir. De ahí que también se pida alianza con la fiscalía de Puerto Bermúdez y con total indignación reclamen al fiscal la solución de todo tipo de problemas, sobre todo problemas provenientes de las zonas urbanas. Así mismo, los jefes mencionan que la justicia debe ser coherente y rápida en todas las circunstancias, de ahí que muchos participantes se preguntan: “si no de qué justicia estamos hablando, ¿o quieren que tomemos con nuestras propias manos la justicia?”.

A los jefes les es difícil intervenir en casos de delitos como el asesinato y robo, porque los autores intelectuales suelen ser los colonos o personas provenientes de zonas urbanas.

En los últimos tiempos la delincuencia, robo y drogadicción ha crecido de manera acelerada, las más afectadas son las comunidades nativas que viven en las márgenes de las carreteras, zonas urbanas y colindantes con los parceleros colonos.

dicen a este tipo de castigo todo el mundo tiene miedo y es el único castigo que corrige a los malos comportamientos sea de los profesores, o foráneos y de los mismos asháninka.

c) Respuestas del fiscal en la primera ronda de preguntas y reclamos de los jefes de las comunidades nativas

Primero, entiendo sus indignaciones de cada uno de ustedes, yo tomé el cargo a partir de marzo [...], los casos de asesinato desconozco porque yo no he llevado, ha llevado Fiscalía de Oxapampa.

Segundo lugar, referente los casos, frente a un hecho delictivo tengo un tiempo prudencial para poder actuar, porque si yo actúo al instante sin los medios o documentación suficientes, ¿qué es lo que va a hacer el juez? Lo que va hacer es rechazarme totalmente, todo quedaría nulo y volvería hacer nuevamente por eso hay que tener cuidado... yo tengo un plazo de treinta días. En casos de fragancias si se puedo actuar, además acá no puedo trabajar en casos de fragancia, porque no tengo medios suficientes o movilidad para poder movilizarme: eso es uno de los inconvenientes, es por eso que estoy pidiendo el apoyo, a que se solicite un juzgado y un abogado de defensoría de oficio para facilitar el trabajo en favor de ustedes.

Asimismo, se está llevando los procesos, Tenemos diez detenidos y diez requisitorizados, el juez está trabajando, a veces se encuentran los requisitorizados en la comunidad más lejanas.

Tengo entendido que ustedes aplican su justicia nativa, pero ustedes aplican esa justicia nativa solo a los netos comuneros, ¿o también a los colonos? [Los jefes responden: "Sí, a todos, hasta a los colonos".]

Hay un caso muy especial y muy preocupante para mí [...] el señor Mamerto Rodríguez, que ese señor confesó que había violado a su hijastra desde hace tres años, desde once años, dejándola en estado de gestación, que al momento de confesión yo tenía que actuar al instante por confesión, pero por cuestión de falta movilidad no se puede, yo le puedo detener por veinticuatro horas y pasado, me sancionan a mí, por cuestiones administrativas. Todo imputado tiene sus propios derechos, no puedes detener más de veinticuatro horas [...]. Por lo tanto, a ese violador ya no puedo detener a más de veinticuatro horas y ya está fugado.

Así como se puede observar, la participación de los jefes quedó prácticamente sin respuesta. El fiscal no mostró el interés de trabajar con los operadores de justicia indígena comunal, a pesar del ofrecimiento incondicional de los jefes de las comunidades nativas en solucionar los diversos problemas.

Se entiende que en casos de fragancia el fiscal no puede actuar en su momento, por lo mismo que las comunidades no están muy cercanas a la ciudad, pero está claro que aliándose con las autoridades comunales se haría posible su intervención. Esto siempre en cuando la intervención sea desde el criterio cultural, caso contrario de nada serviría trabajar con las autoridades comunales.

Asimismo, se observa que el fiscal en sus intervenciones nunca ha tomado en cuenta el criterio cultural para investigar y sentenciar a los imputados. Su actuación se ha limitado y se limita a buscar criterios de sustento fundamentados en pruebas que permitan o posibiliten sentenciar al delincuente como un ciudadano occidental, mas no como un ciudadano diferenciado culturalmente.

Al respecto Emiliano Borja (citado por Ordóñez, 2013) nos dice que el sistema de derecho penal occidental plantea como uno de sus principios fundamentales el principio de legalidad, en virtud del cual nadie puede ser reprimido, ni sufrir una pena por un acto que no esté expresa y previamente establecido por la ley como delito.

d) La segunda intervención de los jefes de las comunidades nativas

Después de la segunda ronda de la intervención del fiscal, los jefes de las comunidades se dieron cuenta de la posición cerrada del monismo jurídico que tenía el fiscal. Entonces a continuación presentamos las diferentes dudas y reclamos de los jefes:

- Toni Cuelas, jefe de la comunidad de Puerto Yarina: Quiero responder al Ministerio Público, señores congresistas. Los funcionarios públicos que vienen a trabajar al territorio indígena, tienen que asumirse a las leyes que nos amparan, la Constitución y el Convenio 169 de la OIT. Cuando se trata de sancionar a un indígena se tiene que ver su cultura y condiciones económicas y [...] se da diferentes tipos de encarcelamiento. Yo veo que solo están encarcelando sin ver el aspecto cultural, ni siquiera está siendo investigado sobre su condición cultural. Estoy en coordinación con el fiscal Pablo Sánchez, nuevo fiscal de Lima [fiscal de la nación] dijo: "Ustedes como indígenas hagan respetar su territorio y nosotros tenemos que tomar este asunto".

- Jefe Bernabé: Los comuneros venimos a buscar la justicia, pero no nos entienden, [...] Sin justicia no podemos vivir acá [...] tenemos que apoyarnos [...] y nos tiene que solicitar el fiscal, para poder apoyarles [...].
- Enrique Núñez delegado de Santa Isabel de Pelmas: Estoy denunciado en Junín, no sé si pueden traer acá, mi caso [...] quiero que lo entiendan, el problema es del territorio: hace tres años atrás, [...] la juventud de Kerichari, autorizados por el jefe y sectores [...], para recuperar la parte alta, nos hemos ido ciegos obedientemente [...] total allá en Mashima había una asociación [...] ese monte años hemos cuidado, su abuela de mi esposa se ha muerto, se ha muerto [...] nosotros como nieto fuimos a recuperar, total esa zona estaba titulada en carpeta, para maderero,... culpa de otros, el colono que ha trabajado [...] ha quemado, ha talado madera, y para el colmo hicieron denuncias presentando fotos como si yo hubiera quemado, un foto que no era yo, pues somos denunciados dos hermanos asháninkas y por lo tanto, estoy pedido para el descargo, me piden abogado defensor, no tengo capacidad y no hay plata para pagar a un abogado, siempre he descargado la confianza. Y sin embargo ese monte sigue virgen no lo conozco sus dueños, pero como llego ahí, a mí sí me han agraviado, han tumbado mi casa, han quemado, han hacheado... ni siquiera yo he quemado. Nosotros hemos cuidado para mantener nuestra medicina, hacer un manejo, pero reforestando y dando más vida al bosque y ahora qué estamos viendo, la preocupación de la globalización por medio ambiente... y por medio ambiente me han denunciado..., pero ahora si con esta investigación ya sé quién le ha dado el dato, ni siquiera vive el señor, pero es un millonario que vive en Oxapampa. Entonces ese es mi caso señor fiscal. Más bien pido que haya una alianza estratégica con la organización ANAP, porque nosotros podemos dar [...] pero con justicia equitativa [...] Mis hermanos están encarcelados, mis hermanos están metidos en droga, porque nos metemos en eso, muchos de mis hermanos caen en eso, cuántos encarcelado hay [...]
- Participante: [...] en varios congresos dijimos que cualquier autoridad tiene que ingresar a las comunidades bajo autorización de la ANAP, de eso se ha aprobado en varios congresos. Quiero decir puntualmente, justamente ayer se ha hablado del territorio comunal [...] Qué hace este señor propietario Luis [...], señor fiscal cuando quieren intervenir a la comunidad usted tiene que pedir permiso a nuestra organización ANAP.

- Leonada, comunera: Mi preocupación es de la muerte de una señora, por qué no ha habido justicia [...], dejó tres niños. ¿Qué es lo que está pasando, que no hay autoridad, no hay policía? ¿Qué es lo que están esperando? [...], ¿Dónde están las autoridades?, ¿Por qué no hacen justicia? Y he escuchado del radio, que no hay evidencia, que no hay prueba, sus hijos de la señora asesinada están sufriendo, eso es mi preocupación de mí [...] Ese individuo sigue vivo, sigue comiendo, sigue andando, para un pobre no hay justicia y para ricos sí hay justicia. ¿Quiénes están en la cárcel? acaso no son los hijos de los indígenas, y de los hijos de los ricos están libres [...].
- Comunero: Hay que tener bien claro esto, el fiscal cumple un rol muy importante, pero tiene que conocer la cultura, ahorita el fiscal no conoce nuestra cultura y lengua [...] Todo comunero procesado tiene que tener un intérprete o un traductor, hay muchos comuneros procesados, porque no conocemos nuestros derechos, y las palabras técnicas que manejan la fiscalía en Código Penal, por ese motivo hermanos, yo creo que en este congreso es muy interesante hablar de estos temas, porque muchos hermanos están encarcelados injustamente o son inocentes y el fiscal tiene que conocer nuestra idiosincrasia. Otro, la convivencia como pueblos tenemos un estatuto donde contempla para poder castigar ancestralmente, no puede ser castigado dos veces: ordinaria y justicia ancestral, de eso contempla en el Convenio 169 de la OIT. Le va invitar al fiscal que un curso se va llevar en Iquitos [...].

La participación y respuestas del fiscal motivaron que los jefes de las comunidades expongan y amplíen no solo los diferentes problemas de las comunidades, sino el problema de la participación misma de la justicia ordinaria tanto en la intervención cuanto en la incomprensión de la cultura local asháninka.

En efecto, los jefes y delegados de distintas comunidades puntualizaron los problemas más serios que ocurrían en las comunidades, incluso hacían todo el esfuerzo en hablar castellano, para que el fiscal pueda entender y tomar cartas en el asunto. Mientras tanto, el fiscal estaba en lejos de entender a esta realidad compleja de los asháninkas. Los asháninkas hay ratos que hablaban en voz alta, algunas veces voz baja, los afectados sobre todo tenían una desesperación muy seria, no sabían cómo hacer que el iscal entienda y el fiscal estaba en lejos de entender toda la problemática de las comunidades nativas asháninkas.

Asimismo, para que el fiscal entienda la realidad sociocultural asháninka mencionaron el Convenio 169 de la OIT conforme al cual la intervención del fiscal debería ajustarse a los tratados y convenios internacionales en materia de los pueblos indígenas.

Al final, el fiscal seguía repitiendo lo que había expresado en su primera y segunda intervenciones.

4.2.1.1. Aplicación de la justicia desde la racionalidad del juez de paz no letrado: Código Civil

Según el manual de jueces de paz, elaborado por el Instituto de Defensa Legal-IDL, La Justicia de Paz forma parte del Poder Judicial. Y según la Ley de Justicia de Paz (Ley N.º 29824)⁸⁹ los juzgados son conducidos por jueces que en su mayoría no tienen formación jurídica o jueces ciudadanos que acceden al cargo principalmente vía elección popular y normalmente resuelven conflictos mediante la conciliación, en base a su leal saber y entender. Es decir, siguiendo los usos y costumbres o reglas de convivencia social vigentes en sus localidades. Según la Ley N.º 29824, la Justicia de Paz cuenta con una amplia cobertura geográfica: es la única institución judicial que se encuentra en todos los distritos del país, con sedes en centros poblados, comunidades campesinas, comunidades nativas, asentamientos humanos, caseríos, etc. De este modo, los juzgados de paz permiten que se brinde el servicio de justicia en todo el territorio nacional, respetando la diversidad cultural.

Asimismo, el manual de IDL hace notar que, en muchas ocasiones, los propios jueces de paz emplean las normas de la comunidad para resolver un conflicto, ya que existen muchos problemas dentro de las comunidades que el derecho estatal no regula, como la vida de los convivientes, la crianza de los hijos, la situación de los entenados, el uso de los pastos, de las aguas, entre

⁸⁹ Desde el Reglamento de 1854 no se contaba con una norma que regulase de manera general la Justicia de Paz. Tal norma cayó en desuso rápidamente pues numerosas leyes y reglamentos regularon una y otra vez distintos aspectos de manera asistemática. Esta situación ha cambiado recientemente gracias a la Ley N.º 29824, Ley de Justicia de Paz, que entró en vigencia el 3 de abril del 2012. Frente al contexto descrito, esta ley presenta la posibilidad de ordenar y reforzar la administración de justicia en zonas rurales y urbano marginales del país, mejorando la calidad del acceso a la justicia en condiciones de respeto a la diversidad cultural (ver: <http://www.onajup.gob.pe/wp-content/uploads/2014/06/Para-conocer-la-Ley-de-Justicia-de-Paz-Manual-explicativo.pdf>).

otros. Esto se regula por el derecho consuetudinario, que se nutre de los valores, normas y procedimientos por los que la comunidad vive en armonía. Cuando las autoridades actúan según estas normas, sus decisiones tienen legitimidad, es decir que la población las respalda, porque siente que se está actuando con sus propios valores (IDL, 2007). El artículo 66 de la Ley Orgánica del Poder Judicial dice con claridad: "Los jueces de paz, preservando los valores que la Constitución consagra, respetan la cultura y costumbres del lugar"⁹⁰.

Evidentemente la Ley de Justicia de Paz y el discurso del IDL encaja perfectamente para los jueces del contexto andino: para los pueblos andinos; sin embargo, en el contexto amazónico la realidad es distinta, no necesariamente las autoridades estatales son de los mismos pueblos indígena amazónicos, sino que son mestizos o andinos inmigrantes o foráneos los que ejercen el poder estatal, pese a que en distrito de Puerto Bermúdez más del 76% de la población es indígena según datos del INEI (2007).

En la Amazonía peruana, la constante o permanente colonización ha hecho que el ejercicio de la administración de los pueblos indígenas amazónicos se halle en manos de colonos provenientes de otras regiones. Según menciona la ley de justicia de paz, los jueces de paz resuelven conflictos mediante los usos y costumbres o reglas de convivencia social vigentes de sus localidades. En este caso el juez es proveniente del contexto andino, por lo tanto, es obvio que no comprenda la realidad sociocultural de los asháninkas del Pichis. Puede haber intentos de comprender, pero la aplicabilidad, en su sentido fenomenológico, queda en incógnita.

Al mencionar la Ley N.º 29824 y el Manual de IDL no pretendemos desarrollar las funciones y las facultades que tiene el juez de paz, sino describir la manera como se operativiza la justicia desde la racionalidad del juzgado de paz del distrito de Puerto Bermúdez.

En casos de violación, homicidio y suicidio no me meto, porque no es de mi competencia, son delitos graves, es competencia del fiscal, del Código Penal

⁹⁰ Texto Único Ordenado de la Ley Orgánica del Poder Judicial. Decreto Supremo N.º 017-93-JUS. Fecha de publicación: 3 de junio de 1993.

(Emiliano Suasnavar, juez de paz, 54 años, Distrito de Puerto Bermúdez, julio 2016).

Entonces en este apartado del tema describiremos casos específicos a partir de la experiencia del juez de paz. En este caso es ineludible apelar al contenido de las actas, y al soporte de las entrevistas, a fin de esclarecer los puntos de vista y experiencia en la resolución de justicia desde el juez de paz de Puerto Bermúdez.

a) Adopción y efectividad de la justicia asháninka en la experiencia del juez y discriminación hacia los jefes asháninka

En las conversaciones sostenidas con el juez de paz de Puerto Bermúdez sobre temas de justicia, él decía que estaba escribiendo un manual, para que los jefes de las comunidades utilicen como instrumento de trabajo en la aplicación de justicia porque, según el juez, los asháninkas no conocen el derecho consuetudinario, sino que estarían viviendo en un Estado sin ley ni justicia:

Estamos preocupados, nuestros jefes de las comunidades no tienen una herramienta de trabajo, en este tema nosotros estamos preocupados. Y con la experiencia que tenemos, estamos escribiendo un libro, titulado manual de nuestros jefes de las comunidades, porque los jefes tienen todos los deseos, ánimos de hacer justicia dentro de la comunidad. Entonces, usando el derecho consuetudinario [...] llevaríamos a una vida sana, ordenada y armoniosa; pero ¿qué es lo que está pasando? los señores no saben qué cosa es el derecho consuetudinario, no saben cómo [...] empezar, no saben cómo hacer una notificación, no conocen nada nuestros jefes, entonces están prácticamente [...] en [...] completo abandono” (Emiliano Suasnavar, 54 años, Distrito de Puerto Bermúdez, julio 2016).

Obviamente, el juez de paz de Puerto Bermúdez, es un hombre quechuahablante proveniente de una provincia de la región de Ayacucho. Cuando habló del libro que estaba escribiendo me pidió que ayudara con algunos aportes para que el libro se haga en realidad. Yo con el afán de realizar mi trabajo de investigación solo procure ganarme la confianza o amistad para poder entender su modo de saber y aplicar el derecho, con la finalidad de poder entender su aplicabilidad en la resolución de conflictos a nivel distrital. Entonces como el juez y buen quecha-

hablante conoce el derecho consuetudinario, pero no del pueblo asháninka, sino de la cultura de donde el proviene.

Cuando el juez hablaba de la justicia indígena, siempre repetía que los asháninkas no conocen del derecho consuetudinario, más bien para el juez de paz, en la cultura andina la justicia indígena estaría vigente, pero en el pueblo asháninka no existiría, y además menciona que “en aquí es pura apariencia, por ejemplo, las chicas asháninka son bien elegantes, con su tacazo, cabello pintado, al final tiene primer o segundo año de primaria, pero parece una profesora, bien bonita, escotadita”.

Asimismo, expresa que “en cambio en la sierra, la gente es más conservadora, es muy vigente los valores; hay control de agua y de los pastos, el agua viene como una vena y se va para todos los lados, entonces eso no se rompe, eso es desde nuestros ancestros, pero acá no hay eso, por eso al final decimos esos chunchos y entonces implantar eso sería bueno, pero cuando será [...]” (Emiliano Suasnavar, juez de paz, 54 años, Distrito de Puerto Bermúdez, julio 2016).

Evidentemente el juez está pensando que los asháninkas deben comportarse igual que los andinos, que deben tener los mismos criterios de valores que los andinos, sin entender que en la Amazonía los asháninkas tienen su propio repertorio cultural, su propia historia, su estructura social y su propio territorio.

Cosa similar se advierte cuando dice transcribir los derechos fundamentales de la persona, algunos puntos de la Constitución Política del Perú y mas no menciona los derechos indígenas que están estipulados en las declaraciones de derechos humanos internacionales, así como en el Convenio 169 de la OIT y la declaración universal de los derechos de los pueblos indígenas y menos el derecho consuetudinario asháninka.

Según el juez, “los jefes de las comunidades no saben sus funciones, pero tampoco nadie les ha dicho esto es tu función, entonces ellos simplemente eligen a los más connotados que digamos. [...]. Al menos con el libro ya tendría una visión hacia donde van, entonces de qué manera se va administrar justicia (Emiliano Suasnavar, juez de paz, 54 años, Distrito de Puerto Bermúdez, julio 2016).

Sin embargo, cuando le entrevistamos a profundidad, por la misma confianza y amistad que tuvimos, el juez menciona que él había aprendido de los asháninkas en cuanto a la aplicación de algunos elementos de su justicia:

Eso he aprendido cuando los asháninka, han hecho un campeonato de futbol: jugando han roto su pie de uno de los jugadores, y dijeron ahora cómo vamos a curar eso, y todos dijeron hacemos otro campeonato, otra masateada (bebida fermentada de yuca: cerveza asháninka), otra fiesta y toda la entrada que sea para curar al herido, con el mismo veneno curar, sino cómo, ahí no hay cuota, y le mandamos a Pucallpa y luego se sanó su pie que estaba roto o su hueso” (Emiliano Suasnavar, juez de paz, 54 años, Distrito de Puerto Bermúdez, julio 2016).

Estas muestras de solidaridad hacia la persona herida, son evidencia de una práctica sobre nociones superiores de dignidad humana, porque el herido nunca es desamparado o abandonado. Si estas sociedades vivieran sin reglas, simplemente esa forma de solidaridad no existiría, el sujeto quedaría en absoluto desamparo. Entonces estos ejemplos de la justicia asháninka que nos menciona el juez, es bastante interesante y es funcional, de ahí que el mismo juez exprese que él había aprendido de los asháninkas en solucionar los diversos problemas, a pesar que él desde el criterio andino-céntrico no se cansaba de afirmar que no existe justicia asháninka.

Entonces, los diversos mecanismos de justicia no estatal son utilizados de manera eficaz por el juez de paz no letrado, a pesar que él menciona despectivamente que los asháninkas no conocen del derecho consuetudinario, siendo que está haciendo uso efectivo de la justicia ancestral asháninka en persona. Por ejemplo, cuando el juez interviene a los mestizos o a los colonos que no quieren someterse a la ley ordinaria, entonces el juez amenaza en entregar el caso y hacer castigar con los jefes de las comunidades nativas:

El colono tiene miedo para la sanción asháninka, porque no hay medio para solucionar el problema, entonces amenazamos en hacer castigar con los jefes de la comunidad, entonces por miedo cumple, porque nadie quiere ser castigado por asháninka” (Emiliano Suasnavar, juez de paz, 54 años, Distrito de Puerto Bermúdez, julio 2016).

b) Efectividad y cumplimiento de normas: de juez de paz a jefe de la ANAP

El juez no necesariamente soluciona problemas de las comunidades nativas, a pesar de su crítica y menosprecio a los jefes de las comunidades nativas y a pesar que pretende escribir un manual de justicia asháninka, pero en la práctica él mismo menciona que cuando no puede solucionar problemas comunales los deriva inmediatamente al fuero de los jefes y en algunos casos al jefe de la ANAP.

Según menciona el juez, los problemas más frecuentes serían la violencia familiar y las faltas contra la persona. Estos dos problemas se presentarían con mayor frecuencia.

Según se constata en las entrevistas que se ha hecho, el juez no necesariamente soluciona todos los problemas de las comunidades, hay intentos y avances en cuanto a tratar de entender la justicia asháninka, pero los problemas de mayor gravedad en derecho civil suelen ser derivados a la dependencia de la ANAP.

A continuación, corroboramos con las siguientes entrevistas:

Cuando preguntamos, **¿En todas las intervenciones que has hecho, lograste solucionar todo tipo de problemas de las comunidades nativas?** El juez responde, algunas veces los enviamos o, cuando son comuneros yo le mando directamente al ANAP y ellos lo ven, y también pueden levantar actas [...].

¿Cómo qué casos derivaste a ANAP? Hay algunos compromisos que existe acá, entonces para ejecutar acá es problemático, entonces a veces se le manda al ANAP y lo deriva al jefe y el jefe ya le ejecuta, aunque un poco transgrediendo la ley, pero lo ejecuta y se cumple; en cambio acá no puedes hacer nada a nadie, no puedes tocarlo, entonces allá sí.

Por ejemplo, un caso de deuda fue enviado a la comunidad de Santa Rosa de Chivis, solicitándole que ejecute lo previsto, porque en el acta decía que en caso de incumplimiento se procedería a quitarles el equipo de sonido. Entonces con la intervención del jefe de la ANAP se ejecutó y lo quitamos el equipo de sonido, su música y luego para recuperar el equipo pagaron y todo quedó ahí.

Casi en todos los casos ponemos cláusulas, en caso de incumplimiento será ejecutado por el jefe de la comunidad. Hay casos, por ejemplo, vienen los colonos acá por violencia familiar o falta contra la persona les pongo así.

El juez dice, ¿en caso de incumplimiento que les hago? yo le hago ley seca: ya muy bien, les pongo a disposición del jefe comunal, pucha olvídate tienen miedo, todos obedecen, ya no hay problema se soluciona rápido, porque yo les digo, allí te van a ishanguiar, te van entregar en la arena y te van a rapar, te dice ¡ah! no. Solucionado el problema, tiene miedo y te funciona (hay maneras y lógicas para solucionar problema) ya en el acta, el señor acepta, o sea amenazarlo a un colono en derivar a la comunidad, entonces acepta, se está sometiéndose, firma el acta, ya está en el acta el señor acepta, le digo acepta si tú estás comprometiendo de que no vas a volver hacer, sea macho, entonces dice acepto, firma y deja huella digital, santo remedio.

Entonces qué bonito sería que los jefes también digan así no, te mando a Bermúdez y tengan miedo.

Esto hago porque nosotros somos autoridades especiales, no somos netamente de la justicia ordinaria, entonces tenemos esa opción y lo pongo.

c) Controversias en la aplicación de justicia entre fiscal y juez de paz

Cuenta el juez que una vez vino el fiscal: Qué sucede, que el señor fiscal impone sanción económica, por lo que habían metido un machetazo a qué en su brazo y pone una indemnización de cuatro mil soles al agresor, que semanalmente le iba dar doscientos soles al afectado. Entonces ellos (agresores) vienen aquí (a la oficina del juez) alegremente, que por supuesto, que el fiscal no puede hacer eso, y yo le levanto nuevamente el acta de conciliación, porque lo que ha hecho el fiscal no va funcionar, yo conozco la idiosincrasia de mi pueblo, no señor no voy hacer eso le digo al agresor.

El agresor dijo: no, el fiscal ha ordenado así. Yo (juez) le digo al agresor, a mí qué me importa que haya dicho el fiscal. Agresor dijo: no, yo le dije no, señor, yo soy juez, están aquí en mi despacho, soy juez de paz a mucha honra, el señor fiscal es señor fiscal, es del Ministerio Público, es un doctor, es un abogado, por lo tanto, él no me va ordenar a mí, estamos, pero he dicho que me importa, porque te digo, ¿por qué tú vas a poder pagar doscientos soles semanales?, a mí no me vas a engañar, al fiscal ya les has engañado, a ver qué producto tienes. El agresor dijo: tengo achiote un octavo. ¿Y con eso vas a pagar? En agosto va

salir tu achiate, no vas a poder pagar, le dijo. ¿Por qué? porque tú no tienes plata, no trabajas y de dónde vas a sacar los cuatro mil.

El agredido dice: “No, que me pague”, y yo le dije: “¿De dónde te va pagar?”. La agredida insiste: “No, que me pague”, juez dice: “Si no tiene plata”.

Entonces vamos solucionar este problema de la siguiente manera: “Tu agresor me vas a abrir una cuadra de chacra, para el agredido con tus amigos borrachines, con tus patas, con tu familia con todos, hagan una minga, y también ustedes agredidos apóyenlo al agresor y ábranme una cuadra de chacra y después siembran allí, eso es el pago”. Y el agresor dijo: “No, señor, yo le voy a dar en plata”. Le dije: “Si no tienes plata, ya te dije y punto, se va hacerse así señor”. estaban bien molestos.

El fiscal estaba en mi lado, escuchaba y movía su cabeza, le dije, plata no señor, y por lo tanto me abren una cuadra, siembran y le entregan al agredido como una indemnización, y se acabó, firma el acta. Entonces, tienen que aceptar, sino no hay manera cómo voy a solucionar, pero estamos conociendo su idiosincrasia de nuestra gente, tenemos que trabajar de acuerdo a la realidad de nuestra gente [...].

Mira el código dice en la A dice así, dice en el artículo tal, dice así, dice pues, pero no se ajusta con nuestra realidad, porque no se ajusta, porque es una copia del viejo mundo el código, entonces acá tenemos que trabajar con nuestro medio propio, porque dice que dice, nos vamos a pelear... entonces aceptar y ahí quedó.

Entonces, el fiscal me felicitó, porque estamos en pueblo indígena, porque yo le dije, tú no tienes plata, pero si tienes el poder de tus manos y tienes fortaleza en tus manos, y puedes actuar, porque si tiene que ver, curar con la misma herida.

Eso he aprendido cuando los asháninkas han hecho un campeonato de futbol, jugando han roto su pie de un chico, y dijeron ahora cómo vamos a curar eso, hacemos otro cambio nato, otra masateada, otra fiesta y toda la entrada que sea para curar al herido, con el mismo veneno curar, sino cómo, ahí no hay cuota, y le mandamos a Pucallpa y luego se sanó su pie que estaba roto o su hueso.

Para ejercer el derecho se tiene que pensar bien, si no van a quedar heridas, no es fácil. Aplicar es sufrir, se aplica con conciencia, se aplica con experiencia, entonces ahí vemos que va a funcionar. Esto quiere decir que, si la

autoridad se apega al documento del derecho oficial, no funciona, y si no va a funcionar es falible.

d) Utilización del criterio técnico para reparar daños causados en la chacra

Un día, un señor vino para poner denuncia y dice: señor juez, el chancho de la vecina se comió mi yuca y dice vamos para que veas. Entonces el juez responde: yo no conozco de yucas, más bien el juez tiene miedo para el izango, biblavista (son pequeños bichos que merodean en el bosque, que cuando una persona se tropieza quedara penetrada prácticamente todo el cuerpo), además no sabe sacar medida de la tierra afectada.

De parte del afectado dice: ¿entonces cómo se va a solucionar este problema?

El juez dice: entonces lo que vamos hacer es contratar a una persona que conozca de yucas o un ingeniero yuquero. El juez tiene que ser respetuoso con el criterio técnico. Entonces el especialista va ir a constatar y va decir que tipo de yuca es, amarilla, blanco o Billo, gruesa o delgada y recto y medida del terreno. Tú sabes la yuca Billo ya está crudo, entonces lo que dice el especialista vale, el ingeniero yuquero dice cuando de yuca comió y a cuando esta valorizado el daño causado, te repente es doscientos o trescientos soles. Entonces el informe final dirá a cuanto esta valorizado. Entonces el juez como autoridad va a hacer cumplir lo que dice el ingeniero o especialista, cúmplase.

Juez dice, entonces yo iría en vano más bien les puedo hacer pelear más.

Afectado dice, perdóname [...], yo quiero que él (el que crio el chancho) se comprometa en hacer todos los gastos

Juez dice, no, no, tampoco, porque para terminar el conflicto, ¿qué tenemos que hacer? ...no está bien que yo solicite y me lleve al ingeniero, [...] que tal le doy su ala al ingeniero y va hacer a mi favor. Entonces tú dices yo me llevo el ingeniero, que tal es tu amigo y le das su cheleada entonces no. Entonces que pasa, por eso le he dicho a la mamá (afectada) juntos vayan los dos escojan, qué ingeniero van a llevar,

Afectado, dice ella se mandó sola. Y juez dice, no, no, no, ya han ido al Ministerio [de Agricultura], juntos vayan los dos, ambos tienen que estar de acuerdo con el ingeniero y digan los dos están de acuerdo con el ingeniero. Entonces si los dos están de acuerdo del ingeniero entonces nos vamos con él para que evalúe y haga informe.

Afectado dice, él no ha preguntado nada, estaba calladito, yo le pregunte al ingeniero cómo estas cobrando, dijo 100 soles por cuadrado. juez digo mucho, busquen otro ingeniero.

Afectado dice no hay, y juez dice, aunque sea el señor Diógenes, o Opelachon. Afectado dice, ¡ah! Opelachon puede ser. Juez dice, Opelacho puede ser. Los cuatrocientos soles es mucho, entonces llevamos al ingeniero (Opelacho), el ingeniero va con su GPS, su maquinita, saca exacto, entonces le pagamos a medias entre todos. Entonces quedamos definitivos, el ingeniero va dar su dictamen, y el juez y la policía va a hacer cumplir, el teniente gobernador tiene que estar allí con su firma. Entonces ahora sí, que no me venga con vainas, ni aquí ni allá, [...] sino cumple al calabozo.

Afectado dice, eso es lo que yo quería y juez dice: entonces ese día hagan bonito, no importa preparen una chichita, o caldito lo que sea, sabes porque, porque no vale pelear, yo contigo puedo pelear, porque vivimos alejados, es que no nos vamos a ver, si yo me peleó con mi secretaria, como voy a vivir, Dios mío, si diario nos estamos viendo

Afectado dice, eso hubiera pensado [...], yo le hablo con manera y él me amenaza de muerte. Juez dice, por eso ya le llegó hora, por eso, que tal nos sentamos en un bote y cómo nos sentamos, y que tal te pica la culebra o me pica a mí, puedes salvar con un vegetal y me salvas,

Juez dice, cuándo va llegar la parte legal recién va ver el dolor, allí va gastar el dinero [...].

e) Una descripción desde formas de pensar del juez a partir de dos casos de violencia hacia las mujeres asháninkas

Primero: Es difícil solucionar problemas de las comunidades sobre todo en lo concerniente a la violencia familiar, la violencia hacia las mujeres. Según cuenta el juez, una madre con sus hijitos vino caminando tres horas del río abajo a buscar la justicia, hacia la dependencia del juez de Puerto Bermúdez. El juez le había preguntado: “¿Qué paso madre?”, y ella le había dicho que su marido la había pegado: “Que la señora estaba todo chancada, ni siquiera había ido donde su jefe comunal, para hacer denuncias”.

Dice que el juez le había preguntado si es que ya desayunó, ella había respondido con total desesperación, “que sí había tomado”. Entonces dijo el juez,

que se sobreentiende que no ha tomado desayuno. Según refiere, le había dado diez soles para que vaya a desayunar con sus hijitos y que luego vuelvan. El juez dice: “Ahora el problema está [...] qué le digo a la mamá, qué le palabreo a la mamá para que se vaya, porque yo qué justicia le voy dar, ni policía va funcionar porque el agresor está en el monte. Si el agresor estaría aquí con policía meteríamos preso, él está metido en el monte, todavía en el monte esos agresores se ríen de las autoridades: juez y policía”.

Entonces el juez dice qué tienes que hacer, primero a la madre maltratada tienes que hablar y hablar bonito, el punto es que tienes que hacer llorar, y le invitas un vasito de agua, ahí se calma, reacciona y reacciona, y se da cuenta que está por las puras. Entonces reacciona, a veces reacciona mal, porque no vas hacer nada, yo le digo: mamá en verdad yo no lo puedo hacer nada, él está metido en el monte, yo qué voy hacer desde aquí, si la oficina estaría en el monte con la ayuda de policía metería preso al instante. Entonces qué hago, cómo te hago justicia, tu jefe no vale para nada, tu jefe está hasta las [...]. Todavía el jefe es su hermano o su primo del agresor, entonces qué le va a hacer, qué hago, a veces le convences a la mamá, ya mamá vete, toma un poco más de agua, compra tu gaseosita, toma (la plata), aunque renegando entra en razón y se vuelve a su casa. En conclusión, ha venido por las puras, entonces cómo quisieras hacerles cumplir.

Segundo: Prosigue el juez relatando, igual otro día vino otra mamá de Cahuapanas, diciendo que su marido le había quitado su bebé recién nacido y se lo había llevado al monte. Entonces, la mujer baja en busca de justicia donde el juez de Cahuapanas, pero este no fue capaz de atender, más bien le había dicho anda donde el juez de Puerto Bermúdez, en Bermúdez le denuncias [...]. Y la mamá viene gastando su pasaje y me dice, señor juez, mi marido me ha quitado mi bebé y el juez le había preguntado, ¿en dónde?, en Cahuapanas, y si en allá hay juez. El juez dice que le miró su pecho de mamá, pucha ya iba reventar, estaba lleno de leche, le puede dar un mal al pecho, no sé cómo se llamará y la bebé cómo estará desde ayer en la noche [...]. Ahora todo se paraliza acá a nadie se atiende, le dije ven mamá primero come, come rápido y salimos, al transportista le decimos vamos y me dijo que le faltaba dos pasajes y le dije

vámonos yo te voy a pagar de lo que falta. Entonces le mando [...] pero primero, un oficio para el jefe de Cahuapanas, un oficio para el juez de Cahuapanas, un oficio para todos, hasta para el director del Colegio y para el APAFA todo, que me lo atiendan y que hagan un arreglo, y le dije y ahora vete con estos papeles y pago dos pasajes y se va la mamá. Entonces ya no vuelve, entonces el jefe, el juez se habrá puesto pilas, que será, es una gran realidad. Entonces tienes que actuar rapidito, qué tal se obstruye el pecho de la madre y algo pasa, cómo estará la bebé en el monte. Supongo que después habrá entrado en razón su marido de la mujer.

Hay momentos que vienen problemas graves, a veces te hace patinar, pero si no reaccionas rápido se te complica. Pero hay momentos que se me va, qué bueno sería que todo momento sea bueno, no, a veces también fallo.

Entonces, es tan complejo solucionar problemas, por eso los jefes no pueden solucionarlos. Si los jefes conocieran sus funciones, sería bueno. No obstante, cuando los asháninkas hablan de justicia, dicen al *chori* (mestizo) hay que votar de nuestra chacra de nuestras propiedades dicen, inclusive no saben el valorar a sus jefes, de empoderarse, estos no saben por dónde van, ni a donde van salir.

f) Según el juez, el fiscal aprende y adopta las prácticas y principios del juez

El juez expresa que el fiscal aprendió del él, tal como pasamos a describir, recogiendo sus manifestaciones:

El juez comentó que el fiscal aprendía y adoptaba las prácticas y principios del juez. Para empezar el relato preguntó a su secretaria, diciendo ¿qué le da ahora el fiscal al hombre que no ha pasado mantención a sus hijos? La secretaria responde el principio de oportunidad. Dice el juez, eso se inventó acá, en la oficina de juez nace ese criterio: el principio de oportunidad sobre pensión de alimentos. Entonces, ahora el fiscal aplica nuestro principio, porque nos ha visto cómo solucionamos los problemas.

Confrontando al padre que no paga pensión para su hijo abandonado, el fiscal ya aplica el principio de oportunidad, le fracciona en tres, no le demanda a través del Código Penal, sino que aplica el criterio en función a la realidad. Y la secretaria opina: el juez ya ve la realidad, mientras el fiscal veía lo que está en

su ley del Código Penal, ahora está haciendo hacer el rozo en el monte para hacer la chacra para su hijo abandonado.

Entonces el juez dice, el fiscal ya le hace rozar para la chacra, ya se agarra las prácticas del juez, entonces estamos dejando huella, entonces el fiscal también ya está trabajando con nosotros, hace hacer la chacra para sus hijos con la amenaza de que si no hace chacra se va a la cárcel. Es un trabajo en el que estamos avanzando, el mismo se está adaptando, pero nuestro jefe de la ANAP está pensando en otras cosas [...].

g) Percepción sobre la brujería desde el juez de paz distrital.

El juez menciona que los asháninkas no son brujos, sino son curanderos, pero ellos le echan la culpa a “X” de brujo. ¿Para qué? para despojarlo de sus bienes, de sus chacras. Por ejemplo, un hermano que tiene su televisión, tiene chancho, tiene su vaca, tiene su cacao, está progresando y ya le dicen brujo. ¿Para qué? Para matarlo y después quedarse con sus bienes. Eso se ha analizado: puedo estar equivocado, puedo estar en un error, pero de acuerdo a mi experiencia hacia allí apunta.

Dice el juez, que un asháninka se acercó un día a su oficina para poner una denuncia sobre el terreno que él había vendido a trescientos soles: “[...] a un mestizo, y ahora él quiere devolver los trescientos soles, para que le devuelva su terreno: Lo voy a devolver los trescientos soles para que me devuelva mi chacra”. El juez analiza, el asháninka está pensando que tú tienes la plata, pero no es así. Tú has hecho la venta y ya está vendida esa chacra y ahora y el juez lo había dicho solo vamos a arreglar de lo que se ha pasado hacia tu chacra y el terreno que has vendido ya no se puede, porque ya lo ha hecho inversión para hacer su chacra, por lo tanto, ya no hay reclamo.

Hay otro caso, otro mestizo se compra el terreno de un asháninka sin documento de compra y venta a solo trato verbal, pero la chacra está titulada por COFOPRI. Entonces, cómo va comprar sin documento, si está titulado por COFOPRI. El juez dice que el documento hecho por el juez no tiene validez, tiene que ser de un notario. Y ahora [...] va tener que llevar al notario, para que lo firme. Y por una cuadrita va a gastar dos mil soles, tanta tinterillada, tiene que hacer un nuevo plano, desglosar el documento, y hacer otro expediente, son dos

expedientes, es bien costoso. Entonces tantas cosas que hay que hacerle entender a la gente [...], sino no se puede, es problemático, [...] tienes que tener una paciencia única, y respirar hondo, y... sino hasta te pueden hacer daño.

4.2.2. ANAP tiende puente entre el Estado y comunidades nativas y es operador de justicia

La ANAP es una organización social sin fines de lucro que no solo promueve la identidad cultural, defensa territorial de las comunidades y su participación política local y regional sino también intermedia entre el Estado y las comunidades nativas. Y asimismo resuelve conflictos sociales, territoriales y otros, desde la justicia indígena asháninka a través del código del derecho consuetudinario.

a) La historia de la constitución de la ANAP

Estudios etnohistóricos muestran que en el periodo colonial se han dado varios intentos de constituir confederaciones indígenas a raíz de la constante agresión colonial, hasta lograr inclusive expulsar a toda empresa colonial (Abad González, 2003; Santos Granero, 1992).

Es a partir de la constitución de la independencia republicana que los pueblos indígenas amazónicos entran en un periodo largo de oscurantismo, como respuesta han surgido muchas organizaciones sociales, sobre todo para defender y proteger la tierra ancestral que pertenece a los pueblos nativos.

Recién a partir de la década de 1970, las comunidades amazónicas son reconocidas como sujetos de derechos. A raíz de ese derecho muchas de las comunidades nativas han constituido sus propias organizaciones con bases sociales sólidas, con la finalidad de proteger y defender la tierra y el territorio ancestral asháninka, y, por otro lado, la lucha por la educación y construcción de un nuevo personaje político frente al Estado colonial.

En ese marco, ANAP como organización social nace a raíz de las injusticias, opresiones de la clase social económicamente poderosa. Obviamente para constituir ANAP han tenido que pasar por muchas dificultades, sobre todo para consolidar, tener presencia y notoriedad frente a los colonos que con frecuencia hostilizaban a los asháninkas.

Según informes de la ANAP, el 20 de septiembre de 1981 los ashánikas constituyeron el “Consejo Asháninka del Pichis” (CAP), y el siguiente año, el 28 de julio de 1982 los asháninkas socios cambiarían a “Asociación de Comunidades Nativas Campas Asháninkas del Pichis” (ACONAP).

Asimismo, después cinco años funcionamiento como institución, nuevamente se cambiaría la razón social de la organización, es decir, el 19 de junio de 1986 en el Congreso Extraordinario realizado en la comunidad Nativa de Santa Rosa de Chivis se cambian la denominación de “ACONAP” y se vuelve a la original denominación de “ANAP” que significa en idioma asháninka “Apatawaka Nanpitzí Asháninka Pichis” y en español significa “Asociación de Nación Asháninka del Pichis”. Dicha modificación se realizó con voto democrático de las veinticuatro comunidades nativas socias. Posteriormente el 6 de noviembre de 1990, fue inscrita en registros públicos como ANAP y adquiere su personería jurídica institucional frente al Estado.

b) Escenario actual de la ANAP

En la actualidad la ANAP, como la organización social y política representativa bajo las normas de su Estatuto no solo representa a más de cien comunidades nativas asháninkas, sino que promueve la defensa territorial a través de rondas asháninkas denominados como “ejército asháninka del Pichis”, fortalecimiento de la identidad cultural asháninka y participación política en el gobierno local.

Según los informes de la Municipalidad Distrital de Puerto Bermúdez, la cuenca del Pichis tiene siete importantes micro cuencas que constituyen el gran valle y río Pichis: cada cuenca está habitada o hacendada por varios conjuntos de comunidades nativas, ribereñas, caseríos y centros poblados.

A continuación, presentamos las siete subcuencas habitadas por las comunidades nativas.

Cuadro N.º 04: CUENCAS Y COMUNIDADES NATIVAS

Ítem	Subcuencas	Cantidad CC.NN.
1	Azupizú	40 CC.NN.
2	Nazaratequi	28 CC.NN.
3	Carretera Marginal	11 CC.NN.

4	Neguache	29 CC.NN.
5	Pichis	18 CC.NN.
6	Apurucayali	3 CC.NN.
7	Anacayali	14 CC.NN.
	TOTAL	143 CC.NN.

Fuente: Municipalidad Distrital de Puerto Bermúdez (2014).

El cuadro N.º 4 nos muestra que las comunidades nativas se encuentran distribuidas en siete cuencas: la cuenca del Azupizú tiene 40 comunidades nativas, es la cuenca con mayor cantidad de comunidades, seguido de Neguache con 29, Nazaratequi con 28, Pichis con 18, Anacayali con 14, la Carretera Marginal con 11 y la cuenca Apurucayali con tan solo 3 comunidades nativas. Suman aproximadamente 143 las comunidades nativas (ver el anexo N.º 04).

Estas comunidades nativas de diferentes cuencas son la base social, el fundamento y el sentido de la existencia de la ANAP. Por lo tanto, ANAP es una de las organizaciones sociales más sólidas a nivel de la selva central. Asimismo, en el gobierno local asumieron el poder por cinco periodos⁹¹ consecutivos, Incluso lograron constituir el partido político regional con la denominación Pasco Verde con el símbolo de la corana de los Pinkatzari asháninka: uno de los símbolos más representativos de los asháninkas.

Asimismo, al tener notoriedad y prestigio o poder a nivel de Puerto Bermúdez, con mayor facilidad accede a tener relaciones interinstitucionales con diversos sectores del Estado y ante las instituciones privadas u Organizaciones no Gubernamentales. Prácticamente la ANAP es el que tiende puente entre el Estado y comunidades nativas asháninkas: en medio de estas relaciones mediadoras tiene cierto poder de influencia con algunos sectores del Estado y empresas privadas. Asimismo, al tener influencias interinstitucionales consigue con mayor facilidad becas tanto para estudios superiores y escuela de nacional

⁹¹ 1). Alcides Calderon Martines (1996-2002), 2). German Mesa Mariani (2003- 2006), 3). Nemesio Mendoza Francisco Viriochi (2007-2010) y Dina Jumanga Mishari (2011-2014) (fuente: Municipalidad Distrital de Puerto Bermúdez, 2016).

de policías para los jóvenes asháninkas y, por otro lado, empleos temporales como puede ser en proyectos de infraestructura, carreteras y otros.

Una de las capacidades más resaltantes es tener prácticamente controlada a la Municipalidad de Puerto Bermúdez, porque si la ANAP necesita de algún apoyo de esta institución es de inmediato atendido. Así se le han hecho múltiples peticiones (algunas escritas y otras verbales), como donación de un carro, ampliación de su local, donación de computadoras, escritorios, y también apoyos financieros, logísticos para la realización de los congresos, o para el pago de la secretaria de la ANAP. De la misma manera lograron apoyo financiero para el Consejo Directivo de la ANAP, quienes realizan viajes por distintos motivos, ya sea al Congreso de la República a reclamar o buscar apoyos en instituciones públicas o privadas de firma de convenios u otros.

La ANAP con más de cien comunidades nativas que avalan y respaldan su desempeño, se ha empoderado y se ha hecho notar en el distrito de Puerto Bermúdez, así como también en la provincia de Oxapampa y región Pasco. Lo más notorio es su participación política local en procesos electorales a través de los movimientos y partidos políticos.

c) Estructura orgánica de la organización

La ANAP está organizada a través del Consejo Directivo “Yapatoita Jevarite”. El Consejo Directivo están integrado por miembros asháninkas, miembros que son elegidos por los representantes de las comunidades nativas: jefes y delegados. La elección se realiza mediante los congresos y bajo una votación directa de los representantes de las comunidades nativas asistentes al Congreso General. Una vez elegida los integrantes del Consejo Directivo, tienen plazo de ocho días para instalarse y luego gobernar por 5 años. El Consejo Directivo está conformado por cinco miembros, de la manera siguiente:

CUADRO N.º 5: CONSEJO DIRECTIVO “YAPATOITA JEVARITE”

CUERPO DIRECTIVO: CARGOS	
Denominación en español	en Denominación en asháninka
Presidente o jefe	Pinkatzari
Vicepresidente	Oijatapakeritipinkatzari
Secretario	Zankenariantzi
Tesorero	Oviriri keriki
Fiscal	

Fuente: Estatuto de la ANAP. Elaboración propia, 2018.

d) Congreso Asháninka del Pichis

Por otro lado, ANAP a través de los congresos que se celebran cada año está facultada para organizar todo tipo de actos, así como para firmar convenios y contratos con personas naturales, jurídicas, privadas o públicas, nacionales y con organizaciones privadas a favor de las comunidades nativas, es decir para gestionar todo tipo de proyectos de desarrollo.

ANAP como la organización máxima de las comunidades nativas asháninkas del Pichis no toma decisiones sin consultar a sus comunidades, a través de los congresos que se realiza cada semestre del año. En otras palabras, para la ANAP el congreso es la máxima instancia y toma de decisiones, porque a través de ella las comunidades exponen los diferentes problemas tales como, titulación de tierra y su ampliación, problemas de delimitación territorial, Invasión territorial de parte de los colonos, problemas de linderos con colindantes, sobre posición de tierras, los títulos que se superponen a las comunidades nativas, tala ilegal de los bosques por los madereros, problemas de alquileres y arriendos, problemas territoriales comunales con la reserva, incomprensión del territorio de parte de las instancias públicas, creaciones de nuevas comunidades, problemas con colonos ribereños ente otros, para posteriormente, si es que es necesario ANAP solicita la intervención de los entes competentes del Estado. A continuación, corroboramos con las siguientes entrevistas:

El congreso es el órgano de alta dirección, es reunión de los jefes para decidir y de personas notables (Alcides Calderón, exalcalde y exjefe de la ANAP).

El congreso se realiza para que los socios informen sus problemáticas, para que den a conocer sus necesidades, rendir cuentas, solicitar elaboración de proyectos (Nicanor López, vicepresidente de la ANAP, 2016).

El congreso se realiza para debatir planes, necesidades y problemas internos de las comunidades nativas (Misael Mendoza exdirigente de la ANAP, 2016).

Según el Estatuto de la ANAP, existen dos tipos de congreso:

- i) El congreso ordinario, se realiza una vez por año, entre la primera o segunda semana del mes de agosto por una semana. Los temas a tratar son diversos, aquí es donde son invitados todos los representantes de las instituciones del Estado y los jefes participantes al congreso exponen la problemática de sus comunidades.
- ii) El congreso extraordinario, también se realiza una vez por año en la quincena del mes de febrero. El congreso es básicamente para realizar el balance de gestión durante todo el año: gestiones realizadas, logros obtenidos a favor de las comunidades y rendir cuentas y, finalmente, acoger intervenciones de representantes de las distintas comunidades que exponen diversos problemas. Y la participación de las instituciones del Estado no es obligatoria o solo son invitados los más representativos.

Asimismo, cabe mencionar, que a los congresos sean ordinarios y extraordinarios solo están autorizados en asistir los jefes y delegados de cada comunidad nativa. Por lo tanto, ninguna otra persona puede asistir al congreso menos los denominados colonos ciudadanos. Las delegaciones de cada comunidad están debidamente identificadas con el carnet de asistencia al congreso. Asimismo, todo el contorno del local o auditorio de la ANAP está debidamente resguardado por el denominado ejército asháninka, cada uno con sus arcos y las flechas. Los invitados que no son asháninka son las instituciones del sector estatal, básicamente los representantes del Sector Educación, la UGEL; Justicia: juez de paz y fiscal; Salud: Hospital de Ministerio de Salud; Ministerio del Interior: Policía Nacional y el gobernador distrital; Ministerio del Medio Ambiente: SERNANP, entre otros. El objetivo de la invitación es que cada institución exponga los avances a favor de las comunidades nativas.

Por otro lado, ANAP como organización social sin fines de lucro no cuenta con presupuestos establecidos para realizar las distintas actividades

encargadas. Pero a través de la gestión de la ANAP se logra conseguir presupuesto tocando puertas a los distintos niveles de gobiernos, sobre todo de la municipalidad de Puerto Bermúdez a través de su gerencia de pueblos originarios le brinda soporte logístico y financiero para realizar congresos y para otras actividades que requieran los miembros directivos, consigue apoyo económico de la empresa Petrolífera para dinamizar la organización

e) Justicia asháninka desde la ANAP

La ANAP como la máxima organización de las comunidades nativas interviene y resuelve diversos problemas y conflictos no solo entre los asháninka, sino también interviene con los colonos ciudadanos cuando es necesario, como ocurre en la solución de problemas de tierras, pelea entre hermanos, problemas de brujería, violencia familiar, violencia sexual, etc.

Asimismo, la ANAP a través de la justicia indígena impone una serie de sanciones de carácter cultural, algunas veces será mediante el azote con shalanga, otras veces con la aplicación de multas y, en casos extremos, con la amenaza de expulsión de la comunidad, cuando los infractores no acatan a la justicia ancestral.

A continuación, presentamos los tipos de problemas intervenidos y resueltos por vice presidente de la ANAP, autoridad encargada en temas de justicia indígenas interculturales y presentamos de la siguiente manera:

CUADRO N.º 06:⁹² RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS DESDE LA ANAP

N.º	Detalle	Cantidad	%
1	Violencia familiar	26	29
2	Brujería	14	16
3	Fuga de jóvenes	10	11
4	Abandono familiar	6	7
5	Deudas	5	6
6	Amenaza de muerte	12	14
7	Robo	5	6
8	Violación sexual	10	11

Fuente: Informe del vicepresidente, correspondiente al periodo agosto del 2015-agosto del 2016.

⁹² Informe presentado por el vicepresidente de la ANAP al XXIX Congreso Asháninka del Pichis, agosto del 2016.

Según el informe de la ANAP la mayor cantidad de problemas incide en violencia familiar con veintiséis casos de denuncias al ANAP; la brujería expresa catorce casos de denuncias e intervenidos; en tercer lugar, se registra los casos de amenaza de muerte con doce denuncias registradas; seguido por violencia sexual diez casos registrados; fuga de jóvenes con diez denuncias; abandono familiar seis denuncias registradas y, finalmente, robo con cinco denuncias.

La ANAP a través de la justicia indígena impone una serie de sanciones de carácter cultural: azote con chalanga, multas, y expulsión de la comunidad cuando se manifiestan actitudes de rebeldía a la justicia ancestral

Por otro lado, el Estatuto de la ANAP menciona que los comuneros pierden la condición de comunero por fallecimiento, retiro voluntario o por expulsión. Asimismo, las sanciones se determinan en los congresos ordinarios y en asambleas de las comunidades, según el código cultural ancestral del pueblo asháninka. De ser más grave la situación confrontada, previa amonestación se le lleva al calabozo con pena de multa o se le expulsa de la comunidad.

Inclusive, los mestizos que cometen faltas dentro de la comunidad también son sancionados con calabozo, *shalangas*. En caso de daños de animales dice el estatuto que se cobrará el monto del daño, y en caso de no efectivizarse el pago el animal queda en cautividad como pago.

Otra de las características de la ANAP es su forma de sancionar a un miembro asháninka que ha transgredido las normas de la organización: En primera instancia se hacen amonestaciones, luego se recurre a la suspensión de sus derechos o separación de la asociación, esto dependiendo de la gravedad o reincidencia en la falta. Los entrevistados cuentan que muchos años atrás existían los calabozos asháninkas (pozos profundos) en los que se introducía a la persona sancionada por días sin alimentación.

El castigo más conocido es el de hacer trabajar o machetear en áreas que necesitan mantenimiento (castigo aplicado por lo general a las personas que cometen falta en sus hogares, peleas o riñas, o a quienes incumplen con abonar las cuotas mensuales para la ANAP, entre otros).

El castigo más popular en Puerto Bermúdez es la de “shalangear”, castigo que consiste en azotar el cuerpo con la shalanga⁹³ en un lugar público, a la vista de todos los espectadores, castigo que significa una vergüenza o humillación pública para los foráneos y para los asháninkas se trata de curar su mal comportamiento. Al respecto, la shalanga “es una justicia preventiva y curativa, es decir, ligada a los conceptos de salud y enfermedad, donde se hace uso adecuado de los elementos de origen natural, para que el individuo que cometió una transgresión o falta, y tiene una vida inaceptable, retorne a la vida buena en comunidad (Sánchez 2014: 153). De ahí que, la justicia asháninka sea efectiva y perdure hasta estos tiempos.

Este castigo por lo general se aplica a las personas que asumen cargo como jefe de sus comunidades, a los dirigentes de la ANAP y funcionarios públicos que no cumplen con sus obligaciones como autoridad.

⁹³ La shalanga es un arbusto de hojas anchas llenas de espinas pequeñas pero el tronco de esta planta si tiene espinas de tamaño regular podría ser entre medio o un centímetro. Este arbusto nativo crece a más de dos metros de altura.

CONCLUSIONES

Lo expuesto a lo largo de este trabajo permite arribar a las siguientes conclusiones:

1. Hemos recorrido más de dos siglos en el estudio del otro, de las sociedades indígenas amazónicas, particularmente desde la antropología. Al inicio, la interpretación no fue para construir el otro a partir de sus especificidades culturales y jurídicas, sino se interesaron por describir el sistema organizacional de las sociedades no occidentales llamadas –con un inocultable aire de superioridad cultural– “sociedades arcaicas”.

Ha sido posible apreciar cómo, con el paso del tiempo, este sujeto, arcaico, a los ojos de antropólogos y juristas, ha venido sorprendiendo al punto de revelarse en su carácter de pueblos diferentes a los de la sociedad dominante occidental. La propia Organización de las Naciones Unidas, a través de la inclusión en los derechos humanos occidentales, los ha reconocido como pueblos indígenas con derecho a la autonomía y la libre determinación. Este logro en el escenario mundial, en medio de un etnocentrismo históricamente marcado, no es un ascenso ni deviene en el marco de una evolución de los pueblos –en términos de Morgan: salvajismo, barbarie y civilización–, sino que resulta ser producto de la dinámica de las propias estructuras socioculturales que han resistido y buscado reivindicarse. Estas sociedades, normadas en sus propios derechos, y a pesar de la colonización y represión catastrófica que han tenido que soportar en dos periodos de monstruosa dominación –colonialismo y neocolonialismo–, han sabido mantener vida propia activamente.

2. Los asháninkas de la comunidad nativa de Cahuapanas están organizados bajo una estructura sociocultural colectiva, con prácticas culturales comunitarias reguladas por un sistema de derecho consuetudinario comunal. Dentro de esta comunidad, se constata una serie de repertorios socioculturales, por un lado, la estructura organizacional sociopolítica y jurídica tiene en las autoridades comunales su núcleo de autoridad y representación. Tales autoridades ejercen un poder supeditado a la masa

colectiva o asamblea comunal. Mediante la asamblea se definen los roles y obligaciones comunales, tanto de las autoridades como de la sociedad que las elige. En el orden sociopolítico (al estar supeditadas), las autoridades comunales actúan como articuladores de la dinámica comunal a partir de la práctica cultural determinante y su marco socialmente regulado.

A nivel comunal, la construcción del ser colectivo asháninka se plasma a partir de una estructura sociocultural donde se practica respetuosamente prescripciones (obligaciones comunales) ineludibles que están conectadas con el ámbito comunal, territorio, sentido de pertenencia social y cultural. Vivir en comunidad y compartir el mismo territorio conlleva obligaciones y compromisos profundos en lo público, tales como realizar faenas comunales (construcción de la casa comunal, mejoramiento de caminos, limpieza, entre otros) y, por otro lado, la minga (trabajo colectivo a nivel familiar).

3. La construcción de género entre los asháninkas, se da a través de la formación de la identidad y la transmisión de conocimientos principalmente por líneas paralelas: femenino y masculino. Con la pertenencia a la línea paterna se construyen los valores y principios de los hijos varones; de manera similar, los valores de las hijas mujeres se construyen por la línea materna. Por tanto, el andar de las hijas es la imagen de la madre y el del hijo de su padre. Asimismo, cada línea tiene su propia especificidad de construcción de la personalidad y desarrollo corpóreo, desde el nacimiento, pasando por la etapa de pubertad y finalmente hasta llegar el matrimonio o hasta que se integre a la sociedad formal con todas las características necesarias como mujer y hombre debidamente constituidos.
4. La efectividad de la ley responde a dos criterios: por un lado, desde el criterio sociocultural (a nivel doméstico) tienen mucho que ver la moral y la ética asháninka, determinadas por un conjunto de principios como ser solidario, recíproco y respetuoso caso contrario es excluido de la red de relaciones económicas y metafóricamente no es considerado asháninka. Decir que ya no es asháninka es en la práctica un rechazo a su conducta. Es tan fuerte este control social que, en casos extremos como venganza, puede producir

menoscabo en la salud de las personas mezquinas y algunas veces causar la muerte a través de la hechicería.

Por otro lado, desde el criterio político comunal, las autoridades hacen efectiva la justicia sometiendo sus decisiones a la asamblea comunal (tribunal étnico). La masa colectiva determina el castigo (castigo mediante esfuerzo físico y castigo drástico a través de látigo, “chalanka” y “tangarana”) y las sanciones económicas (multas), según la gravedad del caso. Así mismo, la resolución de pleitos y conflictos se operativiza por niveles de orden jerárquico.

5. A diferencia de lo señalado, en la dinámica del ordenamiento jurídico desde el Estado, el derecho no se determina a partir de la estructura sociocultural, sino por el dogmatismo jurídico. La cultura y el derecho no van de la mano; cada uno tiene su propio escenario o camino. Por lo tanto, el derecho positivo peruano se constituye en expresión del Estado-nación con vocación a monocultural, legitimado a partir de una filosofía ajena a la realidad sociocultural de los pueblos indígenas.

En el marco del derecho positivo, la construcción de la ciudadanía peruana no se da a partir de los valores y principios culturales de cada pueblo indígena, sino a partir de los valores liberales occidentales, donde el sujeto político es el individuo y mas no el colectivo a pesar del pluralismo jurídico ya existente. En cambio, en la sociedad asháninka la construcción de la ciudadanía es definida a partir de los valores y principios culturales propios e ineludibles (como ser solidario, respetuoso, trabajador, recíproco, etc.), donde la construcción de género en líneas paralelas y los sistemas de organización social a partir de parentelas cognáticas juegan roles protagónicos en la construcción de la ciudadanía étnica: la de ser comunero asháninka (consiste cumplir con las obligaciones comunales así como la participación activa a las asambleas, las mingas y las faenas comunales).

6. La presencia de las autoridades de la justicia ordinaria en las comunidades asháninka es relativa. Cuando intervienen se tergiversa el orden interno de las comunidades, puesto que los operadores de justicia estatal responden a prácticas culturales distintas a la realidad asháninka. Asimismo, la ineficacia y lejanía del derecho oficial peruano en las sociedades indígenas responde

a varios factores: no entender la cultura en el sentido dinámico a pesar del pluralismo jurídico ya existente; las oficinas geográficamente son muy distantes a las comunidades nativas; demanda dinero y tiempo para recurrir a la justicia ordinaria; no existe intersticios y conexiones entre las autoridades indígenas y ordinarias; en la resolución de conflictos los asháninkas desconfían a las autoridades estatales, entre otras.

En el marco del derecho occidental, el fiscal como operador de justicia estatal en las investigaciones de carácter delictivo actúa desde un dogmatismo jurídico, sin considerar el criterio cultural. Es decir, no se aplica el peritaje antropológico para determinar o esclarecer los juicios que se les sigue a los asháninkas imputados en casos delictivos.

7. Son raras las veces que los jueces emplean las normas de las comunidades nativas para resolver los conflictos sociales y problemas económicos, cuando estos se relacionan con los colonos; se suele criticar a los asháninkas por el uso de su derecho consuetudinario, considerado rudimentario. En este tipo de litigios se prefiere tomar en cuenta el criterio del especialista, cuando se trata de la evaluación de daños o la destrucción de chacras por animales de la vecindad. Ante estas limitaciones, resulta significativo que los problemas sociales y económicos de los asháninkas pasen a la dependencia de la ANAP, y en algunos casos sean solucionados en coordinación con ANAP.
8. La Ley de Justicia de Paz y el discurso del IDL encajan perfectamente para los jueces del contexto andino. En el contexto amazónico la realidad es distinta, dado que las autoridades estatales no proceden necesariamente de los mismos pueblos indígenas amazónicos, sino que el cargo recae en mestizos y andinos que ejercen el poder estatal. La esperada comprensión del derecho consuetudinario nativo no es cabal. Es cierto que hay intentos de alcanzar pertinencia jurídica, aunque por lo general se margina a las autoridades comunales (jefes).
9. La ANAP, en tanto máxima organización de las comunidades nativas en el territorio investigado, interviene en la solución de diversos problemas y conflictos no solo entre los asháninka, sino que también lo hace con los colonos ciudadanos cuando es necesario. Generalmente se ocupa de

- solucionar problemas ligados a la tierra, robos, peleas entre hermanos, brujería, violencia familiar, violencia sexual, etc.
10. La dinámica del ordenamiento jurídico en el pueblo asháninka es ambigua. Se requiere que desde el Estado se diseñe y aplique una política que promueva el cumplimiento de las previsiones constitucionales y legales, y que también ayude a consolidar y fortalecer el ejercicio efectivo de la jurisdicción indígena en el marco de los cambios establecidos en el derecho nacional e internacional. Es de esperar que se adopten medidas y acciones consistentes destinadas a promover mayor información sobre las disposiciones legales promulgadas y aquellas que ayuden a concertar medios que permitan efectivizar la coordinación y cooperación entre las distintas jurisdicciones implicadas. Se trata aquí de articular y hacer complementarias dos formas de entender y aplicar la ley, dentro de un respeto al estado de derecho, pero promoviendo la autonomía de las comunidades nativas para aplicar sus propias concepciones sobre la ley.
 11. Para el pueblo asháninka, la identidad étnica y ordenamiento jurídico intercultural constituyen un recurso que debe permitir enfrentar el impacto de la globalización, los cambios políticos, la migración, entre otras, que afectan su normal desenvolvimiento y su propia estructura sociocultural, atentando contra su supervivencia. Adentrarnos en estas dimensiones, nos permite conocer un proceso de lucha, resistencia y articulación con estructuras sociopolíticas, como el caso del Estado-peruano, y a su vez explicar cómo en este contexto se produce una nueva manera de entender (y poner en práctica) un orden jurídico plural, a pesar de los obstáculos.

RECOMENDACIONES

- 1ra. La investigación presentada resultará de utilidad como fuente de consulta primaria para futuras investigaciones sobre el “otro” derecho. En ese sentido, sus resultados requieren una difusión correspondiente.
- 2da. Es necesario y urgente que se confiera una autonomía plena a las jurisdicciones indígenas (en el marco del derecho internacional: Convenio 169 de la OIT y otros) para la resolución de diversos problemas y conflictos, si es que se quiere articular el derecho de los pueblos indígenas a través de una ley que faculte todas sus atribuciones. Las autoridades comunales son las que conocen mejor los problemas de las comunidades nativas a partir de su especificidad cultural y lingüística.
- 3ra. Los fiscales del Ministerio Público y los jueces deben ser capacitados de manera permanente en temas de la cultura, justicia indígena y pluralismo jurídico, en el marco de una política de interculturalidad promovida por el Estado.
- 4ta. Se recomienda a los operadores de justicia estatal que efectúen sus intervenciones hacia los pueblos indígenas necesariamente a partir de un peritaje antropológico. Esto permitirá comprender mejor todo tipo de litigio desde los marcos culturales de las comunidades, para evaluar cuáles son los impactos, sanciones y reparaciones de darse el caso.

BIBLIOGRAFÍA

Abad González, L. (2003). Etnocidio y resistencia en la Amazonía peruana. Universidad de Castilla, Cuenca-España.

Aikman, S. (2003). La educación indígena en Sudamérica. Interculturalidad y bilingüismo en Madre de Dios, Perú. Lima: IEP.

Albó, X. (1987). Algunas pistas antropológicas para un ordenamiento jurídico andino. Seminario de derechos humanos y servicios legales en zonas rurales de los países andinos. Lima: Comisión Andina de Juristas.

Albó, X. (2000). Derecho consuetudinario: posibilidades y límites. Colección IECTA, N.º 18.

Álvarez de Luna, A. & Alvarez de Luna, J. (1986). Diccionarios riodeño, Antropología cultural. Madrid: Católica, S.A.

Andrew, G. (1984). Los amarakaeri: una noción de estructura social. En: Amazonía Peruana N.º 10. Volumen V. Lima: CAAAP.

Azevedo, V. R. (2009). Linchamientos y legislación penal sobre la diferencia cultural reflexiones a partir de un juicio por homicidio contra unos comuneros del Cusco. En Valerie Robin Azevedo, Carmen Salazar-soler (editoras), el regreso de lo indígena, retos, problemas y perspectivas. Lima: IFEA.

Barclay, F. (2003). Amazonía Indígena: historias recurrentes. En Gredna Landolt y Alexandre Surrallés. Serpiente de agua. La vida indígena en la Amazonía. Lima: Fundación Telefónica.

Bazán Cerdán, F. (2008). Estado del arte del derecho consuetudinario: el caso del Perú. Lima: Serie de investigaciones del programa de acceso a la justicia en comunidades rurales- PROJUR.

Belaunde, E. L. (2008). El recuerdo de luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos. Lima: CAAAP.

Belaunde, E. L., Coronado, H. & otros (2005). Ciudadanía y cultura política entre los awajún, asháninka y shipibo-conibo de la Amazonía peruana. Lima: CAAAP.

Bengoa, J. (2007). La emergencia indígena en América Latina. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

- Biedma, M. & otros (1981). La conquista franciscana del Alto Ucayali. Equitos: CETA.
- Bock, M. & Maury Parra, L. C. (2002). Investigación sobre el derecho asháninka y formas tradicionales y actuales de resolución de conflictos. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Bohannon, P. (1969). Antropología y la ley. En: Sol Tax (Ed.) Antropología una nueva visión. Cali: Norma.
- Bohannon, P. (1994). Antropología. Lectura. México: McGraw-Hill.
- Calderón Pacheco, L. (2003). Relaciones interétnicas entre mestizos y nativos kechwa en Lamas en el contexto de la globalización. En Carlos Iván Degregori (editor), Comunidades Locales y Transnacionales. Cinco estudios de caso en el Perú. Lima: IEP.
- Casevitz, R. F., Saignes, T. & Taylor, A. (1988). Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII. Lima: IFEA.
- Castillo Gallardo, M. (2009). Pueblos indígenas y derecho consuetudinario. un debate sobre las teorías del multiculturalismo. Nueva Antropología [online], vol. 22, N.º 71, pp.13-29. En: <http://www.scielo.org.mx/pdf/na/v22n71/v22n71a2.pdf>.
- Castro Lucic, M. (2014). Los puentes entre el derecho y la antropología. Santiago de Chile: Programa de Antropología Jurídica e Interculturalidad, Facultad de Derecho, Universidad de Chile.
- CILA. (2012). Investigación aplicada a la educación intercultural bilingüe: Asháninka. Territorio, historia y cosmovisión. Lima: UNICEF.
- Clastres, P. (2001). Investigaciones en antropología política. Barcelona: Gedisa.
- Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, Artículo N.º 6 (Convenio 169 de la OIT 5 de setiembre de 1991).
- Dávalos, D. (2005). Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. En Pueblos indígenas, estado y democracia. Buenos Aires: CLACSO.
- De la Cadena, M. & Starn, O. (2010). Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización. Lima: IEP, IFEA.
- De Sousa Santos, B. (2012). Derecho y emancipación. Quito: CEDEC.
- Degregori, C. I. (1993). Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú. (A. A. Otros, Ed.) Lima: IEP, IFEA.
- De la Peña, G. (2002). Costumbre, Ley y procesos judiciales en la antropología clásica: apuntes introductorios. En Esteban Krotz (Ed.) Antropología jurídica: perspectivas

socioculturales en el estudio del derecho. Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana.

Del Alcázar, M. (2001). Multiculturalismo género y derechos humanos. El caso de la Comunidad Nativa de Shintuya. En: BIRA/ Boletín Instituto Riva-Agüero N.º 28. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Descola, P. (2004). Las cosmologías indígenas de la Amazonía. en Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (Editores). Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno. Lima: IWGIA.

Droguett, F. F. (2009). Etnicidad y Ciudadanía Indígena: las formas. Si Somos americanos, Revista de Estudios, 36.

Espinosa, O. (1993). III. Los asháninka: guerreros en una historia de violencia. En América Indígena. Volumen LIII Numero 4. México: Instituto Indigenista Interamericano México.

Espinoza, O. (1993). V. Las rondas asháninkas y la violencia política en la selva central. En América Indígena, Volumen LIII N.º 4. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Espinoza, V. (1987). Migraciones internas en el reyno colla, tejedores, plumeros y alfareros del Estado imperial inca. Revista Chungará, N.º 19. Universidad de Tarapacá, Arica.

Esterman, J. (2001). Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: Abya-Yala.

Estermann, J. (2016). Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo. La Paz: ISEAT - Bolivia.

Fernández Osco, M. (2000). La ley del ayllu. Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

Frederico Marés, C. (2014). ¿Antropología o derecho?: crítica a la autosuficiencia del derecho. En Milka Castro Lucic (Editora), Los Puentes entre la Antropología y el Derecho. Orientaciones desde la Antropología Jurídica. Santiago: Programa de Antropología Jurídica e Interculturalidad, Facultad de Derecho, Universidad de Chile.

Galarza Paz, G. (2002). Justicia y derecho en la administración de justicia indígena. En Judith Salgado (compiladora), Justicia indígena. Aportes para un debate. Quito-Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.

- Gálvez Rivas, A. (2015). De la antropologización del derecho a la recaída dogmática. Balance de los estudios sobre el pluralismo legal y administración de justicia en el Perú (1964-2013). Lima: Tesis PUCP.
- García, A. C. (2012). Amazonía peruana: Organizaciones indígenas: logros y desafíos. En: <https://www.servindi.org>. Lima: Servindi.
- García Hierro, P. (2004). Territorio indígena: tocando a las puertas del derecho. En Surrallés y García H.: Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno. Lima: IWGIA.
- García Hierro, P. & Surrallés, A. (2009). Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano. Lima: IWGIA.
- Gluckman, M. (2009). Costumbre y conflicto en África. Lima: Universidad de Ciencias y humanidades-UCH.
- González Parra, S. C. & Jeanne, W. (2008). Ciudadanía multicultural y los pueblos indígenas: exclusión e inclusión. (J. A. Álvaro Bello M., Ed.) Chile: Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas.
- Guevara Gil, A. & Gálvez Rivas, A. (2014). Pluralismo jurídico e interlegalidad: textos esenciales. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Guevara-Gil, A. & Thome, J. (1998). Apuntes sobre el pluralismo legal. En: Jus et veritas.
- Hans-Jürgen, B. (1986). Justicia popular. Nativos y Campesinos. Lima: Fundación Friedrich Naumann.
- Herrera Sarmiento, E. (2009). Derechos territoriales indígenas en la Amazonía boliviana y creación de lo «tacana». En: Valérie Robin & Carmen Salazar-Soler (eds.). El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas. Lima: IFEA.
- Herrera, E. (1998). Práctica metodológica de la investigación jurídica. Buenos Aires: Astria.
- IDL, I. d. (2007). Manual para jueces y juezas de paz. Manual para jueces y juezas de paz, 15-46.
- James Anderson, R. (2002). Historias de cambio de los Ashaninca. Comunidades y culturas peruanas N.º 29. Lima: Instituto Lingüístico del Verano.
- Kelsen, H. (2009). Teoría pura del derecho. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Konstantinov. (1963). El materialismo histórico. México: Grijalbo S.A.

- Krotz, E. (2002). Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho. Iztapalapa-México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Kymlicka, W. (1996). Ciudadanía multicultural. Barcelona: Paidós, SAICF.
- Laos Fernández, A., Paredes, P. & Rodríguez, E. (2003). Rondando por nuestra ley. Lima: SER, Red Interamericana Para La Democracia.
- Linton, R. (1994). Cultura y personalidad. En Paul Bohannan, Antropología, lecturas. México: McGRAW-HILL.
- López Ahedo, C. A. (1988). Apuntes para una historia de Lucha por la tierra en puno durante el siglo XX. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Lowie, Robert H. (1946). Historia de la etnología. Fondo de Cultura Económica, México.
- Luque Chuquiya, E. (2013). El derecho de sucesión de la propiedad de la tierra en la parcialidad campesina de Santiaguillo (Puno). Tesis para optar el Grado Magíster en Antropología, mención en Antropología Andina. Lima: Universidad Nacional de Mayor de San Marcos.
- Maine, H. (1980). El derecho antiguo. México: EXTEMPORÁNEOS, S.A./1979.
- Malinowski, B. (1978). Crimen y costumbre en la Sociedad Salvaje. Barcelona: ARIEL.
- Mann, C. C. (2008). 1491 una nueva historia de las américas antes del Colón. México: Taurus historia.
- Marzal, M. M. (1997). Historia de la antropología cultural. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mauss, M. (1994). Los dones y devolución de dones. México: Mc GRAW-HILL INTERAMERICANA DE ESPAÑA, S.A.
- Meentzen, Á. (2007). Políticas públicas para los Pueblos Indígenas en América Latina. Los casos de México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia. Lima: Fundación Konrad Adenauer.
- Meggers, B. J. (1981). Amazonía. Hombre y cultura en un paraíso ilusorio. México: Siglo veintiuno editores.
- Meggers, B. J. (2003). Fuentes naturales versus fuentes antropogénicas de la biodiversidad amazónica: la continua búsqueda del el Dorado. En Amazonía Peruana N.º 28-29. Lima: CAAAP.

- Melgarito Rocha, A. G. (2015). Pluralismo jurídico: la realidad oculta. Análisis crítico-semiológico de la relación Estado-Pueblos Indígenas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Montoya, R. (1993). Libertad, democracia y problema étnico en el Perú. En Adrianzén, Blanquer y otros (editores). Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos. Lima: IFEA.
- Morgan, L. H. (1994). Sociedad antigua. En Paul Bohannan. Antropología, lecturas. México: McGraw-HILL.
- Muñoz, P. & Acevedo, Á. (2007). La justicia local en Chota y San Marcos, Cajamarca. Lima: Programa de Acceso a la Justicia en Comunidades Rurales- PROJUR.
- Murra, J. V. (1975). Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Lima: IEP.
- Narby, J. (1997). La Serpiente Cósmica. El ADN y los Orígenes del Saber. Lima: Takiwasi, Racimos de Ungurahui.
- Ordóñez, M. P. (2013). El Derecho Penal Indígena: entre la diversidad y los derechos humanos. Quito: American University International Law Review.
- Ortiz Jiménez, W. (2009). La ciudadanía: espacios de construcción. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Ortiz, D. O. (1978). Perené. Reseña histórica de una importante región de la selva peruana. Lima: San Antonio.
- Pacheco, L. A. (2001). Las penas "salvajes" en el ejercicio de la función jurisdiccional de las Comunidades Nativas en el Perú (motivación para la discusión sobre la jurisdicción especial desde una visión del materialismo histórico). BIRA/Boletín Instituto Riva-Agüero N.º 28. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pajuelo Teves, R. (2006). Participación política en la sierra peruana. Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales. Lima: IEP.
- Peña Jumpa, A. (1998). Justicia comunal en los Andes del Perú, caso del Calahuyo Huancané. Lima: PUC/Pontificia Universidad Católica.
- Plasencia Soto, R. (2000). La Antropología Jurídica en el Perú. Cathedra Espíritu del derecho. Revista de los Estudiantes de Derecho de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Año IV N.º 7, 239.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1994). En: Paul Bohannan y Mark Glazer (Editores). Antropología, Lectura. Madrid: McGraw-Hill.

- Regan M., J. (1993). Perfil etnográfico de los Asháninka. En América Indígena. Volumen LIII. N.º4. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Regan, J. S. (2011). Hacia la tierra sin mal. La religión del pueblo en la Amazonía. 3ª Edición. Lima: CAAAP.
- Rivero, O. E. (2014). ¿Indigenismo, Ciudadanías? Nuevas Miradas. Lima: Ministerio de Cultura.
- Rivero, R. M. (2011). Los derechos individuales y colectivos en el marco del pluralismo jurídico en Bolivia. En Los Derechos Individuales y Derechos Colectivos en la Construcción del Pluralismo Jurídico en América Latina. La Paz – Bolivia: Konrad Adenauer Stiftung e.V.
- Robin, V. (2009). Linchamientos y legislación penal sobre la diferencia cultural. Reflexiones a partir de un juicio por homicidio contra unos comuneros del Cusco. En: El regreso de lo indígena. Valerie Robin y Carmen Salazar-Soler (editoras). Lima: IFEA.
- Rodríguez, M. (1991). Proceso de ocupación y construcción social del espacio amazónico. En F. Barclay, F. Santos y otros, Amazonía 1940-1990 el extravío de una ilusión. Italia: Terra Nuova.
- Rojas Zolezzi, E. (1994). Los asháninkas un pueblo tras el bosque. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rojas Zolezzi, E. (2014). El morral de colibrí. Mitología, chamanismo y ecología simbólica entre los asháninkas del oriente peruano. Lima: Horizonte.
- Rojas Zolezzi, E. C. (1994). Los ciclos de Pachakama, inka y sacramento en la mitología campa asháninka como interpretaciones de los procesos de reemplazo tecnológico y subordinación económica surgidos de la colonización. ANTHROPOLOGICA N.º 11, 119.
- Rojas Sifuentes, C. (1999) La introducción del derecho occidental en el territorio qndino. BIRA 26 (Lima).
- Rostworowski de Diez Canseco, M. (2005). *Redes económicas del Estado inca: el "ruego" y la "dádiva"*. Lima: IEP.
- Rumrill, R. (2013). Extirpación de idolatrías, extractivismo desenfrenado, chamanismo amazónico y la utopía social indígena del XXI. En Stefano Varese, Frédérique Apffel y Róger Rumrill (Cord.). Selva vida, de la estructura de la Amazonía al paradigma de la regeneración. Lima: IWGIA.
- Sahlins, M. (1983). Economía de la edad de piedra. Madrid: AKAL.

Sanborn, y., Hurtado, V. & Ramírez, T. (2016). La consulta previa el Perú: avances y retos, 6. Documento de investigación. Lima: Universidad del Pacífico.

Sánchez Botero, E. (2014). Algunos Presupuestos Epistemológicos y Metodología de la Antropología Jurídica. En Milka Castro Lucic (editora). Los puentes entre la Antropología y el Derecho. Orientaciones desde la Antropología Jurídica. Santiago de Chile: Universidad de Chile. Facultad de Derecho.

Sánchez Botero, E. (2010). El peritaje antropológico, Justicia en clave cultural. Bogotá-Colombia: GTZ.

Sánchez Rubio, D. (2007). pluralismo jurídico y emancipacion a partir de la obra de Antonio Carlos Wolkmer. En Jesus Antonio de la Torre Rangel (coordinador), Pluralismo Jurídico, Teoría y Experiencias. Mexico: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Sánchez-Castañeda, A. (2005). Los orígenes del pluralismo jurídico. En, Oscar Alba S. y Sergio R. Castro (coordinadores). Pluralismo Jurídico e Interculturalidad. Sucre: IDEI y GTZ.

Santos-Granero, F. & Barclay F. (2005). Guía etnográfica de la alta amazonía. Volumen V. Campa ribereños asháninka. Lima: IFEA.

Santos, B. D. (2012). Derecho y emancipación. Quito: CEDEC.

Santos, B. D. (2010). Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal. Buenos Aires: CLACSO.

Santos-Granero, F. (2004). Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yánesha. En Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (Editores). Tierra Adentro, territorio indígena y percepción del entorno. Lima: IWGIA.

Santos-Granero, F. (1992). Opresión Colonial y Resistencia Indígena en la Alta Amazonía. CEDIME/ ABYA YALA, Quito.

Santos-Granero, F. & Barclay, F. (1995). Órdenes y desordenes en la selva central, historia y económica de un espacio regional. Lima: IEP.

Sierra, M. T. & Chenaut, V. (2002). Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas. En Esteban Krotz (Ed.), antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho. Iztapalapa-México: Universidad Autónoma Metropolitana.

- Silva Santisteban, F. (2001). La reciprocidad como fundamento del derecho y la ética. En Boletín del Instituto Riva-Agüero (BIRA) 28. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Stavenhagen, R. & Iturralde, D. (1990). (compiladores). Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina. México: Instituto Indigenista Interamericano/Instituto de Derechos Humanos.
- Surrallés, A. & García Hierro, P. (2004). Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno. Lima: IWGIA.
- Tamayo Flores, A. (1992). Derecho en los andes. Un estudio de antropología jurídica. Lima: CEPAR.
- Tamayo Herrera, J. (1998). Liberalismo, indigenismo y violencia en los países andinos (1850-1995). Lima: Universidad de Lima.
- Tibesar O.F.M., A. (1981). La conquista del Perú y su frontera oriental. En, Manuel Biedna y Otros. La conquista franciscana del Alto Ucayali. Lima: CETA.
- Tubino, F. (2002). Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva. En Norma Fuller (Editora.), interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Tubino, F. (2015). La interculturalidad en cuestión. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Tubino, F. (2016). La interculturalidad en cuestión. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Tubino, F. & Zariquien, R. (2007). Tubino, Fidel y Zariquien Roberto. Jenetian. El juego de las identidades en tiempos de lluvia. Lima: UNMSM.
- Valenzuela, P. & Valera, A. (2005). Koshi shinanya ainbo. El testimonio de una mujer shipiba. Lima: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Van Gennep, A. (1986). Los ritos de paso. Madrid: Taurus.
- Varela, R. (2002). Naturaleza/cultura, poder/política, autoridad/legitimidad. En Esteban Krotz (Ed.) Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho. Iztapalapa-México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Varese, S. (2010). La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía peruana. Lima: Congreso del Perú.

Vigil, N. (2011). Reflexiones de Invierno. Lima: Tarea Asociación de Publicaciones Educativas.

Vladimir Llano, J. (2012). Teoría del derecho y pluralismo jurídico. Santiago de Cali: Criterio Jurídico.

Weiss, G. (2005). Los campos ribereños. Fernando Santos & Frederica Barclay (Editores) Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen V. Lima: IFEA.

Wolkmer, A. C. (2007). Pluralismo jurídico: Nuevo marco emancipatorio en América Latina. En Jesus Antonio de la Torre Rangel (coordinador), Pluralismo Jurídico, teoría y experiencias. Mexico: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

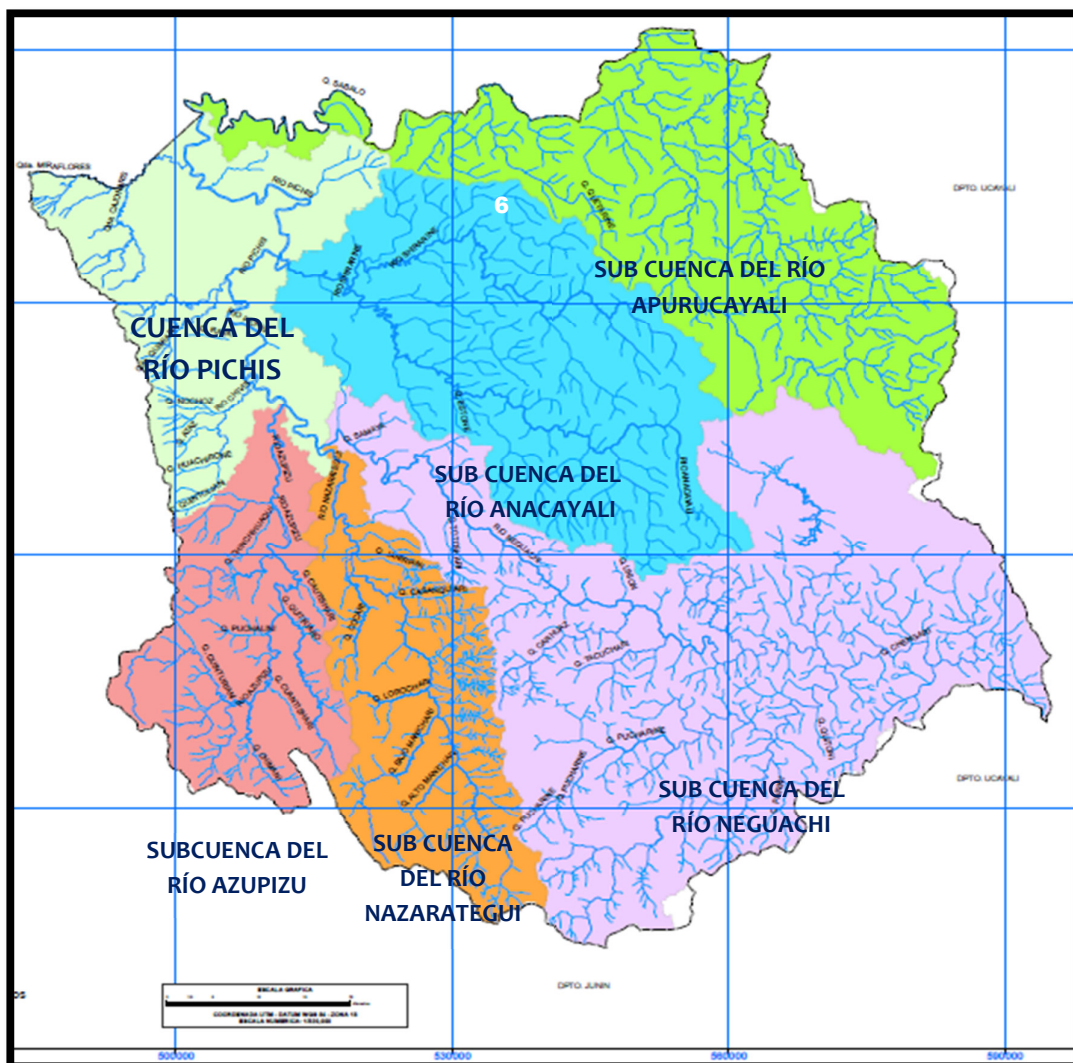
Yrigoyen, R. (2017). ABC 5 ¿Qué es el pluralismo jurídico igualitario? Alertanet en litigio estratégico y formación derechos indígenas, 13.

Yrigoyen, R. (2002). Hacia un reconocimiento pleno de las rondas campesinas y el pluralismo legal. En: Revista Allpanchis: Justicia Comunitaria en los Andes. No 59-60. Revista Allpanchis.

Yrigoyen, R. (2001). Retos para construir una juridicidad pluricultural (balance de los proyectos de la ley sobre el art. 149 de la Constitución). En BIRA/ Boletín Instituto Riva-Agüero N.º 28. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

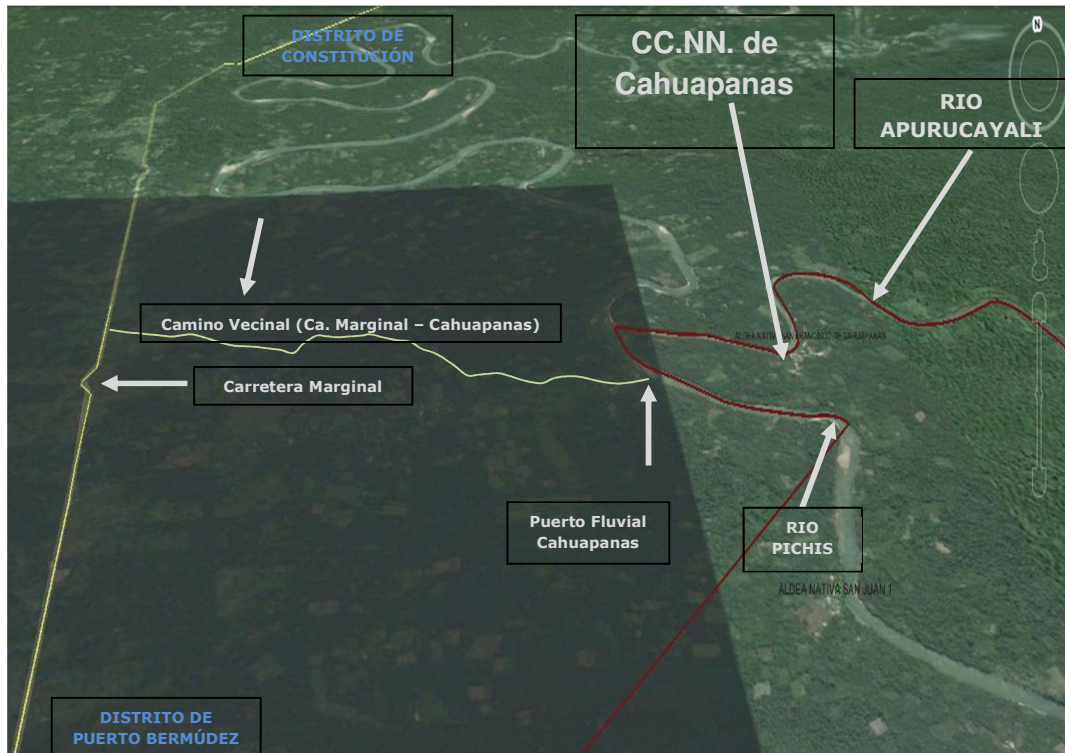
Anexo N.º 02: Identificación cartográfica en las comunidades nativas por cuencas hidrográficas

El distrito de Puerto Bermúdez, con una extensión de 7659.85 km², es considerado como uno de los distritos más grandes territorialmente del Perú, el cual alberga seis principales cuencas o subcuencas, siendo la principal la del río Pichis, en donde desembocan las otras cuencas. El río Pichis pertenece a la cuenca del río Pachitea, según el mapa hidrográfico del Perú. En ese sentido, las principales cuencas en el distrito son: cuenca del río Pichis, subcuenca del río Azupizu, subcuenca del río Nazarategui, subcuenca del río Neguachi, subcuenca del río Anacayali y subcuenca del río Apurucayali.

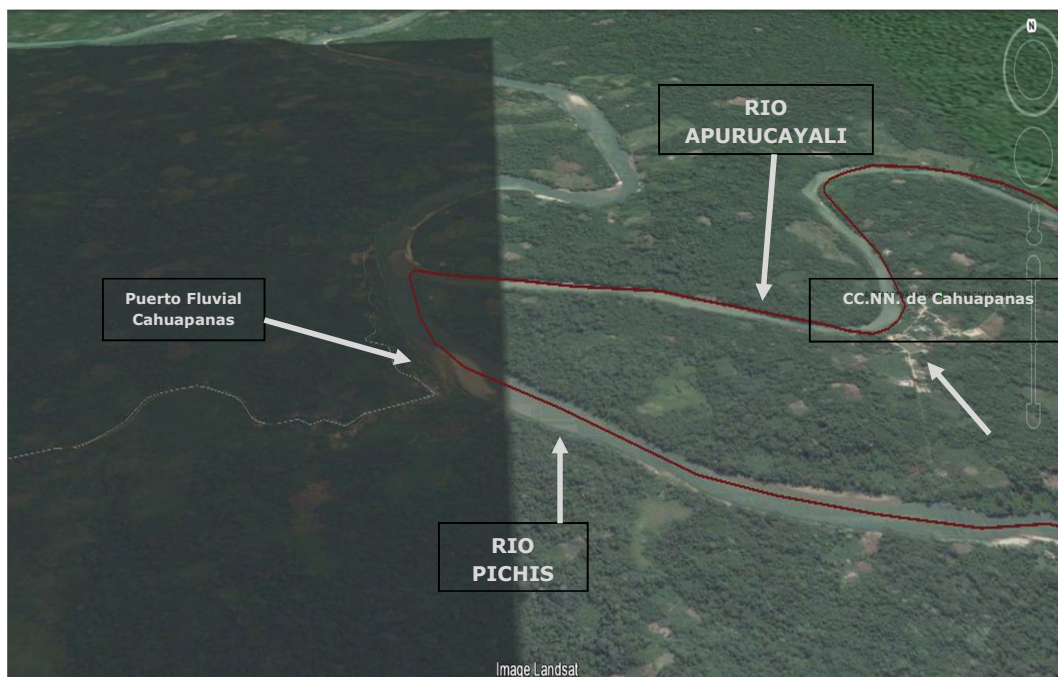


FUENTE: Informe del diagnóstico del ámbito rural (MDPB, 2014).

Ubicación del puerto Cahuapanas, principal acceso de la cuenca Apurucayali y de su centro poblado San Francisco de Cahuapanas.



Ubicación de la comunidad nativa de Cahuapanas, en la cuenca del río Apurucayali.



ANEXO N.º 3: Relacion de entrevistados (informantes) en la investigacion de tesis.

Nombres y Apellidos		EDAD	Cargo y lugar de procedencia
1	Fausto Eusebio López Mishari	68	Jefe de la comunidad nativa de Cahuapanas y exdirigente de la ANAP.
2	Saandra Lucila Gonzales	36	Secretario y comunera de la comunidad de Cahuapanas
3	Darío Zambache López	46	Tesorero y comunero de la comunidad de Cahuapanas
4	Elvis Canango Huancho	36	Vocal y comunero de la comunidad de Cahuapanas
5	Roble Hocson Tapia Shopa	--	Fiscal y comunero de la comunidad de Cahuapanas
6	Eduardo Alica Mauca	--	Delegado de la comunidad de Cahuapanas
7	Boris Jumanga Mishari	40	Alcalde del centro poblado de San Francisco de Cahuapanas
8	Aydee López	36	Secretaria de la alcaldía de centro poblado de San Francisco de Cahuapanas
9	Marcelino López Mishari	36	Comunera de la comunidad de Cahuapanas
10	Nicanor López Mishari,	66	Exdirigente de la ANAP y comunero de la comunidad de Cahuapanas
11	Alicia Jeriama	44	Comunera de la comunidad de Cahuapanas
12	Pablo Mishari	48	Comunero de la comunidad de Cahuapanas
13	Enrique Santos	45	Comunero de la comunidad de Cahuapanas
14	Inés Blanco Valencia	--	Comunero de la comunidad de Cahuapanas
15	Roquier Mesa	--	Delegado de la comunidad de Puerto Lagarto
16	Isaieas Shopa Mishati	--	Comunero de la comunidad de Cahuapanas
17	Henri Cegarra	42	Exfiscal y actual presidente de la ANAP.
18	Pedro Perrichico Pérez.	--	Jefe de la comunidad nativa Panantariri.
19	Toni Cuelas,	--	Jefe de la comunidad de Puerto Yarina
20	Enrique Núñez	--	Delegado de la comunidad de Santa Isabel de Pelmas
21	Herta López Pascual	--	Comunera de la comunidad de Cahuapanas
22	Asháninka Sergio Rivas	48	Lingüista asháninka, profesor de educación inicial
23	Misael Mendoza	72	Exdirigente de la ANAP, comunero de Selva Alegre
24	Rosa López	54	Exdirigente de la ANAP, comunera del centro poblado de San Pablo
25	Angélica Sanchoma	40	Profesora asháninka de educación inicial
26	Alcides calderón	50	Exdirigente de la ANAP y exalcalde del distrito de Puerto Bermúdez
37	Armando del Arca	85	Exdirigente de la ANAP, actualmente trabaja con la plantación de "chiringa" (caucho)
38	Fiscal Mauricio Chuquillanqui	--	Fiscal del Ministerio Público de Puerto Bermúdez
39	Emiliano Suasnabar	54	Juez de paz distrital de Puerto Bermúdez
30	Heber Sinarahua	52	Exdirigente de la ANAP
31	Jorge Chauca	44	Exdirigente de la ANAP
32	Javier Tije	40	Exsecretario de la ANAP, natural del pueblo Harambuk
33	Abelardo ACO	64	Exdirigente de la ANAP

ANEXO N.º 4

Subcuencas de la cuenca del Pichis y comunidades nativas: las bases sociales de la Organización de la Nación Asháninka del Pichis en el distrito de Puerto Bermúdez.

Subcuenca N.º 01: Azupizú			
N.º	Comunidad nativa	N.º	Comunidad nativa
1	Santa Isidora	21	Venado
2	Pascuala	22	Shimoyani de Kokari
3	Meriaro	23	Santa Rosa de Kiteriaro
4	Alto Chivis	24	Porvenir de Kiteriaro
5	San José de Azupizú	25	Sachavaca
6	Puerto Yesupe	26	Alto San Luis de Shimaki
7	Alvariano	27	San Roque de Shimaki
8	San Pedro	28	Nación Asháninka
9	Palmacocha	29	Santo Domingo de Azupizú
10	Santa Fe de Aguachini	30	San Francisco de Azupizú
11	Nueva Esperanza de Kiteriaro	31	San Luis de Shimaki
12	Coybol	32	Unión Shimaki
13	Villa Progreso de Shimaki	33	Centro Kiteriaro
14	Miritiriani	34	Centro Kokari
15	Hawai	35	Villa Esperanza
16	Acolla	36	Boca Kokari
17	Platanillo de Shimaki	37	Alto Kokari
18	Chinchihuaqui	38	Rio Seco
19	Tambo San Nicolás	39	Alto San Roque de Shimaki
20	Santo Domingo de Kokari	40	San Luis de Azupizú
Subcuenca N.º 02: Nazaratequi			
N.º	Comunidad nativa	N.º	Comunidad nativa
1	Quimpichari –Nazaratequi	15	Tzonquirito
2	Villa Progreso	16	Nogalpampa
3	Florida de Nazarategui	17	Valle Oritos
4	Centro Unión	18	Jesús de Nazareth
5	Manichari	19	Los Olivos de la Paz
6	Primavera	20	Valle Porvenir
7	Capelo	21	Encanto Nazareth
8	Pascuala	22	Alto Unión
9	Piahuantze	23	La Unión

10	Valle Nazaratequi	24	Tres Unidos Sardis
11	Fundo Edita Nazaratequi	25	San Juan de Dios
12	Flor de Rosas	26	San Carlos de Kihate
13	Paratoshari	27	Tres Unidos San Pablo
14	Naciente Nazaratequi	28	San Pedro
Subcuenca N.º 03: Carretera Marginal			
N.º	Comunidad nativa	N.º	Comunidad nativa
1	Alto Chivis	7	Villa Alegre de Quirishari
2	Santa Rosa de Chivis	8	San Carlos de Cajonari
3	Bellavista	9	Miraflores
4	Santa Isabel de Pelmaz	10	Nuevo San Martin
5	San Juan de Chivis	11	Gavilán
6	Unión Juventud		
Subcuenca N.º 04: Neguache			
N.º	Comunidad nativa	N.º	Comunidad nativa
1	Valle Carhuaz	16	Chengari
2	Nevati	17	Chequitavo
3	Redención Nevati	18	Mapitziviani
4	San Antonio de Ametsironi	19	Nuevo Amanecer Hawai
5	Camisea	20	Centro Janteni
6	Quempichari	21	Pachacamac
7	Saniveni	22	Oway
8	San Carlos de Neguachi	23	Manuncari
9	San Fernando de Machuriani	24	Chaventeni
10	Huacamayo de Neguachi	25	Marco Antonio
11	Loreto	26	San Miguel
12	Nuevo Unión	27	Los Claveles
13	Samaya	28	Intzipachari
14	Jordán	29	Quimpityari
15	Nazareth		
Subcuenca N.º 05: Pichis			
N.º	Comunidad nativa	N.º	Comunidad nativa
1	Boca Pelmaz	10	Selva Alegre
2	Paujil	11	Amambay
3	Puerto Alegre	12	La Campiña
4	El Milagro	13	Alto Zungaroyali

5	Puerto Ocopa	14	Zungaroyali
6	Puerto Lagarto	15	San José de Carachama
7	San Juan de Cahuapanas	16	Nueva luz
8	Sargento Lorenz	17	Presby
9	La Libertad	18	Santa Anita
Subcuenca N.º 06: Apurucayali			
N.º	Comunidad nativa	N.º	Comunidad nativa
1	Tres Islas	3	Platanillo de Getarine
2	San Francisco de Cahuapanas		
Subcuenca N.º 07: Anacayali			
N.º	Comunidad nativa	N.º	Comunidad nativa
1	Playa Pampa	8	La Perla de Anangari
2	El Solitario	9	La Florida de Anacayali
3	San Jorge de Anacayali	10	Ampini
4	Betania	11	Buena Ventura
5	San Fausto	12	Shirarine
6	Madre de Dios	13	Boca Chimiari
7	Flor de Un Día	14	Buenos Aires

Fuente: informe del diagnóstico del ámbito rural (MDPB, 2014).

ANEXO N.º 5: Marcha en el XXIX Congreso Ordinario de la ANAP (agosto del 2016).

En primer plano se observa al jefe de la comunidad nativa de Cahuapana y, en el medio, con la bandera roja y blanca, al fiscal de la ANAP en ese entonces.



Fotografía de una familia nuclear asháninka: se observa el jefe de la familia con su respectiva corona (el padre), madre, hija, yerno, nieto y nietas y abuela.



Las mujeres asháninkas con sus *cushmas* en el distrito de Puerto Bermúdez. Al lado izquierdo, se observa el balde de masato (bebida fermentada de yuca).



Las mujeres asháninkas con sus *cushmas* en el distrito de Puerto Bermúdez. En el centro, su balde de masato.



Local comunal de la comunidad nativa de Cahuapanas construida por la Municipalidad Distrital de Puerto Bermúdez.



En el puerto fluvial de Cahuapanas, cruzando el río Pichis.

Fuente: (fotografías propias, 2016).