

Jacopo Tosi

LAS GUARDIAS INDÍGENAS AMAZÓNICAS

Experimentos de autoprotección en el camino
hacia la autonomía de los pueblos originarios
en la Amazonía peruana



LAS GUARDIAS INDÍGENAS AMAZÓNICAS

Experimentos de autoprotección en el camino
hacia la autonomía de los pueblos originarios
en la Amazonía peruana



Las guardias indígenas amazónicas. Experimentos de autoprotección en el camino hacia la autonomía de los pueblos originarios en la Amazonía peruana

© Instituto de Defensa Legal
Av. Felipe Pardo y Aliaga 272, San Isidro
Lima, Perú
www.idl.org.pe

© Forest Peoples Programme
1c Fossey Business Centre, Stratford Road
Moreton-in-Marsh, Reino Unido
www.forestpeoples.org

© The Shipibo Conibo Center
427 West 146th St.
Nueva York, Estados Unidos de América
www.shipiboconibo.org

© Organización Regional Guardia Indígena
Av. Yarinacocha Mz. 44 Lt. 1
Pucallpa, Perú

© Guardia Indígena del Pueblo Kakataibo
Jr. Sargento Lores 351
Aguaytía, Perú

Autor: Jacopo Tosi
Coordinador editorial: Álvaro Másquez Salvador
Equipo de edición: Isaac Peña Lobato y Miguel Loayza Evangelista
Corrección de estilo: Renato López García
Diseño y diagramación: Lupe León
Diseño de portada: *Kené* shipibo de Sara Flores e iconografía kakataibo de Marcelo Odicio, ilustrados por Joan Ulloa.

Impresión: D&L Publicaciones E.I.R.L.
Ca. Julio Rodavero 890, Pueblo Libre
Lima, Perú

Tiraje: 400 ejemplares
Primera edición: Lima, noviembre de 2023
ISBN: 978-612-4136-34-4
Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2023-11446
Impreso en el Perú
Noviembre de 2023

Esta publicación fue posible gracias al apoyo financiero de Oxfam en Perú, Broederlijk Delen y Silicon Valley Community Foundation. El contenido es responsabilidad exclusiva de su autor.

A las líderes, líderes y miembros de las comunidades indígenas que tuve el honor de conocer a lo largo del camino, maestros de resistencia capaces de esculpir, a través de sus luchas, su grito de protesta en la historia.

A mis colegas, almas nobles capaces de dedicar sus vidas a perseguir, con determinación, profesionalidad y humanidad, lo que es justo.

A Álvaro, amigo antes que colega, que nunca dejó de creer en este proyecto. Su compromiso con las causas de los últimos será para mí una fuente perpetua de inspiración.

A la profesora Spada, mi guía y apoyo durante gran parte del camino. A su ejemplo debo mi pasión por la investigación.

A Valentina, que me ha apoyado y soportado desde el principio, llenando de sabiduría y ternura los momentos más difíciles.

Tupananchiskama, compañeros.

ÍNDICE

Glosario de siglas, acrónimos y abreviaturas	11
Prefacio	
<i>Marco Tulio Guimaraes Silvano y Segundo Pino Bolívar</i>	13
Prólogo	
Autogobierno para el autocuidado colectivo: abrir la trocha para vencer la violencia sistémica en la Amazonía peruana	
<i>Álvaro Másquez Salvador y Matías Pérez Ojeda del Arco</i>	21
Nota preliminar	27
Introducción	33
I. LA RESPUESTA SOCIAL A UN PROBLEMA ESTRUCTURAL	41
1.1. Introducción al conflicto armado interno	41
1.2. La diferenciación de las organizaciones de autodefensa	46
1.2.1. <i>Rondas campesinas</i>	47
1.2.2. <i>Los Comités de Autodefensa y Desarrollo Rural (CAD)</i>	55
1.2.3. <i>Las rondas nativas</i>	84

II. EVOLUCIÓN DEL MARCO JURÍDICO RELATIVO A LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y DE LAS ORGANIZACIONES DE AUTODEFENSA PERUANAS	91
2.1. Rebelarse contra la invisibilización: hitos en la conquista de los derechos de los pueblos indígenas en Perú	93
2.1.1. <i>La cuestión identitaria: un fenómeno político</i>	93
2.1.2. <i>Los logros de las últimas décadas</i>	105
2.2. Las leyes que regulan los mecanismos de autodefensa de los pueblos indígenas de Perú	125
 III. LAS GUARDIAS INDÍGENAS AMAZÓNICAS	 137
3.1. La génesis de la organización como parte del autogobierno del pueblo shipibo-konibo	138
3.2. Problemas generados por la falta de reconocimiento por parte del Estado	165
3.3. Primera reunión internacional de guardias indígenas	179
3.3.1. <i>Crónica del primer encuentro internacional de guardias indígenas celebrado en el lago Imiría de Ucayali</i>	179
3.3.2. <i>Talleres, grupos de discusión y plenarios: momentos de confrontación y espacios de negociación</i>	185
3.3.3. <i>Guardias indígenas colombianas: una comparación</i>	197
3.4. El posicionamiento de las ONG	219
 Conclusiones	 231
Referencias bibliográficas	251

En la medida que el ámbito indígena se difunde y colora a los otros grupos y realidades; en la medida que se proyecta sobre ellos, la diversidad de sangres, cultura e intereses adquiere el frescor rudo de una esperanza inédita, y la sabiduría absorta de quien empieza reconocer su fortaleza.

José María Arguedas

Aquí es muy fácil que a uno lo maten. El coste que pagamos es muy alto. Pero lo más importante es que tenemos una fuerza que viene de nuestros ancestros, herencia de miles de años, de la que estamos orgullosos. Ese es nuestro alimento y nuestra convicción a la hora de luchar.

Berta Cáceres

Callando nos moríamos, sin palabra no existíamos. Luchamos para hablar contra el olvido, contra la muerte, por la memoria y por la vida. Luchamos por el miedo a morir la muerte del olvido... es necesario hacer un mundo nuevo. Un mundo donde quepan muchos mundos, donde quepan todos los mundos.

Subcomandante Marcos

GLOSARIO DE SIGLAS, ACRÓNIMOS Y ABREVIATURAS

- AIDSESP: Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
- ARPI-SC: Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central
- ANAP: Asociación de Nacionalidades Asháninka del valle Pichis
- ANP: Áreas naturales protegidas
- BDPI: Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios
- BPP: Bosque de Producción Permanente
- CAD: Comités de Autodefensa
- CART: Central Asháninka del Río Tambo
- CEACR: Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones
- CECONSEC: Central de Comunidades Nativas de la Selva Central
- CIDH: Corte Interamericana de Derechos Humanos
- CNDDHH: Coordinadora Nacional de Derechos Humanos
- CRIC: Consejo Regional Indígena del Cauca
- Convenio 169: Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales
- CORPI-SL: Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo
- FECONAU: Federación de Comunidades Nativas de Ucayali y Afluentes
- FENACOKA: Federación Nativa de Comunidades Kakataibo
- FPP: Forest Peoples Programme

GTAA: Gobierno Territorial Autónomo Awajún

GTANW: Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís

IDL: Instituto de Defensa Legal

INEI: Instituto de Estadística e Informática

OCARE: Organización Campa del Río Ene

ORAU: Organización Regional AIDSESEP Ucayali

SIA: Seguridad Indígena Amazónica

Vraem: Valle de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro

PREFACIO

Marco Tulio Guimaraes, presidente de la Guardia Indígena Shipibo

La guardia indígena es un organismo ancestral de larga historia, arraigado en nuestras comunidades. Se remonta a la creación del mundo, cuando el pueblo shipibo florecía en un lugar de gran importancia que protegían, y que aún protegemos hoy en día. La guardia indígena nace a causa de las invasiones territoriales, la presencia de taladores ilegales y otros grupos que amenazan nuestros territorios ancestrales y nuestros derechos sobre la tierra y los bosques. Estos ya han ingresado a nuestro territorio, y estamos perdiendo parte de él.

La creación de la guardia indígena era necesaria, al igual que su reconocimiento a nivel del pueblo, pues nosotros mismos hemos sido quienes la hemos formado. He tenido varias experiencias como presidente, con muchas intervenciones en las comunidades, así como una lucha emprendida contra una iniciativa del Gobierno regional, el Área de Conservación Regional Imiría, que está sobrepuesto a nuestro territorio ancestral.

El futuro de la guardia indígena es de suma importancia porque estamos trabajando para que la organización tenga bases sólidas en las comunidades. De esta manera, los comuneros mismos serán autónomos en el cuidado de su territorio y participarán en luchas donde protegerán los territorios en sus límites, impidiendo el ingreso de colonos o invasores que afectan a nuestras comunidades en todos los ámbitos: culturalmente, en sus cosmovisiones y sus formas de convivir. Todo esto, sumado a la aculturación que proviene de la ciudad, puede destruir nuestras costumbres, especialmente, afectando a los niños. Por tanto, la guardia indígena tiene como misión proteger todo esto.

Esta es la filosofía y la cultura de guardia indígena, que será reconocida por todo el pueblo, y que será conformada por todos. Desde los niños hasta los ancianos, todos pueden ser parte de la guardia indígena. Nuestro objetivo es fortalecernos para el momento en que la organización dependa plenamente de su autonomía.

Desde la creación de la guardia indígena, hemos enfrentado diversos retos. Uno de ellos es la división entre los líderes de los gobiernos de los pueblos indígenas. Nuestro desafío es unir a todas las organizaciones y líderes que luchan defensa de nuestro territorio. Ese es nuestro más grande reto.

En ese sentido, estamos trabajando con otras organizaciones de pueblos indígenas para aclarar que no somos una competencia, sino que somos parte de una misma lucha y que estamos con ellos. Nuestro compromiso es cumplir con estos retos, y lo haremos con toda la junta directiva de la guardia y con todas las comunidades. Unidos lograremos todos nuestros deseos.

Una de las debilidades de la guardia indígena es la falta de fortalecimiento institucional, que se evidencia en la ausencia de instrumentos y movibilidades necesarios para realizar vigilancia territorial. Por ejemplo, cuando una comunidad nos llama ante una emergencia y debemos acudir de inmediato, carecemos del apoyo logístico para desplazarnos adecuadamente. Estas son nuestras principales debilidades. No obstante, estamos creciendo poco a poco y buscando apoyo para que la guardia se fortalezca, y para que la organización no se sienta sola.

Otra debilidad es la falta de reconocimiento por parte del Gobierno, que argumenta que ya contamos con seguridad. Sin embargo, la seguridad dentro de las comunidades no está presente, y, precisamente por eso, creamos la guardia indígena, para ser la seguridad interna de nuestra nación y del pueblo shipibo-konibo.

En ese contexto, el libro que he leído es sumamente relevante para nosotros, ya que da a conocer al mundo que la guardia indígena trabaja en conjunto con las comunidades para recuperar el territorio ancestral. En él, se recopilan varias experiencias, como el encuentro con las guardias kakataibo y las guardias colombianas. Es crucial para nuestro crecimiento en todos los aspectos relacionados con la defensa de nuestro territorio.

Este libro será de gran ayuda para nuestro avance, y agradezco al autor por dedicar su tiempo a escribir este tipo de obras en favor de las comunidades y

nuestra lucha. Estamos profundamente agradecidos como pueblo shipibo. Este tipo de libros debe ser publicado a nivel nacional e internacional, para que el mundo sepa que la naturaleza debe ser cuidada y no vendida, y que no se hacen tratos con los invasores.

A través de ese libro, los lectores conocerán la función de nuestra organización. Por ello, considero que debería llevarse a las escuelas y comunidades nativas, así como a las universidades y a nivel mundial, para que todos los jóvenes comprendan la importancia de la naturaleza y sepan que hay una organización indígena dedicada a defenderla.

La naturaleza no pertenece a una sola persona, sino a todo el mundo, y todos debemos protegerla. Este libro nos enseña esa lección, y tenemos que valorarlo y compartirlo entre nosotros, tanto a nivel nacional como internacional. Sería sumamente valioso que este libro llegue hasta las comunidades, donde hay jóvenes, para que pueda contribuir a la comprensión sobre lo que realmente es la guardia indígena.

Segundo Moisés Pino Bolívar, presidente de la Guardia Indígena Kakataibo

La guardia indígena representa un comienzo para el pueblo kakataibo. A lo largo de mi trayectoria como dirigente y ahora como líder, me siento parte de la guardia indígena, guiando a este grupo de hermanos, líderes y dirigentes, para fortalecer y brindar seguridad a nuestro territorio. Aunque para mí es algo nuevo, estamos comprometidos con esta práctica día a día, viendo la necesidad fundamental de tener una guardia indígena para proteger nuestro territorio.

He analizado los antecedentes que hemos afrontado como organización, comunidad y pueblo. Dentro de este contexto, hay varios vacíos que identifico ¿Cómo podemos llenarlos? Algunos son evidentes, como el aislamiento que el Gobierno impone a nuestras comunidades y autoridades. Esta es una preocupación personal originada por el abandono gubernamental.

Desde esta perspectiva, tener una guardia indígena para el pueblo kakataibo es un privilegio, pero también un reto. No es sencillo liderar a un pueblo que se encuentra en dos regiones, tanto Puerto Inca, en la región de Huánuco, como Padre Abad, en Ucayali. Cada comunidad tiene sus propios problemas a enfrentar, algunos son similares, pero se dan en diferentes circunstancias. Este contexto es un poco complejo, pero estamos esforzándonos por superarlo y buscar los mecanismos adecuados, incluso, con el asesoramiento de aliados, para proteger nuestro territorio. Esa es mi visión personal sobre la Guardia Indígena Kakataibo, a la que tengo el honor de liderar como comandante de la guardia indígena.

La guardia indígena es una nueva institución que se ha planteado la razón y el propósito de organizarse como tal. Nuestro objetivo es que se nos reconozca jurídicamente al amparo del Convenio N.º 169, la Ley de las Comunidades Nativas y la Constitución Política del Perú. Así, hemos previsto la necesidad esencial y básica de formar una guardia indígena del pueblo kakataibo, ya que es algo imprescindible para nuestro pueblo en la actualidad. Esto con el fin de fortalecernos, cuidarnos y tener en cuenta de todas las actividades extractivas que afectan a nuestras comunidades.

Actualmente, nuestras comunidades nativas están en siendo objeto de atención por parte de personas externas que tienen intereses en nuestros ríos y bosques. Por esta razón, nos hemos visto obligados a coordinar con nuestras instituciones y aliados, buscando su apoyo para crear y fortalecernos. En ese

marco, estamos en proceso de formación, con el fin de formar nuestra guardia indígena para poder dar la seguridad territorial a nuestro pueblo kakataibo.

Esto no solamente concierne al pueblo kakataibo, ¿por qué no hablar de la Amazonía peruana? Hemos establecido relaciones de amistad y nos hemos tomado de la mano con nuestros hermanos shipibo y asháninka, incluso con nuestros hermanos de Colombia¹, con quienes tuvimos una valiosa experiencia. Con estas grandes experiencias compartidas, nos hemos dado la mano para brindar seguridad a nuestro territorio amazónico. Es por eso es que las guardias indígenas kakataibo están hoy más unidas que nunca. Ya contamos con la presencia de nuestros guardias en la provincia de Padre Abad, aquí en Ucayali, y esperamos realizar más actividades para que seamos vistos y reconocidos por nuestras autoridades locales, regionales e incluso en la capital de nuestro Perú.

Sobre lo que nos espera, el siguiente paso a seguir es que nosotros, como guardia, estemos conectados con la organización Federación Nativa de Comunidades Kakataibo (FENACOKA). Una de nuestras principales conexiones, gracias a FENACOKA, son los aliados como IDL, y también otros que trabajan la cuestión de la seguridad territorial y el fortalecimiento organizacional de nuestra federación. Dado que la guardia indígena es una organización nueva, solicitamos apoyo fundamental de FENACOKA y sus aliados. Asimismo, estamos coordinando con IDL para apoyar nuestro fortalecimiento, ya que estamos ante una nueva experiencia que aún no es muy clara en las comunidades.

Para lograrlo, el siguiente paso es acercarnos a las bases y explicarles qué es la organización y cuál es el propósito de la guardia indígena. Queremos recibir los mensajes de los comuneros y escuchar sus ideas. Sabemos que es algo nuevo para ellos, y reconocemos que existe una debilidad en las comunidades al respecto.

Incluso, personalmente, teniendo cierto conocimiento sobre cómo funciona la administración pública y privada, y comprendiendo nuestra forma de vida, tampoco domino completamente el tema. Y mucho menos nuestros

1 El *apu* Segundo Pino se refiere a las alianzas formadas durante el primer encuentro internacional de guardias indígenas, realizado en la comunidad nativa de Caimito, del que se hablará en detalle más adelante en el texto.

jefes y líderes dentro de la comunidad. A veces, por desconocimiento, no pueden hacer un trámite para sus documentos, o por su timidez para llegar a las puertas del gobierno. Es en este punto donde la colaboración con nuestros aliados nos brinda un fortalecimiento adicional. Por esto, el siguiente paso es hacer que las comunidades y sus líderes entiendan claramente los motivos y objetivos detrás de la formación de la guardia indígena en las comunidades del pueblo kakataibo.

Además, vamos a contribuir también con otros pueblos, como es el pueblo shipibo y el pueblo asháninka. Queremos compartir esta experiencia que hemos adquirido con ellos y, de igual manera, aprender de sus experiencias. Por ejemplo, cómo se ha formado, fortalecido y protegido su guardia o institución, y cómo han cuidado su territorio. Esta es la experiencia que nosotros queremos llevar a cabo en nuestra comunidad.

También llegamos a acuerdos durante el encuentro que tuvimos en Caimito, que han quedado registrados en acta. Uno de los acuerdos a los que se llegó es la necesidad de llevar a cabo pasantías para adquirir más experiencia y fortalecer nuestra guardia indígena.

Si tuviera que identificar los puntos débiles o críticos que la organización afronta actualmente, sería que nuestra federación, FENACOKA, aún no está legalmente inscrita en los registros públicos, lo que nos genera una vulnerabilidad. El presidente tiene una buena iniciativa y un buen apoyo hacia la guardia. Sin embargo, dentro del estatuto de la Guardia Indígena Kakataibo, se desearía insertar algunos artículos a favor de la organización, como fortalecimiento institucional, lo que no es posible en este momento porque no está registrada en los registros públicos. Esto nos hace sentir a veces como en el aire y, por lo tanto, es una de las debilidades más grandes.

Otra de las debilidades que experimentamos es la escasa participación de los aliados –con la excepción del IDL, que siempre coordina con FENACOKA–. Esto puede deberse a las limitaciones de algunas instituciones o, posiblemente, a que nuestra organización es nueva y aún no ha atraído a más aliados. Nos gustaría contar con un mayor número de aliados porque su apoyo fortalecería nuestras actividades concretas y nos ayudaría en las visitas a otras comunidades y en la articulación de diversas actividades. Sin embargo, en la actualidad, carecemos de los recursos necesarios para llegar a esas comunidades.

Además, otra de las debilidades radica en el proceso de desarrollo y reconocimiento de nuestra guardia ante los registros públicos. Este detalle limita nuestras gestiones y nos dificulta el acceso a ciertas oportunidades. En el futuro, esperamos contar con nuestro registro público, tal como lo han logrado las guardias del pueblo shipibo, lo que nos permitirá abrir nuevas puertas y obtener un mayor reconocimiento. Estas son algunas de las debilidades que nuestra institución, la guardia indígena, ha estado enfrentando.

Es sumamente relevante que se haya escrito un libro sobre nuestras guardias, quienes están dedicadas al cuidado y la lucha diaria por brindar seguridad a nuestro territorio, amenazados por las actividades extractivas. Agradezco también a los aliados que nos están apoyando al proporcionarnos este espacio para transmitir el mensaje y las necesidades de nuestro pueblo. Mediante este libro, deseamos que nuestras autoridades y aliados, puedan escuchar esta demanda, tanto a nivel nacional como internacional, para el bienestar del territorio de nuestra Amazonía peruana.

PRÓLOGO

Autogobierno para el autocuidado colectivo: abrir la trocha para vencer la violencia sistémica en la Amazonía peruana

Álvaro Másquez Salvador y Matías Pérez Ojeda del Arco***

Las guardias indígenas amazónicas. Experimentos de autoprotección en el camino hacia la autonomía de los pueblos originarios en la Amazonía peruana es una publicación que abre trocha, de las que pueden contarse con los dedos e invitan a una reflexión común desde la experiencia: caminar en solidaridad con los pueblos indígenas y comprender sus necesidades más urgentes, con sus vidas y territorios amenazados por olas de despojo y de violencia que se reproducen en y hacia ellos.

El contexto en el cual surge esta publicación no es nuevo, aunque no deja de ser importante mencionarlo. En el Perú, los pueblos indígenas padecen

* Especialista legal del Instituto de Defensa Legal, investigador y responsable del Observatorio para Defensores Indígenas de Derechos Humanos. Bachiller en Derecho por la Universidad de San Martín de Porres, con estudios complementarios en Derechos Humanos por la Universidad de Oslo (Noruega) y Litigio Estratégico en Derechos Humanos por la Hertie School of Governance (Alemania). Cuenta con experiencia docente en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la Pontificia Universidad Católica del Perú, la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y la Escuela de Gobierno Indígena y Desarrollo Amazónico.

** Coordinador de incidencia de Forest Peoples Programme en el Perú. Ingeniero forestal por la Universidad Nacional Agraria La Molina y magíster en Sociología del Desarrollo y del Cambio por la Universidad de Wageningen (Países Bajos). Cuenta con experiencia de trabajo con pueblos indígenas de la Amazonía, Senegal, Liberia y Angola en temas de defensa territorial, manejo forestal comunitario, etnobiología y descolonialidad diaria.

condiciones históricas de discriminación reflejadas en profundas desigualdades que son reproducidas aún desde el Estado, con la participación de grandes intereses corporativos de capitales nacionales y transnacionales. En términos generales, las autoridades han perpetuado dinámicas monótonas y coloniales –sordas– para abordar la situación de los pueblos indígenas sin generar cambios favorables concretos en más dos siglos de vida republicana, a la par de haber exacerbado un modelo de economía extractivista que viene generando conflictos alrededor de toda la Amazonía indígena.

Del otro lado, en un contexto completo (o casi completo) de apartheid institucional, los miembros de los pueblos indígenas han respondido redoblando sus esfuerzos por agremiarse a través de organizaciones representativas en base a su etnicidad, como contrapeso político al aparato estatal que les mezquina el acceso a los cargos de representación popular. Mientras sus demandas más básicas siguen sin ser atendidas, líderes y lideresas que luchan por asegurar sus derechos territoriales siguen siendo blanco de innumerables hostigamientos, amedrentamientos o amenazas de muerte, incluso asesinatos, por actores vinculados al tráfico de tierras y el ecosistema criminal que subyace alrededor de economías ilegales como la tala, la minería, el narcotráfico o la agroindustria.

Esta dinámica estatal se evidencia, en primer lugar, por la inseguridad jurídica persistente en los territorios indígenas, probablemente la mayor deuda histórica para con la agenda del movimiento y que más perjuicios le causa. Dicha ausencia termina siendo combustible para los ciclos de violencia sistémica que la población indígena padece por la lentitud o la incapacidad de los proyectos de titulación que no logran garantizar el respeto a la propiedad indígena. Solo como un ejemplo doloroso: de nueve proyectos con la meta de titular a 719 comunidades en la última década, hasta diciembre de 2020, solo se había avanzado con 147 tituladas e inscritas en los Registros Públicos, apenas un 20% de la meta (Derecho, Ambiente y Recursos Naturales, 2021).

En segundo lugar, a través de una falta de creatividad y voluntad política por entender al complejo mosaico social y de tenencia territorial en la Amazonía indígena. No puede ser posible que una comunidad del pueblo shipibo-konibo en la cuenca del Utiquinía, con más de 35 años titulada, siga sufriendo las mismas amenazas que las comunidades que ni siquiera alcanzaron la protección oficial del papel. Igualmente, es indignante que, cuando se consigue que las autoridades intervengan para abordar las amenazas, se

prioricen las operaciones de fuerza bruta que duran apenas un par de días: el quemado de hectáreas de hojas de coca y los tambos hechizos de invasores ilegales, con la posterior retirada de la comisión punitiva dejando a la comunidad a tiro de cualquier represalia.

Es aquí donde el autor aporta uno de los mensajes claves de la publicación: la tarea urgente y primordial del Estado por reconocer, respetar e incorporar todas las diversas estrategias y las propuestas ya impulsadas desde las organizaciones indígenas amazónicas y sus comunidades base para las prácticas del autocuidado colectivo de sus territorios y vidas. Es decir, mirar y abrazar todas aquellas respuestas y propuestas colectivas propias dentro de un entramado complejo histórico-social que incluye los largos siglos de dominación, usurpación de territorios, racismo estructural y abandono, y la subordinación política y simbólica por parte de la sociedad nacional hacia los pueblos indígenas.

Tosi recoge este mensaje desde su experiencia como antropólogo que le permitió acompañar durante los últimos dos años los mecanismos que vienen (re)surgiendo, en concreto, las propuestas de guardias indígenas de los pueblos shipibo-konibo y kakataibo en la Amazonía central. Es así como una primera lectura de la publicación deja claro que para el Estado peruano aún queda la tarea de desprenderse de su pellejo de arrogancia y abrazar la participación de los pueblos, quienes conocen mejor sus contextos locales y las carencias estructurales de larga data.

La publicación es muy completa y permite al lector sumergirse en estos *experimentos de autoprotección*, que denomina el autor. Primero, se recorre cómo fueron gestándose algunas de las principales organizaciones de auto-defensa o autocuidado a nivel comunitario en las últimas décadas en el Perú, para así entender el complejo mosaico endógeno que emerge como respuesta a las amenazas externas e internas hacia las aspiraciones colectivas e individuales del movimiento.

Es rescatable aquí que el abordaje crítico de Tosi se despercude un poco de las corrientes tradicionales que intentan describir injustamente a estas organizaciones como pétreas. Por el contrario, su lectura recoge bien la rica y permanente fluidez de colectivos como los comités de autodefensa, cuyas labores en ocasiones distan de cómo algunas organizaciones imaginan la defensa de los derechos humanos.

A continuación, se recorren también algunas gestas legales conseguidas a través de décadas de lucha de los pueblos indígenas. En ella, a la par de detenerse en las conquistas de cierta institucionalidad para el ejercicio de su derecho a la jurisdicción indígena o propia, queda clara la insuficiencia del marco normativo en vigor para dar sostén a las aspiraciones presentes y futuras del movimiento, con reglas muy alejadas de los estándares propuestos por el Convenio N.º 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) o la jurisprudencia de tribunales como la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).

Aunque el autor concentra su análisis en las figuras de las rondas campesinas y los comités de autodefensa como expresiones inacabadas de reconocimiento a la autonomía indígena, la crítica es igualmente válida para organizaciones bienintencionadas con nulas o escasas capacidades de atender las necesidades de seguridad en los territorios indígenas, como los comités de vigilancia y control forestal promovidos por el Ministerio del Ambiente o las juntas vecinales surgidas en el seno de las municipalidades distritales.

La propuesta de las guardias indígenas, a diferencia estas otras instituciones, tiene la enorme fortaleza de superar el paradigma de las comunidades y reemplazarlo por el de los pueblos o nacionalidades indígenas, (re)agrupados por su identidad étnica en grandes extensiones del territorio amazónico con mayores cantidades de población a cargo de su propia protección.

Al sumarle fuerza político-identitaria, geográfica y hasta numérica, las guardias aspiran en convertirse en auténticos cuerpos de seguridad que reclaman para sí el reconocimiento del Estado que les permita ejercer sus funciones sin riesgos de criminalización y en coordinación con los agentes estatales encargados de hacer cumplir la ley.

De tal manera, las guardias de pueblos como el shipibo-konibo y kakataibo se han lanzado a la carrera de constituirse y consolidarse como experiencias prácticas del resurgir del autogobierno indígena en sus respectivos territorios. De su éxito dependerá también, en buena medida, el de la ambiciosa agenda de las formas del vivir la territorialidad indígena en la Amazonía, a través de los gobiernos territoriales autónomos. Precisamente, estas iniciativas han venido germinando hace un par de décadas en organizaciones como la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo (CORPI-SL) y cuentan en la actualidad con el impulso de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP).

Más adelante en la publicación, tienen la palabra las voces de las y los protagonistas en los pueblos que están en primera línea organizándose para la defensa de sus territorios y vidas. A través de casos prácticos, el lector se lleva una idea más completa de cuáles son esas amenazas que les acechan y qué formas de organización han ingeniado para responder a las mismas.

Precisamente, otra de las lecciones de este trabajo es la necesidad de ir interpelando la forma de trabajar del Estado y de algunas organizaciones defensoras de los derechos humanos a nivel nacional e internacional al recurrir a un concepto que ha cobrado cierta notoriedad en los últimos años en nuestro país: persona defensora de derechos humanos.

Sin ninguna intención de desacreditar la necesidad de visibilizar la enorme cornucopia de casos que vienen a ser los rostros visibles de las consecuencias de la violencia sistémica contra los pueblos indígenas en sus propios territorios, bien podríamos cuestionarnos hasta qué punto el finado y tremendo sociólogo peruano Aníbal Quijano se preguntaría: “¿Qué ha cambiado desde los marcadores sociales coloniales como ‘indios’ y ‘negros’ al contemporáneo de ‘personas defensoras de derechos humanos’?”

Esta publicación, en todo caso, basándose en los *experimentos de auto-protección*, también resalta el carácter siempre colectivo de estas luchas. Traza el horizonte de explorar los daños colaterales que se puedan generar cuando lo colectivo termina invisibilizado por lo individual, promovándose y perpetuándose más bien a nivel comunitario escenarios de captura política en élites que pueden convertirse en peligrosas al terminar trastocando la agenda de muchas voces en apenas un puñado. La réplica totalizante del paradigma de la modernidad eurocéntrica, en breve: la colonialidad de nuevo.

Con el nuevo marcador social, que a su vez goza de resonancia jurídica, se corre el riesgo de terminar siendo un medio de vida más para algunas dirigencias. Felizmente, existen excepciones y son muchas, como lo saben bien los pueblos indígenas que, desde sus propios mecanismos de control social, realizan estos cuestionamientos a diario en esa micropolítica comunitaria y a nivel de la estructura del movimiento indígena. No obstante, ¿estamos escuchando estas posiciones críticas dentro del propio movimiento indígena que priorizan lo colectivo y no lo individual?

Hoy en día, estas prácticas del autocuidado colectivo de las comunidades y sus guardias indígenas se encuentran en una encrucijada ¿Correr para

buscar un reconocimiento legal lo más pronto posible? ¿O caminar hacia uno legitimado y con fuerte base social construida desde abajo y adentro basado en el ejercicio de sus autonomías? Aquí nace la tarea interna de la vigilancia de las propias comunidades y pueblos en no caer en un reconocimiento formal etéreo, sin anclaje, que pudiese terminar siendo más bien un mecanismo de cooptación estatal-empresarial, burocrático, lento, y hasta mendigador de fondos para su funcionamiento operativo.

Finalmente, ¿cómo trascender esa lógica proyectista e inmediatista para que las prácticas del autocuidado colectivo en la Amazonía peruana tengan anclaje tanto en las acciones de control social-territorial, pero también sean políticas, culturales y espirituales? ¿Cómo vienen discutiéndose las misiones, visiones, principios de identidad, autonomía y territorialidad en y entre las propias guardias indígenas? ¿Cuál es la estructura organizativa y la forma de autogestión de recursos o coordinación con aliados? ¿Cómo funciona la gobernanza o cómo se intersecan las líneas de mando, el consejo de los sabios y las sabias, las asambleas y algún potencial tribunal de justicia indígena? ¿Cómo están siendo los diálogos entre las distintas formas de autoprotección? ¿Cuáles son esos liderazgos claves y necesarios que van gestándose? ¿Cómo se fomenta la autogestión de las formas de la autoprotección y su no dependencia a organizaciones aliadas? ¿Cómo está siendo la articulación dentro de la estructura del movimiento indígena y no de manera paralela en el emerger de estos experimentos de autoprotección? Son algunas de las preguntas actuales que vienen emergiendo y transitando en la Amazonía indígena más asediada que nunca. Esta publicación nos invita a buscar algunas de estas respuestas en la trocha adentro de sus páginas.

NOTA PRELIMINAR

No hay mayor error que creer que la legislación encarna una auténtica política de Estado. La legislación ni es una auténtica norma, pues la historia latinoamericana demuestra que el legalismo es la contrapartida de una falta de orden jurídico, de una aplicación impersonal y sistemática de las leyes, ni es el único medio de la acción estatal, ni revela congruencia alguna.

Antonio García (1978)

¿Cuándo puede un pueblo llamarse *indígena*? La cuestión no es baladí, ya que hoy en día siguen surgiendo debates sobre la supuesta *natividad* de un grupo social, y a nivel internacional es difícil llegar a un acuerdo compartido. Y es que, como veremos a lo largo del texto, existen intereses específicos vinculados al reconocimiento de determinadas poblaciones como indígenas. Ser indígena significa hoy poder contar, al menos sobre el papel, con un estatuto jurídico preciso al que se vinculan derechos específicos en materia de gestión del propio territorio, de preservación de prácticas e instituciones socioculturales, económicas y políticas, de mantenimiento de ciertos sistemas espirituales vinculados a sus cosmovisiones, y también de ejercicio, en circunstancias particulares, de las normas presentes en su derecho consuetudinario. La posibilidad de disponer de tales prerrogativas crea, no pocas veces, tensiones con gobiernos y empresas que tienen intereses específicos en los territorios sobre los que estos mismos pueblos ejercen su soberanía, ya que están vinculados a ellos por lazos ancestrales.

Precisamente por ello, la propia definición de indigeneidad se convierte en una cuestión política, y los intentos de suprimir este rasgo identitario por parte de instituciones públicas y privadas con fines estratégicos, en su mayoría vinculados a intereses económicos, constituyen actos de violencia. Precisamente por este motivo, los debates sobre el reconocimiento de los pueblos indígenas han cobrado importancia en las últimas décadas y, en la actualidad,

aunque todavía no existe un acuerdo común sobre la cuestión, se han establecido parámetros de referencia.

El Convenio N.º 169 de la OIT, por ejemplo, señala que “para que un colectivo sea considerado indígena deben darse dos elementos objetivos y uno subjetivo. Es decir, su existencia simultánea determina cuándo un colectivo tiene la condición de indígena” (Ruiz-Molleda & Másquez-Salvador, 2018, p. 91). El artículo 1.1.b del tratado internacional enumera los siguientes criterios:

- a) descienden de poblaciones que habitaban el país o una región geográfica a la que pertenece el país en el momento de la conquista o colonización o de la definición de las fronteras actuales del Estado;
- b) mantener todas o parte de sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, independientemente de su estatuto jurídico; y
- c) conciencia de su identidad indígena.

Así, para que un pueblo sea considerado indígena, debe contar con los criterios objetivos de descender de pueblos originarios que habitaron áreas geográficas que hoy se encuentran dentro de las fronteras políticas de los Estados, y conservar parcial o totalmente sus instituciones socioculturales, económicas y políticas. A estos, se debe agregar el requisito subjetivo de la autopercepción: es decir, sentirse y reconocerse como indígena, con características propias, específicas y en parte diferentes a las de otros grupos sociales.

En cuanto al caso específico peruano, la Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones (CEACR) observa que, según el Gobierno peruano, las comunidades campesinas y nativas están incluidas en el reconocimiento de sus derechos étnicos y culturales como una colectividad similar a los pueblos indígenas, destacando los aspectos sociales políticos y culturales. Asimismo, la CEACR reafirma que las mencionadas comunidades son titulares de los derechos reconocidos en el Convenio N.º 169 cuando cumplen con los requisitos del primer párrafo del artículo 1, independientemente de su formación.

Si se busca hacer referencia específica dentro del ordenamiento jurídico nacional sobre el reconocimiento de las comunidades campesinas y nativas como pueblos originarios, será necesario realizar una recopilación de diferentes legislaciones para obtener el panorama completo. A continuación, se

ofrecerá un ejemplo que luego será desarrollado con una visión más amplia y profunda de la casuística disponible. El artículo 2 del Decreto Supremo N.º 065-2005-PCM, respecto a los pueblos andinos señala que: “Son pueblos originarios con identidad y organización propia, que mantienen total o parcialmente sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas. Incluyen a las comunidades campesinas de la Sierra y la Costa”. En relación a los pueblos amazónicos afirma que: “Son pueblos originarios con identidad y organización propias, que mantienen total o parcialmente sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas. Incluyen comunidades nativas y pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial”. De esta manera, la disposición establece que los pueblos andinos y amazónicos pueden ser definidos como pueblos indígenas (Ruiz-Molleda & Másquez-Salvador, 2018).

Dicho esto, también es necesario mencionar lo que el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas estableció con respecto al concepto de *indígena*. José R. Martínez Cobo, en su *Estudio sobre el problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*, propuso la definición de trabajo de “comunidades, pueblos y naciones indígenas”, que posteriormente adoptaron las Naciones Unidas. En concreto, la adopción de esta terminología implica el reconocimiento de lo siguiente:

Las comunidades, pueblos y naciones indígenas son aquellos que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios, o en partes de ellos. Forman en la actualidad sectores no dominantes de la sociedad y están decididos a preservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras sus territorios ancestrales, y su identidad étnica, como base de su existencia continuada como pueblos, de acuerdo con sus propios patrones culturales, instituciones sociales y sistema jurídico propios.

Esta continuidad histórica puede consistir en la continuación, durante un periodo prolongado que llega hasta el presente, de uno o varios de los siguientes factores:

- a. Ocupación de tierras ancestrales, o al menos de parte de ellas
- b. Ascendencia común con los ocupantes originales de estas tierras

- c. Cultura en general, o en manifestaciones específicas (como la religión, la vida bajo un sistema tribal, la pertenencia a una comunidad indígena, la vestimenta, los medios de subsistencia, el estilo de vida, etc.)
- d. Lengua (ya sea utilizada como única lengua, como lengua materna, como medio habitual de comunicación en el hogar o en la familia, o como lengua principal, preferida, habitual, general o habitual)
- e. Residencia en determinadas partes del país, o en determinadas regiones del mundo
- f. Otros factores relevantes

A título individual, una persona indígena es aquella que pertenece a estas poblaciones indígenas a través de su autoidentificación como indígena (conciencia de grupo) y es reconocida y aceptada por estas poblaciones como uno de sus miembros (aceptación por el grupo).

Esto preserva para estas comunidades el derecho soberano y el poder de decidir quién les pertenece, sin interferencias externas. (Martínez-Cobo, 1987, párr. 379–382)

Durante varios debates celebrados en las reuniones del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, las organizaciones indígenas representativas hicieron frente común para oponerse a una definición única e internacionalmente reconocida de pueblos indígenas.

En 1997, el Grupo de Trabajo llegó finalmente a la conclusión de que una definición global de “pueblos indígenas” no era posible en ese momento, ni era necesaria para la adopción de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Más bien, el artículo 33 de dicha Declaración subraya la importancia de la autoidentificación, de que los propios pueblos indígenas definan su propia identidad como indígenas (Agencia de la ONU para los Refugiados, 2006, párr. 153–154).

Artículo 33

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar su propia identidad o pertenencia conforme a sus costumbres y tradiciones.

Esto no perjudica el derecho de las personas indígenas a obtener la ciudadanía de los Estados en que viven.

2. Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar las estructuras y a elegir a los miembros de sus instituciones de conformidad con sus propios procedimientos (Naciones Unidas, 2008, p. 13).

INTRODUCCIÓN

El objetivo principal de esta investigación es analizar el desarrollo de las guardias indígenas amazónicas, una organización de autodefensa que se encuentra actualmente en proceso de estructuración entre algunos pueblos indígenas que habitan la región amazónica del país. Su creación surge de la voluntad y necesidad de responder a la violencia estructural que les ha oprimido históricamente.

Desde la época de la conquista del país por la Corona española, los pueblos originarios han sufrido reiterados procesos de discriminación y marginación sociocultural, política y económica que los ha llevado, a lo largo de los dos últimos siglos, a tener que luchar, a veces violentamente, para obtener visibilidad y el reconocimiento de sus derechos básicos.

En el caso específico de la Amazonía, la exploración española de la región coincidió inmediatamente con un trabajo masivo, y casi siempre forzado, de evangelización de las poblaciones nativas, definidas a partir de ese momento como paganas. Este fue el inicio del período misional, que San Román (1994) sitúa entre 1542 y 1769. Durante esta época, se dio un esfuerzo por evangelizar y, al mismo tiempo, civilizar a las poblaciones indígenas, obligándolas a vivir en pueblos e imponiéndoles un estilo de vida normalizado y sedentario. La civilización forzada los insertó brutalmente en la vida comercial, lo que trajo consigo nuevas obligaciones y necesidades. De esta manera, la nueva estructura socioeconómica adquirió rasgos individualistas junto a las habituales prácticas colectivas y comunitarias, y la agricultura pasó a desempeñar un papel preponderante entre las ocupaciones indígenas. A la cabeza de este nuevo modo de organización social se encuentra una figura recién llegada a la región amazónica: el misionero.

Durante el periodo comprendido entre 1769 y 1880, San Román (1994) analiza los efectos que tuvo la llegada de la economía de mercado capitalista

al encontrarse con la región amazónica y sus habitantes. Las formas en que las élites colonizadoras definen al otro cambian, y los pueblos indígenas pasaron de encarnar la esencia de la blasfemia a representar el estatus más bajo de la evolución humana, el de salvaje. Con la misión civilizadora, utilizada siempre por Occidente para justificar muchos de los horrores cometidos a lo largo de la historia, el sistema socioeconómico feudal también se aplica a la región amazónica, y la producción adquirió connotaciones individualistas centradas en el extractivismo. La independencia de la Corona solo alimentó la presión colonizadora que se expandía desde la costa a todas las demás regiones del país, subyugando a los pueblos nativos.

El período de treinta años que va de 1880 a 1914 se denomina *período del caucho*, “uno de los fenómenos económicos nacionales e internacionales que más influyó en la determinación de la actual estructura sociocultural de la selva” (Varese, 1971, p. 165). Este período se caracterizó por una fuerte corriente migratoria que invadió la Amazonia. La selva cayó bajo la dependencia del capitalismo industrial extranjero, convirtiéndose en una fuente aparentemente inagotable de recursos para la exportación. La presión ejercida por la expansión de la frontera colonizadora –de marcado carácter extractivo–económico–oprimió los territorios indígenas, obligando a los habitantes nativos a la emigración forzosa o atrapándolos en el yugo de la esclavitud. Los beneficios del caucho crearon los primeros elementos del capital comercial y la selva entró, como apéndice extractivo, en la estructura capitalista.

Durante el período de recesión que va de 1914 a 1943, se produce el derrumbe del caucho, que da lugar a una situación de caos socioeconómico. Los flujos migratorios comienzan a invertirse, y quienes no regresaron de sus lugares de origen se instalan a lo largo de las orillas de los principales ríos como colonos. La masiva presencia inglesa en la región amazónica deja paso a la estadounidense, mientras la estructura socioeconómica sigue manteniendo rasgos marcadamente feudales. La agricultura, actividad predominante en este sistema, empieza a cambiar y se introducen en la región nuevos cultivos como el algodón, el café y el tabaco.

Al periodo anterior siguió un periodo de treinta años (1943-1970) durante el cual la región amazónica se integró progresivamente en la vida nacional. Se construyeron vías de comunicación que permitían penetrar cada vez más en la selva, conectándola directamente con la costa, como la que llevaba de Lima a Pucallpa (Ucayali). Se multiplicaron los centros urbanos y aumentan

los flujos migratorios. Las líneas de dominación pasaron de la producción a la comercialización.

De esta manera, desde los años setenta, la Amazonía se convirtió en una de las regiones peruanas más explotadas para la comercialización de petróleo, minerales y madera. Mientras la agricultura sufre una paralización general, cada vez más personas, especialmente ribereños, forman pelotones para la explotación temeraria de los recursos de la región. Luego, a partir de los años ochenta, la actividad cocalera en la selva alta aumentó de forma severa, seguida de la extensión progresiva de las redes de narcotráfico. A las economías, legales e ilegales, basadas en la explotación de los recursos de la región amazónica no les importó estar presentes dentro de los territorios habitados por pueblos indígenas, que fueron repetidamente amenazados y expulsados de sus tierras ancestrales.

Por último, desde los años noventa, en que el gobierno del expresidente Fujimori dictó la Ley de Minería y las leyes forestales, la extracción de materiales y energía de la región amazónica peruana tuvo una ascensión vertiginosa. Este aumento se debe, principalmente, a la extracción de minerales, hidrocarburos y a la producción agroindustrial de exportación en forma de monocultivos, especialmente madera, palma aceitera y cacao (Neyra-Soupplet, 2022).

En la actualidad, en la mayoría de los países latinoamericanos, incluido Perú, la situación sigue siendo precaria y las instituciones estatales adoptan a menudo actitudes ambiguas, cuando no explícitamente hostiles, hacia los pueblos indígenas. Ambigüedad y hostilidad que se manifiestan a través de políticas en común acuerdo con la lógica y los intereses del mercado neoliberal, que mercantilizan la inmensa riqueza de recursos naturales presentes en el país y lo dejan a merced de los apetitos depredadores de las empresas nacionales y transnacionales, y de los actores sociales que operan dentro de la densa red de economías ilegales que asfixia al país.

En tal contexto, son los derechos de los pueblos originarios, que a menudo ven coaccionadas sus reivindicaciones en materia de protección y preservación de los territorios que habitan, los que se ven amenazados. Este territorio es, sin duda, rico en recursos naturales, pero su valor real para estos pueblos es sencillamente incuantificable. La tierra, con sus bosques, ríos y lagunas, tiene una importancia inestimable para quienes viven en simbiosis con ella. Este vínculo ancestral que une a estos pueblos con los territorios en los que viven

no puede describirse en términos utilitarios. Es cierto que sus vidas dependen de lo que la tierra, el agua y el aire les ofrecen, pero este vínculo también forja las cosmovisiones que estructuran las existencias nativas al relacionarlas con los seres, animados o no, que habitan los mundos emergentes que les rodean (Kohn, 2021). Mundos que conforman y hacen del bosque una entidad viva, sensible –incluso pensante– y con voluntad propia (Kohn, 2021). Un entramado ecosistémico en el que tienen cabida los animales que constituyen la base de la dieta indígena, las plantas sabiamente transmutadas en medicinas y ungüentos, las semillas y bayas recolectadas y utilizadas por las mujeres para crear artesanías locales, algunas de las cuales son luego vendidas para garantizar los ingresos económicos indispensables para su supervivencia. Sin embargo, el bosque también alberga lugares sagrados donde moran los espíritus de los antepasados y los que animan el bosque, habitantes de una dimensión íntimamente interconectada con lo que comúnmente se llama realidad.

Estos mundos se ven amenazados por el afán de lucro de los actores sociales antes mencionados. Así, la Amazonía está siendo progresivamente desangrada por la tala ilegal, la minería ilegal, el tráfico de tierras, el tráfico de pieles y fauna silvestre, el narcotráfico y la deforestación, necesarios para las enormes plantaciones injertadas por las empresas de monocultivos. Estas prácticas temerarias son apoyadas por las instituciones estatales, en lugar de ser frenadas, a cambio de cuantiosas indemnizaciones.

Las protestas y denuncias de los pueblos indígenas, que se ven progresivamente engullidos junto con sus territorios por esta codicia sin límites, reciben a menudo como respuesta la indiferencia y la criminalización por parte del Estado. La exposición pública de los líderes que se alzan en defensa de los derechos de sus pueblos los lleva a ser objeto de amenazas por parte de los actores que operan dentro de las economías ilegales, que en ocasiones no tienen reparos en eliminar (impunemente) a las personalidades incómodas para sus intereses.

En tal escenario, donde prevalece una total desconfianza en las instituciones encargadas de protegerlos, ha surgido la conciencia de la necesidad de la autoorganización. Esta se orienta a crear mecanismos de autoprotección para defender la vida y los territorios habitados por los pueblos originarios. Esta necesidad también se fundamenta en el comprobado fracaso de las herramientas estatales diseñadas para brindar protección a los pueblos indígenas en su condición de personas defensoras de derechos humanos. En Perú, existen organizaciones de autodefensa que tienen décadas de historia a sus espaldas,

historias diferentes entre sí y con orígenes igualmente distintos, pero con elementos comunes que se repiten sistemáticamente. La última de ellas, creada en 2021, es la guardia indígena amazónica, objeto de esta etnografía.

Esta investigación fue encargada por el Instituto de Defensa Legal (IDL), organización no gubernamental peruana para la que trabajo como consultor. El objetivo principal del IDL es promover los derechos humanos, la democracia y la paz en Perú y América Latina. Para ello, además, cuenta con una línea de trabajo especializada en la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y de la naturaleza.

En Perú, fueron los shipibo-konibo xetebo los primeros en implantar la guardia indígena. Ellos son un pueblo que habita predominantemente la región amazónica de Ucayali, al este del país. El IDL lleva años trabajando con los shipibos y ha querido seguir el nacimiento y desarrollo de esta organización desde sus inicios. Por ello, los objetivos que motivan esta investigación son, en gran medida, los mismos que los del informe encargado por el IDL.

El análisis de la evolución de la guardia indígena, los elementos preponderantes que caracterizan las reflexiones necesarias para estructurar la organización, las ambiciones manifestadas por sus miembros y las críticas interpuestas a su falta de reconocimiento institucional son preguntas de investigación necesarias para prestar apoyo específico en cuestiones concretas, las consideradas más importantes y urgentes por los propios actores sociales que conforman la guardia.

Esto también determinó el posicionamiento asumido durante la investigación. Un posicionamiento herético que obligaba a plantearse continuamente cuestiones éticas sobre la metodología utilizada, las modalidades interactivas en el campo y las posibles formas de restitución del trabajo una vez finalizado, entre otras (Spada, 2017). Desde el inicio, la investigación se estructuró de manera dual, con objetivos académicos junto a necesidades prácticas, lo que ha caracterizado “la ambigüedad de roles resultante, escindiendo el mandato y estratificando a los interlocutores” (Spada, 2017). Desde la formulación de la matriz de preguntas, la investigación ha sido moldeada por la necesidad de su operatividad, y ha sido configurada progresivamente a través de los elementos típicos de una investigación-acción orientada a investigar, y al mismo tiempo apoyar, los desarrollos de la guardia indígena (Maturó, 2003; Lewin, 1946).

Una de las limitaciones de esta investigación es no haber podido obtener e incluir testimonios de actores sociales pertenecientes a instituciones estatales.

Hubiera sido valioso poder incluir sus voces en este espacio de diálogo; sin embargo, resultaba demasiado complejo por tratarse de un estudio exploratorio.

A nivel personal, el encargo asignado se vivió como un campo de pruebas en el que hay que jugársela, dado que

todo campo de investigación etnográfica [...] es en realidad para el investigador un espacio de acción y no de mera observación. Un espacio de riesgo que para el etnógrafo constituye tanto las posibilidades de su conocimiento como la medida de sus prácticas. (Navarini, 2001, p. 287)

Mi papel como antropólogo fue asombrosamente –y gratamente– reconocido, respetado y valorado por los miembros del equipo del IDL. Durante los meses que estuve en Perú, comprobé que este reconocimiento profesional no era una excepción, sino la norma en un país que, por circunstancias históricas y socioculturales, ha llegado a valorar las disciplinas antropológicas hasta el punto de hacerlas imprescindibles en determinados contextos operativos. Por poner solo un ejemplo, la pericia antropológica es requerida en casos jurídicos que involucran a pueblos indígenas, colectiva o individualmente (Guevara et al., 2015). La necesidad de pericia antropológica, y la consecuente relevancia de la antropología, también se comprueba en Brasil (Lenzi, 2018). De esta manera, se puede sostener que, en estos contextos, la figura del antropólogo en el papel de agente de desarrollo, con el rol de mediador e intérprete, no requiere de esfuerzos especiales de negociación para labrarse el espacio operativo que le corresponde (De Sardan, 2008).

En las relaciones con los representantes indígenas y en las visitas a sus comunidades, nos enfrentamos a un escenario diferente. Incluso en estos contextos existe una conciencia bastante generalizada, y casi siempre fundada, de lo que es y hace un antropólogo. Al fin y al cabo, no cabría esperar otra cosa después de décadas en las que cada vez más comunidades indígenas se han visto invadidas por hordas de antropólogos sedientos de datos etnográficos. Sin embargo, como siempre estaba en compañía del resto del equipo, el desconocimiento acerca de mi profesión era habitual, y a menudo me confundían con un abogado (de hecho, casi todos mis colegas eran abogados y abogas). Para no encontrarme en situaciones incómodas, mis contactos recurrían a un médico políticamente correcto.

Los momentos más densos desde el punto de vista etnográfico fueron aquellos en los que realmente se centró esta investigación, en saber los momentos de reuniones, encuentros organizativos y asambleas durante los cuales se definieron los aspectos identitarios, operativos e ideológicos de la guardia indígena amazónica. Fue en estos contextos en los que tuve la oportunidad de practicar la observación participante, llenar mi diario de campo de percepciones e informaciones y recoger la mayor parte de los testimonios utilizados a lo largo del texto. Al mismo tiempo, fue siempre en estas ocasiones cuando pude comportarme como un miembro activo, perfil típico del antropólogo comprometido que se sitúa en los procesos con el objetivo –aunque creo que el término ‘esperanza’ hace más justicia a la humildad en la que debe basarse el acercamiento a estos contextos– de provocar un cambio social.

Esta esperanza también se debe a que, a nivel de producción académica, es muy poco lo que se ha escrito sobre la guardia indígena peruana. En efecto, debido a su reciente aparición, es una tarea difícil encontrar ensayos que traten sobre la organización, y la poca información que se puede encontrar está contenida, en su mayoría, en artículos producidos por las propias federaciones y organizaciones indígenas. La realidad es otra si se amplía el foco a las organizaciones de autodefensa presentes en todo el país, y no solo en la región amazónica. Mucho se ha escrito sobre las rondas campesinas, donde Gitlitz (1985), Fernández (2003) y Korsbaek (2011) son algunos de los principales aportes, utilizados como fuentes bibliográficas en este texto. Estos autores se esforzaron por sistematizar los datos recogidos durante su trabajo de campo en el altiplano andino, describiendo estas organizaciones de autodefensa y sus orígenes históricos, estructuración territorial, prácticas y relaciones establecidas con los habitantes de las comunidades.

Lo mismo puede decirse de los comités de autodefensa, organizaciones surgidas durante el conflicto armado interno (1980-2000) en el seno del pueblo asháninka, en un intento de protegerse de las incursiones de los grupos subversivos que asolaban el país (Sendero Luminoso [SL] y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru [MRTA]). Por mencionar algunos de los principales autores: Benavides (1991) y Gorriti (2021).

El texto se estructura en tres capítulos, que responden a los objetivos específicos de esta investigación. En el primero, se analizan los principales hechos históricos que contribuyeron a la creación de las principales organizaciones de autodefensa peruanas: las rondas campesinas y los comités de autodefensa. Para

ello, se hace un recorrido histórico por las tres últimas décadas del siglo pasado, en el que se intenta resumir los principales aspectos sociales y políticos que caracterizaron este convulso y violento capítulo de la historia peruana. Partiendo del conflicto armado interno que asoló el país desde los años ochenta hasta principios del nuevo milenio, se exploran, a continuación, las circunstancias específicas que dieron origen y contribuyeron al desarrollo de estas organizaciones.

El segundo capítulo abarca los principales logros jurídicos obtenidos por los pueblos indígenas en los últimos setenta años. Este capítulo se divide, a su vez, en tres apartados con un enfoque en el que, a medida que se avanza en la lectura, va aterrizando al tema específico: se comienza con los avances normativos logrados a nivel internacional, para luego centrar el análisis al contexto peruano y, finalmente, a las leyes específicas relativas a las organizaciones de autodefensa peruanas. En el transcurso del capítulo, también se intenta explorar los elementos que conforman “la esencia de la antropología jurídica: los sistemas ideológicos, los sistemas de control social y los conflictos, incluidos los mecanismos de resolución de conflictos” (Krotz, 2002, como se cita en Korsbaek, 2011, p. 36).

Por último, en el tercer capítulo se analizan los datos etnográficos recogidos durante los quince meses de investigación, parte de los cuales correspondieron al trabajo de campo. Se describen las principales reuniones en las que se definieron la identidad y los fundamentos ideológicos de la guardia indígena amazónica, así como su estructuración y organización internas. También se exploran las formas en que el reconocimiento institucional de la guardia indígena, al reforzar el debate sobre la necesidad de un auténtico pluralismo jurídico, apoyaría las ambiciones actuales del movimiento indígena por su autonomía y autodeterminación.

I

LA RESPUESTA SOCIAL A UN PROBLEMA ESTRUCTURAL

1.1. Introducción al conflicto armado interno

A mediados de los años sesenta, ya se planeaba en Perú el espectro subversivo de Sendero Luminoso². Este movimiento, nacido en el seno de los fervorosos contextos universitarios andinos de aquellos años, y pronto extendido a la capital, basaba su ideología en la interpretación del pensamiento de Mao Tse-Tung y del político y filósofo marxista José Carlos Mariátegui³. Integraron las filas de esta organización principalmente estudiantes y profesores de origen campesino que regresaron a sus comunidades rurales, ahora abandonadas por el Estado, para organizar los comités locales del partido (Baratti, s.f.).

El giro radical se produjo después de que el Ejército reprimiera sangrientamente las manifestaciones de 1969 por la educación gratuita. En el campo, Sendero Luminoso comenzó a formar el movimiento guerrillero y, años después, estalló la lucha armada. Las dos últimas décadas del siglo pasado se caracterizaron así por el enfrentamiento entre el Estado peruano y dos grupos armados de extrema izquierda: Sendero Luminoso, bajo el liderazgo de

2 Nombre oficial completo: Partido Comunista del Perú en el Sendero Luminoso de Mariátegui (PCP-SL).

3 José Carlos Mariátegui La Chira (Moquegua, 1894 - Lima, 1930) ensayista, periodista, político y filósofo marxista peruano, fue uno de los pensadores más influyentes en el campo de la reflexión sobre la cultura y la sociedad de su país. Destacado activista político, fue también fundador del Partido Socialista Marxista Peruano.

Abimael Guzmán, y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA)⁴, comandado por Víctor Polay Campos.

El PCP-SL es el producto de una de las varias escisiones del Partido Comunista (antiguo Partido Socialista) fundado por Mariátegui. La primera gran escisión se produjo entre moscovitas y pekineses, y más tarde entre los propios pekineses, donde se encontraba la facción liderada por Guzmán. El movimiento se extendió, estableciendo una de sus bases de reclutamiento en la Universidad de Huamanga, donde Guzmán enseñaba filosofía, en una de las regiones andinas más deprimidas y olvidadas del país: Ayacucho. Pero la situación de abandono institucional que vivía el departamento de Ayacucho en esos años no era una excepción, sino la regla en casi todas las regiones andinas y amazónicas del país.

Durante una primera fase, de 1969 a 1980, la organización concentró sus esfuerzos en aumentar el número de simpatizantes, ampliando así su influencia, y en llevar a cabo actos terroristas cuyos principales objetivos eran la Policía y el Gobierno. A partir de 1980, cuando Sendero Luminoso ya controlaba los departamentos de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac, el grupo decidió iniciar la guerra popular prolongada con una base marxista-leninista-maoísta que se desplazaría del campo a las ciudades con el objetivo de forjar un nuevo Estado. Mientras tanto, continuaba la expansión por el resto del país.

Los militantes de Sendero Luminoso entraron en la selva central desde el inicio de los años 1980, siguiendo las mismas estrategias desarrolladas en Ayacucho y en el resto de zonas altoandinas: la cooptación de profesores,

4 El MRTA fue una organización armada marxista-leninista peruana fundada en 1982 (considerada organización terrorista por Perú y Estados Unidos) y dirigida por Víctor Polay Campos hasta su captura y encarcelamiento en julio de 1992. Posteriormente, Néstor Cerpa Cartolini asumió su liderazgo. Al principio, intentó denunciar las políticas económicas de los gobiernos y hacer ver al pueblo la necesidad de la guerra revolucionaria como única vía para encontrar una solución de fondo a la explotación y la opresión. El MRTA utilizó asesinatos selectivos, emboscadas y coches bomba para atacar a las instituciones armadas del Estado (ejército y policía). Al mismo tiempo, los grupos terroristas operaban en las regiones de la selva alta de Perú. Como indicó la Comisión de la Verdad y Reconciliación, el MRTA realizó acciones terroristas y criminales como asesinatos, secuestros, daños a la propiedad privada y pública, torturas, robos y extorsiones. La más famosa de ellas fue el secuestro de la residencia del embajador japonés en Lima y la captura de 800 rehenes pertenecientes a las altas esferas de la vida política y económica peruana (Redacción RPP, 2017).

maestros y promotores de salud andinos y nativos en las localidades urbanas y en las comunidades nativas. (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003 como se cita en Villasante, 2012, pp. 22–23)

Como veremos en detalle en el transcurso de este capítulo, en respuesta a la devastación causada por los dos grupos subversivos en las comunidades nativas que se negaron a brindarles apoyo, los pueblos indígenas que habitaban la selva central realizaron un esfuerzo de autoorganización. Surgieron así, pequeños grupos de resistencia que hicieron un frente común y formaron el ejército asháninka, una organización cuyo objetivo era defender los territorios nativos y a sus habitantes de las incursiones enemigas. Posteriormente, fueron institucionalizados y subordinados al Estado mediante la promulgación de normas especiales, y se denominaron Comités de Autodefensa (CAD). Durante el conflicto armado interno, desempeñaron principalmente una función antisubversiva y de autodefensa indígena.

Pocos años antes del surgimiento y propagación de estos grupos subversivos, en las zonas rurales de la sierra norte del país, vio la luz otro mecanismo de autodefensa desarrollado por las comunidades campesinas que habitaban la región: las rondas campesinas. La histórica condición de abandono a la que habían sido relegadas las poblaciones campesinas y nativas por parte del Estado condujo al incremento, durante los años sesenta y setenta, de delitos relacionados con el robo de ganado y productos agrícolas. La ausencia del aparato estatal, sumada a la negligencia en el tratamiento de estas cuestiones, impulsó a las comunidades campesinas a desarrollar estos mecanismos de autodefensa y administración autónoma de justicia con el objetivo de reaccionar ante la degradación que se apoderaba de esta región periférica y ya extremadamente pobre.

A mediados de los años setenta, en Cuyumalca, cerca de Chota, localidad ubicada en la región de Cajamarca, se fundó la primera ronda campesina. Eran precisamente las dos de la tarde del 29 de diciembre de 1976 cuando en la mencionada comunidad campesina de la sierra norte se firmó colectivamente el acta que sancionaba la génesis de lo que originalmente se había denominado rondas nocturnas⁵ (Korsbaek, 2011).

5 La histórica decisión fue tomada inicialmente por los padres de familia de la escuela de la comunidad, y fue ratificada en los días siguientes por todas las familias de Cuyumalca.

Estas rondas constituyeron la respuesta organizada de los campesinos de la zona contra las acciones de peligrosas bandas de ladrones de ganado que atacaban a las comunidades rurales andinas de la zona, dañando la propiedad y la salud de sus habitantes (Fernández, 2003). Fueron una respuesta dictada por la necesidad, ya que estas comunidades campesinas se encontraban sumidas en un estado de extrema pobreza y total abandono por parte del Estado. El aislamiento institucional al que estaban condenados había empujado a los habitantes de las comunidades a encontrar la manera de defenderse de forma autónoma, desilusionados por la inútil espera de protección por parte de las autoridades nacionales.

La grave crisis económica que azotaba el país en aquel momento no solo tuvo un mayor impacto en los grupos sociales más marginados, como las comunidades campesinas, sino que también estaba agotando los ya precarios recursos nacionales. Las autoridades se encontraron sin fondos suficientes para resolver los problemas existentes en estas zonas especialmente aisladas del país. Por lo tanto, estas comunidades tuvieron que reorganizarse en un contexto de vacío estatal.

Varios autores han intentado una reconstrucción histórica de los diversos aspectos que, junto con la necesidad práctica de una forma de autodefensa, pudieron contribuir a la creación de las rondas campesinas. Tratando de analizar el humus sociocultural en el que surgieron, se pueden descubrir ciertas instituciones y prácticas que ya existían. Hay quienes sostienen que

En las rondas parecen converger tres vertientes institucionales: los guardias de las haciendas⁶ por su función; la comunidad campesina, por su organización; y el servicio militar obligatorio, como requisito para ejercer ciertas funciones (Zarzar, 1991, p. 108).

Sin embargo, según otros estudiosos

6 La hacienda es una forma de organización económica típica del sistema ultramarino español, que persistió en América Latina algo más de un siglo después de la abolición de los señoríos en España, sobre todo hasta las reformas agrarias de la segunda mitad del siglo XX. El término se utiliza para describir un latifundio de producción agrícola y ganadera mixta. Como modelo de agroindustria y organización social, procede de la hacienda andaluza, cuyo modelo se utilizó en América a partir de mediados del siglo XVII.

es posible afirmar que sólo existe un fenómeno –contrariamente a la opinión de algunos estudiosos de las rondas– que puede considerarse un antecedente de esta organización: los guardias campesinos de las haciendas, encargados por el hacendado de vigilar su propiedad y perseguir a los ladrones de ganado (Korsbaek, 2011).

Sin pretender anteponer mi análisis al de los estudiosos expertos en rondas campesinas, considero que la hipótesis multidimensional es la que permite comprender mejor las especificidades de estas organizaciones sociales de autodefensa.

Pérez (1996; 2010) llega incluso a suponer la existencia de clases sociales dentro de las comunidades rurales para sustentar la hipótesis de que la creación de rondas campesinas refleja en realidad intereses específicos de clase. Pero, entonces, ¿quiénes son los que tienen mayor interés en la configuración de las rondas? Teniendo originalmente como principal tarea la defensa de la propiedad privada, según el autor son los campesinos ricos los actores sociales más interesados en la creación de las rondas. Lo más interesante de la tesis de Pérez, sin embargo, consiste en afirmar que son precisamente los campesinos ricos quienes más se benefician del trabajo de las rondas gracias a una apropiación encubierta a su favor de parte del trabajo realizado por los demás campesinos durante su servicio voluntario de patrullaje en las rondas.

Partiendo de una hipótesis opuesta a la planteada por Pérez, Huber (1995) señala que, al menos en la fase inicial, cuando el objetivo principal era la defensa contra el robo de ganado, era probable que existiera una coincidencia de intereses entre los campesinos pobres y los ricos. De hecho, en términos relativos, un campesino al que le robaban el único ganado que poseía resultaba más perjudicado que otro al que le robaban la mitad de un rebaño grande.

Sea como fuere, dada la eficacia que demostraron las rondas campesinas como garantía de la seguridad de las comunidades rurales, se extendieron rápidamente como reguero de pólvora en las demás provincias y departamentos, pues lograron articular los intereses de los diversos sectores campesinos en torno a la solución de problemas cotidianos que merecían poca o ninguna atención por parte de los organismos estatales.

1.2. La diferenciación de las organizaciones de autodefensa

Como ya hemos señalado al final del apartado anterior, las rondas campesinas representaron una experiencia eficaz de autoorganización social de las poblaciones rurales para hacer frente común a los asaltos de las bandas criminales contra las que, en teoría, se debería haber podido contar con la protección del Estado.

Originados en la sierra del norte de Perú, del distrito de Cajamarca, se extendieron rápidamente a las demás regiones andinas y amazónicas del país. Como las trayectorias históricas de estas últimas son muy diferentes, las regiones del país se caracterizan por tener una gran variedad de instituciones, entre las que puede haber divergencias considerables. Esto ha generado que la propagación de estas organizaciones de autodefensa social haya coincidido con su diferenciación, ya que el proceso de su adopción por otros grupos marginales peruanos también se ha caracterizado por una suerte de hibridación entre las características de las rondas de la sierra norteña, zona en la que se originaron, y las especificidades socioculturales, históricas, geográficas y ecológicas de las localidades en las que se injertaron.

Aproximadamente, una década después del surgimiento de las rondas campesinas, se crearon los comités de autodefensa en la sierra central, constituidos por el pueblo asháninka para defenderse de las incursiones de grupos subversivos durante el conflicto armado interno.

Soy consciente de que subrayar las diferencias entre los distintos mecanismos de autodefensa tiene como objetivo equilibrar la ambigüedad que, a veces, está presente en la práctica. En efecto, hay que enfatizar que, en la realidad, las fronteras entre estas organizaciones son a veces difusas e incluso, desde un punto de vista jurídico, persiste un caos legal que no ayuda a aclarar las ideas. Esto se aplica a quienes no forman parte de estos grupos y, por tanto, tienen dificultades para comprender sus límites, diferencias, similitudes y posibles interacciones. Precisamente, por este motivo, dado que el texto está destinado tanto a quienes están familiarizados con los temas tratados como a quienes se relacionan con ellos por primera vez, haré hincapié en las diferencias existentes y, sobre todo, en las discrepancias con respecto a su origen histórico, sus funciones iniciales y las funciones específicas que han asumido en el curso de su evolución.

1.2.1. Rondas campesinas

Comenzaremos profundizando en las características de las primeras rondas campesinas que se crearon: las de Cajamarca. Estas son las que se pueden considerar típicas rondas campesinas, y se extendieron casi con las mismas particularidades en los departamentos de San Martín y Amazonas (Korsbaek, 2011).

Como señalé, el primer comité de vigilancia se formó en diciembre de 1976 en la provincia de Chota. Una persona que desempeñó un papel clave en la organización de una respuesta colectiva al robo de ganado fue Régulo Oblitas, subgobernador de Cuyumalca, quien, tras la resistencia inicial de la población, la convenció de la necesidad y urgencia de realizar rondas nocturnas para proteger los bienes y propiedades de los campesinos. La primera ronda estaba compuesta inicialmente por 150 campesinos, pero al cabo de unos días el número ya había aumentado a 323. En dos años, se formaron no menos de 300 rondas, que agrupaban a la mayoría de la población rural de las provincias de Hualgayoc, Chota y Cutervo (Gitlitz & Rojas, 1985).

Aquí, las condiciones climáticas, la calidad del suelo y las precipitaciones anuales permiten la reproducción de una familia agrícola sin necesidad de controlar diferentes zonas ecológicas. La relativa proximidad de las distintas ecorregiones hace también que puedan ser explotadas fácilmente por los miembros de un mismo grupo familiar, de modo que la naturaleza no impone formas de cooperación más allá de la unidad familiar. Se trata, sin duda, de una región de pequeños agricultores. (Huber, 1995, p. 17)

Esta es una primera característica fundamental que diferencia profundamente a las comunidades campesinas de la sierra norte de las de la sierra sur. Estas últimas se caracterizan por una sólida estructura social comunitaria y un manejo de la tierra a nivel comunal, elementos determinados por procesos históricos específicos que han generado diferentes modelos de organización social en las diversas regiones del país.

Las zonas rurales del norte, en cambio, eran en su mayoría latifundios pertenecientes a grandes terratenientes que, como hemos dicho, se encargaban de la defensa de sus fincas a través de los guardias de las haciendas. La cordillera de los Andes había sido escenario de sangrientos enfrentamientos desde la época de la conquista de la Corona española. Sin embargo, durante las

décadas de 1950 y 1960, los conflictos sociales entre campesinos y hacendados se habían intensificado, organizándose los primeros en sindicatos y exigiendo una redistribución de la tierra al grito de “¡Tierra o muerte!”.

La Reforma Agraria implementada por el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado durante los años sesenta⁷ provocó la rápida desaparición de este sistema de gestión de la tierra y la dinámica social asociada entró en crisis (Granato, 2011)⁸. Los campesinos no disponían de mecanismos sociales independientes para reaccionar ante el repentino vacío de poder que había surgido y no estaban equipados para contrarrestar las consecuencias que ello conllevaba. En palabras de Huber (1995), “la ausencia de un órgano regulador se manifestó sobre todo en la vida cotidiana; la región era conocida por las peleas sangrientas y el robo de ganado, que aumentaron tras la retirada de los propietarios de las haciendas” (pp. 121–122)⁹.

7 La Reforma Agraria fue el capítulo final de un proceso que se había venido desarrollando a lo largo del siglo XX. Desde principios del siglo XX se había hecho patente la necesidad de transformar profundamente la situación económica y social del campo, generando una nueva estructura agraria. En 1963, el gobierno de los generales Ricardo Pérez Godoy y Nicolás Lindley López promulgó la llamada Ley de Bases para la Reforma Agraria. El 21 de mayo de 1964, Fernando Belaunde promulgó una Ley de Reforma Agraria, cuya característica principal era exonerar a los complejos agroindustriales azucareros y a los latifundios en general. El 24 de junio de 1969, el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas promulgó el Decreto Ley N.º 17716, cuyos objetivos principales eran los siguientes: a) Eliminación del latifundio, el minifundio y todas las formas antisociales de propiedad de la tierra; b) la creación de explotaciones productivas de carácter asociativo y campesino; c) la reestructuración de las comunidades campesinas tradicionales; d) la creación de una agricultura organizada basada en el esfuerzo asociativo de los agricultores; e) la creación de nuevos mercados mediante una distribución equitativa de la renta que aumente el poder adquisitivo de la población marginada; y f) el desarrollo paralelo de industrias de transformación primaria en el campo. (Ministerio de Desarrollo Agrario y Riego [Minagri], s.f.)

8 Para algunos, esta medida tuvo como único propósito acallar la disidencia que había recorrido el campo del país en los últimos años.

9 El objetivo principal de las rondas era acabar con las pérdidas campesinas causadas tanto por el robo profesional de ganado como por los pequeños hurtos, problemas crónicos en la zona. El siguiente testimonio demuestra que la organización se creó “con la finalidad de controlar los continuos robos de ganado, sembríos, saqueos y escalamientos de casas, asaltos y abusos que vienen cometiendo con nuestras indefensas esposas por individuos que andan bien armados durante las noches... para darnos tranquilidad, para poder dedicarnos a la cría de ganado y sembrío” (tomado del Acta de Instalación de la Junta Directiva de las Rondas Nocturnas de la Comunidad de Yaravilca Baja, Distrito de Chota, Departamento de Cajamarca, 2 de diciembre de 1978)

Dicho esto, sin embargo, es necesario señalar que, en el siglo pasado, en la subregión central de la región Cajamarca donde se originaron las rondas campesinas –a saber, las provincias de Hualgayoc, Chota y Cutervo– la mayor parte de la población se concentraba en los pequeños valles alrededor de las capitales provinciales. Aquí nunca se consolidaron grandes latifundios, probablemente porque la zona nunca ofreció cultivos comerciales lo suficientemente rentables como para que mereciera la pena enfrentarse a la resistencia campesina¹⁰. Las pocas grandes haciendas de la zona tenían como principal actividad económica la ganadería extensiva e ineficiente:

Hasta mediados de siglo existieron algunos latifundios de tamaño medio, que dieron lugar a una clase dirigente de hacendados, pero cuyo poder era esencialmente local. Los terratenientes de las provincias centrales nunca tuvieron el peso político de los del sur. Además, tras la Depresión, sus propiedades fueron cada vez menos rentables. La mayoría de ellas fueron divididas y vendidas en los años cincuenta y sesenta, mucho antes de la reforma agraria de 1969. (Gitlitz & Rojas, 1985, p. 118)

Los grandes latifundios de Cajamarca y Piura se transformaron, tras la Reforma Agraria, en tierras habitadas por pequeños agricultores en las que, si bien la propiedad privada era reconocida formalmente como comunidad campesina, no se daban los vínculos sociales que suelen caracterizar a esta última, como la ayuda mutua, el trabajo colectivo y las asambleas, típicos de la sierra sur (Pérez, 1996; Huber, 1995). Y es precisamente este elemento adicional el que puede arrojar luz sobre por qué las rondas campesinas se originaron en estas zonas y cómo se convirtieron rápidamente en una especie de aglutinante social que ayudó a desarrollar una fuerte identidad colectiva. Fueron la respuesta sociocultural y autoorganizada a problemas estructurales derivados de procesos históricos específicos y aspectos políticos particulares

10 En la subregión sur del departamento de Cajamarca, por el contrario, el desarrollo de una próspera industria azucarera y la especialización en ganadería y producción lechera -proceso que se intensificó cuando una filial de Nestlé, Perulac, construyó una planta concentradora de leche en el valle de Cajamarca en los años cuarenta- permitieron el surgimiento de una élite capitalista relativamente rica y políticamente poderosa. Esto, unido al hecho de que Cajamarca era la capital del departamento, hizo que desde principios del siglo XX la presencia estatal fuera mayor en la subregión sur. Una subregión estructurada sobre el modelo socioeconómico del latifundio, y caracterizada por la presencia de unas pocas comunidades campesinas.

que caracterizaron al país, entre los que destaca el vacío institucional del que es responsable el aparato estatal en las regiones andina y amazónica.

Tomemos como ejemplo la modesta comunidad de La Toma, perteneciente al distrito de Niepos, en la provincia de San Miguel, región de Cajamarca, en el norte de Perú. Reflejando las características de la organización social del espacio, propio de los pequeños propietarios, las viviendas de este centro rural se encontraban a una distancia considerable unas de otras, dependiendo del tamaño de la parcela que poseía el propietario (Korsbaek, 2011). Esto provocaba una dispersión de las sesenta viviendas en las que vivían unas 400 personas, factor que sin duda influía en las posibilidades de comunicación y en la cohesión de la comunidad.

El centro de La Toma era la única concentración de viviendas dentro de la comunidad y albergaba a veintiséis familias y contaba con pocos edificios públicos: la escuela primaria, la guardería, la casa de los ronderos y una capilla. Se tardaba casi una hora y media en llegar a las viviendas más alejadas dispuestas como una circunferencia irregular alrededor de este punto central. Si se hubiera trazado un diámetro hipotético para conectar las viviendas de los extremos de la comunidad, se habrían necesitado casi tres horas para recorrerlo.

Uno de los primeros censos realizados en La Toma revela que de un total de cincuenta viviendas encuestadas había 38 ronderos, por lo que muy pocas carecían de algún miembro que pertenezca a esta asociación social. Si a estos datos añadimos la acentuada desarticulación de las viviendas que inhibía el aumento de la cohesión social, el hecho de que los ronderos campesinos consolidaran realmente –y en ciertos casos incluso constituyeran– la estructura social de estos núcleos rurales norteños concretos parece más que una hipótesis.

Pero intentemos ahora ofrecer información más detallada sobre cómo se configuran las rondas y qué funciones asumen (Fernández, 2003). Como ya hemos mencionado, son organizaciones campesinas que realizan voluntariamente patrullaje para aumentar el nivel de seguridad real y percibido. Asimismo, intentan resolver pacíficamente los conflictos en sus comunidades y participan activamente en el desarrollo de estas. A pesar de ello, los ronderos están armados: las armas pueden ir desde machetes hasta pistolas y rifles. Esto refleja un intento de actuar como obstáculo a las redadas y a las actividades ilícitas en general, que buscan más bien prevenir disuadiendo a los delincuentes.

La organización básica consiste en el comité de ronda, conformado por los adultos de las familias residentes en las comunidades rurales y los pueblos. Cada comité tiene su propio líder y una pequeña dirección que está constantemente informada de sus actividades y asume la representación de la comunidad. Para financiar su trabajo, los ronderos contribuyen mediante el pago de una cuota mensual al sostenimiento de la organización y realizan actividades de recaudación de fondos para autofinanciarse y cubrir posibles gastos extraordinarios.

Cuando se atrapa a un matón, o cuando hay que sancionar a un miembro de la comunidad por su mala conducta, se le entrega a la junta de ronderos con un acta del incidente y los bienes materiales implicados. Una vez reconstruidos los hechos, los líderes convocan inmediatamente a las partes para que se encuentre una solución a los acontecimientos¹¹:

Esencialmente las rondas enfrentan el robo de dos maneras. Por un lado, los grupos de ronda que patrullan por la noche hacen más difícil el abigeato, aumentan el riesgo de ser capturados, y por lo tanto sirven como un freno. Por otro lado, cuando los robos ocurren, los comités de los caseríos investigan, capturan, e interrogan a los sospechosos, les dan castigos o los entregan a la policía. (Gitlitz & Rojas, 1985, p. 131)

Desde un punto de vista comparativo, es interesante e importante resaltar un aspecto fundamental presente en los métodos de resolución de conflictos de las rondas campesinas, que se refleja en el derecho consuetudinario¹² de otros pueblos indígenas peruanos: la oportunidad en el restablecimiento del equilibrio social.

11 A menudo, este modo de resolución de conflictos implica sanciones de compensación social que pueden incluir algún tipo de servicio comunal y/o ejercicio físico.

12 El derecho consuetudinario es un conjunto de costumbres, prácticas y creencias que los pueblos indígenas y las comunidades locales aceptan como normas de conducta vinculantes y que forman parte intrínseca de sus sistemas sociales y económicos y de su modo de vida. Lo que caracteriza al derecho consuetudinario es precisamente el hecho de que consiste en un repertorio de costumbres colectivamente reconocidas y compartidas por una comunidad, un pueblo, una tribu, un grupo étnico o religioso, frente a las leyes escritas promulgadas por otra autoridad política no pocas veces considerada merecedora de mayor legitimidad, generalmente el Estado. A lo largo del texto se repetirá varias veces el análisis del diálogo, a menudo conflictivo, entre el derecho constitucional, el derecho consuetudinario y el derecho internacional.

Incluso entre los awajún¹³, caso que se desarrollará en detalle más adelante, la justicia solo puede llamarse tal si se sanciona directamente a la persona que ha cometido un acto que altera el orden social, y si lo hace en un plazo breve que suele estimarse en el orden de las horas (más raramente días). El factor tiempo es, por tanto, crucial para que se reconozca efectivamente la función positiva de la acción de la justicia, es decir, la sanción inmediata del acto alterador para que pueda restablecerse cuanto antes el equilibrio social mediante la reconciliación de las partes.

Volviendo a las rondas, cuando hay problemas graves o formas de resistencia de las partes, la dirección convoca a todos los miembros de la localidad o a la asamblea de la comunidad para resolver las fricciones (Fernández, 2003). Si se comete un asesinato o se causan daños físicos, se envía a los autores a la comisaría o fiscalía más cercana con un informe redactado por la ronda.

Las rondas también cuentan con comités de distrito y zonales, jefaturas provinciales y federaciones departamentales. Las funciones de estos cuerpos intermedios consisten en coordinar acciones para asegurar una vigilancia más amplia del territorio, así como participar en la resolución de casos problemáticos a solicitud de las bases. También participan en la gestión de recursos para el desarrollo de proyectos socioeconómicos en las comunidades rurales y en el control de las instituciones públicas.

Las rondas campesinas –y en particular los comités de rondas– que se han extendido por la región cajamarquina han ido ganando cada vez más influencia y poder. Con el tiempo, esto condujo a la ampliación de sus funciones, así

13 El pueblo awajún, también conocido como aguaruna, representa la segunda población indígena amazónica más numerosa de Perú, después de los asháninkas. Los awajún se caracterizan por su compromiso con la defensa de su territorio ancestral. También son cultivadores de yuca dulce, cazadores y pescadores que viven en comunidades relativamente dispersas. Las localidades del pueblo awajún se ubican en los departamentos de Loreto, Amazonas, San Martín, Cajamarca y Ucayali, principalmente a lo largo de los siguientes ríos y sus afluentes: Alto Marañón, Nieva, Bajo Santiago, Cenepa, Potro, Apaga, Yurapaga y Mayo. Según información contenida en la Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI), el pueblo awajún cuenta con un total de 488 localidades pertenecientes a pueblos indígenas u originarios, de las cuales 245 son reconocidas como comunidades nativas. Según el censo nacional 2017, la población de estas localidades es de aproximadamente 70,468 habitantes. Asimismo, a nivel nacional, 37,693 personas se sienten o consideran parte del pueblo awajún. (BDPI, s.f.b)

como a un aumento de los (supuestos) casos de abuso de poder. Empezaron a resolver la mayoría de las disputas locales y civiles, como los malos tratos y los pequeños robos, que en el pasado habrían sido responsabilidad de los vicegobernadores y los jueces de paz.

En cuanto a los abusos de poder, la Guardia Civil, la Policía de Investigación, los comerciantes ocasionales y los políticos han acusado a menudo a las rondas de adoptar métodos excesivamente duros y arbitrarios, de extorsionar a los campesinos, de golpear a la gente por motivos personales y de violar a las mujeres campesinas. Sin embargo, lo que falta para respaldar estas acusaciones son pruebas contundentes y testimonios concretos de tales abusos.

Pero todavía, el abuso potencial existe. Hay poco control sobre la manera en que las rondas tratan a los sospechosos y sus métodos son sin duda severos. Si los comités de ronda se decidiesen a colaborar con los abigeos, a extorsionar o a entrar en vendettas personales, fácilmente podrían llegar a ser dictatoriales. (Gitlitz & Rojas, 1985, p. 132)

Las rondas campesinas de la sierra sur difieren en algunos aspectos de las recién descritas. Localizadas principalmente en los departamentos de Cusco y Puno, la principal diferencia es que tienen una estructura social basada en la propiedad comunitaria de la tierra y no las parcelas fragmentadas de los centros rurales del norte.

En este contexto, es imposible separar la conformación del sistema de rondas de las formas tradicionales de gobierno y toma de decisiones propias de estas comunidades rurales¹⁴. Las rondas simplemente se articulan en torno al sólido marco social que estructuraba estas comunidades.

La participación en estas organizaciones de autodefensa social es obligatoria tanto para hombres como para mujeres una vez cumplidos los dieciocho años. La ronda campesina tiene estatuto y está dotada de personalidad jurídica, por lo que estamos hablando de un aparato de derecho consuetudinario que

14 En estas regiones, las comunidades rurales se denominaban *ayllu* (del quechua), es decir, formas tradicionales de comunidades sociales que se encontraban en la zona andina del país, especialmente entre los aimaras y los quechua. El *ayllu* agrupaba a un conjunto de familias que se consideraban descendientes de un lejano antepasado común, dentro de un territorio delimitado con precisión.

ha sido adaptado a la ley o (llamado) derecho positivo¹⁵. En este sentido, es interesante observar que la mayoría de edad a los dieciocho años como requisito para ingresar al servicio es algo que las rondas campesinas han adoptado directamente de las normas del derecho positivo. Esto constituye un ejemplo de sincretismo jurídico funcional a facilitar el reconocimiento de las propias rondas por parte del Estado.

El trabajo de estas rondas se dirige principalmente a combatir el robo de ganado, el maltrato a las mujeres y el adulterio. El análisis del incidente y las sanciones correspondientes se deciden colectivamente durante las asambleas, que se celebran cada dos meses y a las que no tienen acceso la policía ni las instituciones estatales. La no asistencia a estas asambleas se sanciona con el pago de una pequeña multa.

Al igual que las rondas descritas anteriormente, algunos autores afirman que estas también se autofinancian a través de las contribuciones que pagan periódicamente los ronderos (Korsbaek, 2011). Estas se establecen proporcionalmente en función del número de cabezas de ganado en propiedad¹⁶.

Aunque la participación en estas organizaciones sociales ha ido disminuyendo en los últimos tiempos, las rondas siguen sobreviviendo como reguladoras de la justicia y vigilantes del orden social local, al tiempo que frenan el vacío institucional provocado por la ausencia del Estado y constituyen un aparato de impartición de justicia acorde con los modelos culturales de las sociedades indígena-campesinas.

La amplia participación transgeneracional en las citadas asambleas, el vigor del tono que a veces se alcanza en los debates, la representación de cada núcleo rural a través de la elección de candidatos a cargos directivos son solo algunos ejemplos de este complejo sistema autogestionado que a veces puede parecer paralelo al Estado, y que sugiere un modelo de ciudadanía que converge en lo que se acerca mucho a ser una verdadera democracia participativa.

15 La personalidad jurídica, en derecho, es el rasgo característico de aquellas entidades sin ánimo de lucro que gozan de perfecta autonomía patrimonial para las obligaciones que puedan contraer.

16 Existe la posibilidad de que la autofinanciación no sea la única fuente de dinero con la que cuentan las rondas campesinas y que, por lo tanto, haya ingresos y financiación externos.

Esto no implica que los miembros de las rondas no se sientan ciudadanos peruanos, sino que representa un modo de participación simbólica en las dinámicas sociopolíticas institucionales. Esta consiste en una respuesta organizada al modelo excluyente de ciudadanía estatal al que no tienen acceso como campesinos pobres, analfabetos e indígenas.

1.2.2. Los Comités de Autodefensa y Desarrollo Rural (CAD)

Como se mencionó al principio de este capítulo, en los años ochenta se produjo una escalada del conflicto armado contra las milicias senderistas y del MRTA, especialmente en las regiones andina y amazónica del país.

Dada la efectividad y rápida difusión de las rondas campesinas precisamente en las regiones del país donde las dos organizaciones subversivas eran ahora más activas, el aparato estatal buscó cooptar a estas organizaciones de autodefensa social bajo control institucional¹⁷. Dada su resistencia a los intentos de subordinación por parte de la dirigencia política, el Gobierno y las Fuerzas Armadas optaron a principios de los años noventa por la creación de las Rondas Campesinas Antisubversivas o Comités de Autodefensa (CAD). Las comunidades indígenas más aisladas, víctimas de las masacres de los militantes senderistas y emerretistas (del MRTA), comenzaron a organizar sus propios grupos de autodefensa y, tras su reconocimiento por el Estado, el ejército nacional empezó a proporcionarles armamento para hacer frente a los ataques. Fueron reconocidos institucionalmente en 1991 mediante la Ley de Reconocimiento de los Comités de Autodefensa¹⁸.

17 Específicamente, lo hizo en marzo de 1988 mediante el Decreto Supremo N.º 012-88-IN, que emitió el Reglamento de Organización y Funciones de las Rondas Campesinas Pacíficas, Democráticas y Autónomas. El reglamento provocó una ola de protestas porque subordinaba a las organizaciones a las instancias estatales, convirtiéndolas de facto en componentes auxiliares y violando así la esencia autónoma de las rondas, fundamental e intangible para las comunidades campesinas. Todo parece paradójico - pero una perspectiva más amplia de la historia legislativa peruana permite darse cuenta de que en realidad no se trata de un caso aislado - ya que el Estado había reconocido a las rondas como organizaciones autónomas a través de la Ley de reconocimiento de las Rondas Campesinas 2457 apenas dos años antes, en 1986, violando así su propio marco legislativo.

18 Ley de Reconocimiento de los Comités de Autodefensa (D.Leg N.º 741). Establece el reconocimiento de los Comités de Autodefensa como organizaciones que surgen espontánea y libremente para desarrollar actividades de autodefensa comunitaria, evitar la infiltración terrorista y apoyar a las Fuerzas Armadas y Policía Nacional en tareas de pacificación; su característica es que son transitorios, acreditados por los mandos militares y bajo su control, previendo la adquisición de armas y municiones.

Aunque la creación de los CAD parte de la misma necesidad básica que provocó la génesis de las rondas, existen diferencias fundamentales entre ambas organizaciones sociales. La falta de instituciones estatales en las regiones andina y amazónica dificultó la campaña antisubversiva del gobierno contra las milicias revolucionarias. Sin embargo, los CAD son un organismo que el Estado intentó reiteradamente subordinar a su control, incluso mediante la concesión de financiación, en un intento de privarles de la autonomía que caracteriza a las rondas. Además, precisamente por su función de respuesta a una de las realidades específicas del conflicto armado, los Comités tenían, según las normas dictadas por el gobierno, un carácter transitorio.

Los CAD estaban más extendidos en las comunidades pertenecientes a los departamentos de Ayacucho, Huancavelica, Apurímac, Cusco, Puno, Junín y Huánuco, es decir, las regiones más pobres del país y, no por casualidad, los lugares donde las milicias del MRTA y Sendero Luminoso habían logrado penetrar más ampliamente.

Dado que tanto las rondas campesinas como los CAD operaban en el mismo contexto geográfico –las zonas rurales del país– y tenían el mismo objetivo básico, a saber, la defensa de las comunidades campesinas, a menudo se confundían y se confunden entre sí. Por ello, en un intento de aportar algo de claridad, a continuación, se presenta un cuadro comparativo que muestra los puntos en común y las principales diferencias entre estas dos asociaciones de autodefensa social.

TABLA 1. CUADRO COMPARATIVO DE RONDAS CAMPESINAS Y COMITÉS DE AUTODEFENSA

RONDAS CAMPESINAS	COMITÉS DE AUTODEFENSA
<p>ORIGEN</p> <p>Se crearon para garantizar la seguridad y el orden público en sus comunidades y aldeas, frente a las bandas de ladrones de ganado que ponen en peligro sus bienes, su integridad y sus propias vidas.</p>	<p>Surgen de forma autónoma para hacer frente a los grupos subversivos y posteriormente son cooptados dentro de una estrategia dirigida por el Estado para actuar como apoyo estratégico en la contención del terrorismo en las zonas rurales.</p>
<p>CARACTERÍSTICAS</p> <p>a) Contribuyen al desarrollo y a la paz social.</p> <p>b) Son autónomos en su organización y toma de decisiones.</p> <p>c) Son de naturaleza permanente.</p> <p>d) Sus acciones están motivadas por un conjunto de necesidades e intereses de su organización.</p> <p>e) Su contribución a los objetivos de desarrollo de sus zonas se define mediante la consulta a sus bases y la gestión de sus consejos de administración.</p> <p>f) No disponen de ningún tipo de asignación presupuestaria para su labor de gestión.</p> <p>g) Debido a su carácter pacífico, no disponen de armas ni municiones.</p> <p>h) Están autorizados constitucionalmente a ejercer funciones judiciales.</p> <p>i) Se coordinan voluntariamente con las autoridades de sus distritos y provincias.</p> <p>j) Tienen estatutos y reglamentos internos que definen el marco de sus actuaciones.</p>	<p>a) Contribuyen a los esfuerzos de pacificación.</p> <p>b) Dependen, desde el reconocimiento del Estado en 1991, de las fuerzas armadas y la policía.</p> <p>c) Según su reglamento, tienen carácter transitorio.</p> <p>d) Sus acciones están motivadas por la propia existencia del conflicto armado interno.</p> <p>e) Su contribución al desarrollo se basa en el trabajo complementario en la lucha contra la subversión y está controlada por los órganos de seguridad y orden público.</p> <p>f) Tienen potestad para administrar un fondo de dotación proporcionado por el Estado.</p> <p>g) Para su labor contra la subversión, disponen de armas y municiones.</p> <p>h) No tienen poderes jurisdiccionales, pero sí la facultad de denunciar a las autoridades los delitos cometidos en los locales donde operan.</p> <p>i) Están obligados a coordinarse con las Fuerzas Armadas y la Policía y otros organismos estatales.</p> <p>j) Se rigen por el Reglamento de Organización y Funciones de los Comités de Autodefensa, elaborado por las autoridades militares.</p>

Nota. Tomado de *Rondando por nuestra ley* (Fernández, 2003, p. 27).

Tras la sangrienta represión de los grupos subversivos por parte del entonces dictador Alberto Fujimori¹⁹, los pocos núcleos activos que quedaban se ocultaron en el Valle de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro (Vraem), donde comenzaron a defender militarmente las redes de narcotráfico que se desarrollaban en la región y que hoy la convierten en la zona más peligrosa del país (Vera, s.f.).

A pesar de ello, la presencia y las operaciones de las milicias en esta parte del país cesaron, al igual que la financiación y el apoyo del Estado a los CAD que se habían ido formando a lo largo de los años. Estos, sin embargo, no desaparecieron, sino que evolucionaron, desarrollando diferentes funciones y encontrando nuevos contextos de acción desvinculados de su tarea original como organización antisubversiva.

Compartiendo gran parte de estas transformaciones orgánicas con las rondas campesinas, estas serán discutidas de manera más general en la conclusión de esta sección. Aquí, sin embargo, nos centraremos específicamente en el papel desempeñado por los CAD en la defensa de las comunidades nativas frente al progresivo sometimiento al narcotráfico rampante en la zona. Este aspecto es de particular importancia para comprender los más recientes acontecimientos jurídicos relacionados con los comités de autodefensa, que han suscitado una ola de debates y protestas en todo el país.

El último censo 2017 realizado por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) señala que la población del Vraem, conformado por las regiones de Junín, Huancavelica, Ayacucho, Apurímac y Cusco, es de 508 966 habitantes. De este total, solo el 7,1% se identifica como indígena y tiene como lengua materna el asháninka, awajún y shipibo-konibo, entre otros.

19 Alberto Kenya Fujimori (Lima, 1938) Político peruano, presidente de Perú de 1990 a 2000. Fundador del grupo Cambio 90, ganó las elecciones presidenciales de 1990, derrotando a Vargas Llosa, y aplicó un duro plan de austeridad para paliar la grave situación económica del país. El 5 de abril de 1992, con el apoyo del ejército, dirigió un autogolpe y disolvió el parlamento. Tras el golpe de Estado, convocó a un Congreso Constituyente Democrático para redactar la Constitución Política de 1993, que permitió la reelección del presidente. Asimismo, al final de este segundo gobierno, promulgó la Ley de Interpretación Auténtica, que le permitió presentarse a las elecciones presidenciales por tercera vez consecutiva. Su gobierno autoritario se caracterizó, por un lado, por la modernización económica del país, pero también por los numerosos crímenes cometidos en nombre de la guerra contra el terror y la pobreza, incluidos varios crímenes contra la humanidad, por los que fue condenado en 2007 a la pena inicial de seis años de prisión (que se convirtieron en veinticinco en 2009).

El pueblo asháninka²⁰ ha sido el pueblo amazónico más golpeado por el conflicto interno entre las fuerzas armadas y los grupos subversivos. Según el informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, más de 30 comunidades han desaparecido, unos 10 000 indígenas han sido desplazados, 5 000 secuestrados y 6 000 asesinados (cerca del diez por ciento del total de muertes registradas) (Fischer, 2022). Sin embargo, para el antropólogo peruano Óscar Espinoza, autor del capítulo de Los inconformes dedicado a la masacre de los asháninkas, estas cifras no son ciertas. Cuando se realizó la investigación no se contaba con los fondos ni los medios de transporte para llegar a todas las comunidades amazónicas. Se omitieron detalles y anécdotas, y no se consideró un aspecto cultural fundamental que caracteriza la relación de este pueblo con la muerte: a los asháninkas no les gusta hablar de sus muertos. Nombrarlos, de hecho, impediría que su espíritu llegue al cielo (Zárate, 2018).

Dicho esto, los datos aportados sobre la masacre asháninka no sugieren que la nación amazónica sufriera pasivamente los intentos de invasión y sometimiento por parte de grupos subversivos. Conocidos por ser formidables guerreros defensivos, los asháninkas aprendieron desde niños a esquivar las flechas antes de dispararlas. Sin embargo, si son atacados, muestran todo su orgullo y maestría en el uso del arco para defender las tierras a las que están fuertemente unidos. Así, recurrieron a su repertorio ancestral para formar grupos de autodefensa llamados en su lengua *ovayerii*, guerreros²¹.

20 Los asháninkas son el grupo indígena demográficamente más numeroso de Perú. Su identidad está estrechamente ligada al territorio y a su defensa. Asimismo, su conexión con la naturaleza y los seres que la habitan es de suma importancia, ya que reconocen que todo lo que les rodea tiene vida. Los asháninkas también reconocen la importancia de promover la revalorización de su cultura, especialmente para transmitir a las nuevas generaciones conocimientos y saberes tradicionales, como la lengua o el uso de las plantas. Según información de la oficial Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI), los pueblos indígenas u originarios asháninkas cuentan con un total de 675 localidades en las que viven y/o ejercen sus derechos colectivos, de las cuales 405 son reconocidas como comunidades nativas. Según el censo nacional 2017, la población de estas localidades asciende aproximadamente a 117 955 personas. Asimismo, a nivel nacional, 55 493 personas se sienten o consideran parte del pueblo Asháninka. (BDPI, s.f.)

21 El antropólogo Óscar Espinoza (1995), en su libro *Rondas campesinas y nativas en la Amazonia peruana*, explica cómo estos grupos especiales eran formados tradicionalmente por los asháninkas en aquellas situaciones excepcionalmente críticas en las que tenían que defender sus territorios y la vida de sus habitantes. La práctica se reavivó ante la violencia perpetrada por los movimientos subversivos.

A principios de los años noventa, estos grupos se unieron en lo que se denominó la reforma asháninka, es decir, un batallón de nativos armados con fusiles, arcos y flechas que atacaban por sorpresa los campamentos terroristas. Parte del ejército asháninka fue entonces institucionalizado y cooptado bajo el control de las fuerzas armadas nacionales con el nombre de Comités de Auto-defensa, a través de la ley antes mencionada. Más tarde, debido a su eficacia, se extendieron a otras zonas del país comprometidas en la lucha antisubversiva.

Sin embargo, la respuesta asháninka a las incursiones de los grupos subversivos no fue homogénea y merece un estudio en profundidad para encuadrar mejor a los actores en juego y las razones detrás de las diferentes agentividades colectivas. Por ello, se hará un resumen del contexto histórico y sociocultural de tres valles de la selva central que albergaron a este pueblo indígena, y de los momentos centrales del encuentro-enfrentamiento entre ellos y los grupos subversivos, así como con las fuerzas policiales nacionales.

- *El valle del río Pichis*

El río Pichis fluye de norte a sur, paralelo al río Palcazu, y su unión da origen al río Pachitea. A mediados de los años, el valle del Pichis estaba habitado por unos 15 000 asháninkas distribuidos en 40 comunidades nativas, que constituían el 70% de la población de este valle (Benavides, 1991).

En los años setenta y ochenta, la superficie promedio por familia asháninka era de 194 hectáreas, relativamente alta en comparación con otras zonas habitadas por este pueblo indígena, lo que permitió el desarrollo de actividades orientadas al autoconsumo como la caza, la pesca y el cultivo de yuca²², maíz, frijol, calabaza, camote²³ y frutales.

A partir de los años setenta, los asháninkas del valle Pichis empezaron a organizarse para hacer valer sus derechos ante el Estado y a nivel regional, formando la Asociación de Nacionalidades Asháninka del valle Pichis (ANAP)²⁴. Las principales reivindicaciones de la ANAP eran el reconocimiento de la propiedad de la

22 Conocido con varios nombres, empezando por yuca, mandioca, casava o yuca, es un tubérculo parecido a la patata perteneciente a la familia de las euforbiáceas, cultivado en muchas regiones tropicales y subtropicales del planeta.

23 La batata, originaria de Perú, también llamada ñame o camote, tiene orígenes muy antiguos que se remontan al 750 a.C.

24 En asháninka: Apatyawaka Nampitsi Asháninka Pichis.

tierra y los bosques, el acceso a una educación bilingüe, servicios sanitarios que incluyeran la medicina tradicional, mejores condiciones de transporte y comercialización, y la participación en las decisiones sobre proyectos de desarrollo que afectaran directamente a las comunidades. Estas reivindicaciones formaban parte de un proyecto más amplio de autonomía política y reafirmación de la identidad étnica que se derivaba del deseo de mantener a la ANAP independiente de los partidos políticos, las organizaciones no gubernamentales y la iglesia, tras las experiencias negativas con estos actores sociales.

Cuando el MRTA inició sus incursiones en el valle del Pichis en 1989, las comunidades nativas se vieron sometidas a la presión del grupo subversivo y de las fuerzas policiales nacionales. El MRTA reforzó progresivamente su control sobre el valle, imponiendo cuotas en efectivo a comerciantes, terratenientes y colonos, y ejerciendo también presión sobre las autoridades.

El 8 de diciembre de 1989, Alejandro Calderón, presidente de la ANAP, fue secuestrado por el MRTA. Una semana después fue ejecutado en uno de los campamentos del grupo subversivo llamado “El Chaparral”, situado en Alto Pachitea. Al día siguiente este campamento fue bombardeado por el ejército en un ataque aéreo. El 26 de diciembre, la asamblea de delegados de las comunidades indígenas de la ANAP decidió levantarse contra el MRTA para expulsarlo del valle por todos los medios. Así que formaron un ejército de unos mil hombres armados con arcos, flechas y algunos rifles de caza e iniciaron sus operaciones de autodefensa.

El 5 de enero, los asháninkas tomaron la ciudad de Puerto Bermúdez, el centro comercial y político más importante del valle, habitado principalmente por colonos. Borraron los murales del MRTA y colocaron los suyos propios, en los que se leía: “¡Viva la lucha asháninka!” y “¡Alejandro Calderón vive!”. Después, reunieron entre 300 y 400 personas en la plaza de la ciudad, y entre ellas identificaron a diez sospechosos de complicidad con el grupo subversivo, que fueron entregados rápidamente a las autoridades. Sin embargo, la decisión de liberarlos, tomada por las autoridades a los pocos días de su captura, desencadenó el deseo de los nativos de tomarse la justicia por sus manos. Para ello, tendieron una emboscada durante la cual capturaron y ejecutaron a varios miembros del MRTA, quienes, tras la acción decidida y bien organizada de los asháninkas, abandonaron la zona.

El 13 de marzo, la ANAP anunció su decisión de suspender las acciones armadas tras lograr su objetivo de expulsar al MRTA del valle del Pichis. Los marines establecieron una base en Puerto Bermúdez en abril de 1990, momento en el que la

situación se había calmado. El MRTA vio en la ANAP, y en su posición de autonomía, un obstáculo para su avance político en las comunidades nativas. La reacción de los asháninkas tras el asesinato de su líder y las amenazas contra su organización y autonomía dejaron clara la importancia de esta organización indígena.

El reconocimiento del valor de la lucha asháninka por la autonomía y el respeto a la autonomía política y cultural se produjo públicamente con ocasión de un episodio singular. En efecto, para defenderse de las falsas acusaciones que la vinculaban a grupos paramilitares, la ANAP emitió un comunicado público en el que afirmaba lo siguiente:

Queremos explicar de tal manera que se sepa que somos una organización indígena que defiende a nuestro pueblo y que nadie se confunda sobre lo que hacemos, ni el ejército, ni el movimiento, ni los partidos. (ANAP, 1990)

En ese momento, fue el propio MRTA el que reconoció, también a través de una declaración pública, que la lucha asháninka se originó y fue organizada por el propio pueblo:

Después de que el destacamento se viera afectado, tanto por las pérdidas sufridas como por las deserciones subsiguientes, se tomó la decisión de retirarse de la zona de influencia asháninka [sic] para evitar la confrontación con esta población, lo que habría convertido en un antagonismo que todavía es posible superar, siempre que se interioricen los problemas de esta población y se sepa participar en sus justas reivindicaciones. (MRTA, 1990)

Estas últimas comunicaciones son fundamentales para poder restituir, al menos en parte, la complejidad y ambigüedad de las relaciones existentes entre los diversos actores sociales que han dado lugar al conflicto armado interno en Perú. Concebirlo como un enfrentamiento armado con roles definidos y posiciones claras nos alejaría de la complejidad de una realidad que, analizada en profundidad, revela más bien puntos de convergencia (a veces en una oposición conjunta al Estado y sus demandas) entre grupos sociales que, sin embargo, se masacraron mutuamente.

- *Alto valle del Perené-Satipo*

El río Perené fluye de sur a noreste, mientras que el río Satipo fluye de oeste a este y se une al Pangoa, que desemboca en el Perené. En los años ochenta, la

zona de Perené y Satipo estaba habitada por unos 20 000 asháninkas repartidos en 80 comunidades nativas.

A diferencia de los asháninkas del valle del Pichis, aquí los indígenas conformaban solo el 10% de la población total (Benavides, 1991). Tenían el promedio de tierra más bajo de todas las zonas asháninkas, de hecho, en el valle de Perené el promedio de tierra por familia era de 13,6 hectáreas y en Satipo de 23,4 hectáreas, un porcentaje relativamente bajo considerando la aptitud de la tierra en la zona. Además, la importante depredación de los bosques mermó las actividades tradicionales de caza, pesca y recolección, haciéndolas casi impracticables. En muchos casos, la población nativa se encontraba en zonas de colinas tras ser desplazada por los colonizadores, con tierras menos productivas disponibles.

Por estas razones, ante la imposibilidad de practicar actividades de auto-subsistencia, la población asháninka de esta zona se dedicó principalmente al cultivo de café y cacao para la exportación. El crecimiento exponencial de estos cultivos a partir de la década de 1940 había atraído un considerable flujo migratorio, principalmente de asháninkas y colonos-agricultores de diferentes partes del país, que fue seguido por un aumento de la densidad poblacional en la zona.

En los años setenta, los asháninkas de los valles de Perené y Satipo se organizaron en la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC), creada como cooperativa de comercialización de las comunidades. En 1989, Sendero Luminoso comenzó a penetrar en las comunidades, difundiendo el pensamiento Gonzalo²⁵ e iniciando el reclutamiento voluntario y forzoso, entre los que se dieron numerosos casos de jóvenes de ambos sexos, mano de obra fundamental para las familias, que sobrevivían gracias a la exportación de productos agrícolas. Además, el grupo subversivo consideraba que la organización comunal y federativa, construida por los asháninkas durante los últimos veinte años para defender sus reivindicaciones, formaba parte del *viejo Estado* y, por tanto, merecía ser abolida. Por último, confirmando la incapacidad de SL para comprender el contexto, se produjo un fuerte impulso hacia las actividades de autoconsumo, paralelamente al abandono de los cultivos de cacao y café: en la práctica, un verdadero ataque a los medios de subsistencia

25 Gonzalo es el seudónimo de Abimael Guzmán. Sus seguidores consideran al exprofesor de filosofía como la “cuarta espada” del pensamiento marxista en el mundo, justo después de Marx, Lenin y Mao Tse-Tung.

de las familias locales, que por las cuestiones contingentes antes mencionadas dependían predominantemente de los ingresos económicos procedentes de la venta de estos dos productos.

Estos reiterados equívocos por parte de la organización subversiva le hicieron perder credibilidad entre la mayoría de los asháninkas, que no podían ver cómo un grupo que decía luchar por los más pobres, en la práctica los destinaba a ellos para su violencia (Benavides, 1991). Cuando los líderes de las comunidades nativas comenzaron a rebelarse en enero y febrero de 1990, SL respondió con represión y un intento de dismantelar la organización comunal para instalar comités populares con los que ejercer el control sobre la población.

Así, a través de una serie de reuniones celebradas por los líderes de las distintas comunidades del 19 al 24 de febrero de 1990, se tomó la decisión de organizar acciones de autodefensa. Los asháninkas del CECONSEC formaron su ejército con aproximadamente doscientos hombres armados con arcos, flechas y fusiles, y recolectaron fondos voluntarios de las comunidades y pueblos colonos para apoyar a las personas que conformaban su ejército, acantonado en Aldea Pichanaqui (en la provincia de Chanhmayo, departamento de Junín).

Una de las primeras acciones fue el establecimiento de un retén en la carretera Marginal (que unía los valles de Perené y Satipo), a través del cual capturaron a personas que identificaron como senderistas. La formación del ejército asháninka tuvo como objetivo principal fortalecer las acciones de autodefensa en comunidades poco pobladas y con pocas fuerzas para defenderse.

Sendero Luminoso respondió con represalias contra las comunidades que habían organizado acciones de autodefensa. En Tsiriari y Piñari saquearon y quemaron casas, antes de atacar, herir y matar a algunos de sus habitantes. A pesar de los golpes recibidos, la autodefensa asháninka, en la mayoría de los casos, pudo contrarrestar la agresión senderista, y esta enérgica respuesta logró que el grupo subversivo se retirara de las comunidades de la parte baja de estos valles.

Ceconcec también denunció a una banda de asháninkas y mestizos que delinquían extorsionando e imponiendo cuotas a la población en nombre de la autodefensa asháninka (CECONSEC, 1990). El intento de sacar provecho de la situación existente por parte de este grupo criminal generó tensiones entre los asháninkas y los colonos, por lo que la organización indígena decidió suspender las acciones de autodefensa.

El ejército peruano nunca intervino en las acciones de autodefensa de los asháninkas, a quienes también se les negó la solicitud de apoyo mediante el suministro de armas. En abril de 1990, las fuerzas armadas instalaron una base de soldados de la selva en las afueras de Satipo, cuando la autodefensa de los asháninkas estaba en pleno apogeo. El ejército intentó establecer una relación amistosa con la población, a pesar de la presencia de denuncias previas a su instalación en la zona que daban cuenta de casos de intervención entre la población colona, con la desaparición de algunos detenidos (Coordinadora Nacional de Derechos Humanos [CNDDHH], 1990; Rodríguez 1990). Los Sinchis²⁶ también fueron denunciados por el CECONSEC por extorsión y robo contra los habitantes de las comunidades (CECONSEC, 1990).

La narración de estos hechos permite enriquecer aún más la complejidad de las relaciones existentes entre los actores en acción durante el conflicto armado interno en el contexto de la selva central. En este caso, como en el anterior, se observa que en las primeras acciones de autodefensa organizadas por las organizaciones indígenas no hubo apoyo del ejército, ni directo ni indirecto. Las intervenciones de apoyo a los comités de autodefensa se iniciaron cuando estos ya habían superado las primeras y fundamentales etapas de confrontación con los grupos subversivos. Incluso el reconocimiento de las CAD por parte del Estado, a través de la Ley de 1991, se produjo cuando ya llevaban funcionando al menos un par de años. Además, las relaciones entre los indígenas y las fuerzas armadas no siempre fueron amistosas, y las quejas y recriminaciones mencionadas son prueba de ello.

Como suele ocurrir en el transcurso de estos conflictos, para captar los matices cambiantes que caracterizan a los actores sociales implicados es necesario adoptar una perspectiva diacrónica, atenta a la evolución de las dinámicas en las que se producen estos momentos de encuentro-choque. Solo así es posible emprender una narración capaz de reflejar, con el mayor grado de precisión posible, la complejidad de hechos coyunturales, como cuando los propios asháninkas, en un momento del conflicto, formaron una organización criminal en detrimento de su propio pueblo.

26 Los Sinchis, también llamados Sinchis de Mazamari, son una unidad paracaidista de la Policía Nacional del Perú (PNP) especializada en la contrainsurgencia y la lucha contra el narcotráfico. En la lucha contra Sendero Luminoso, los Sinchis desempeñaron un papel importante en la guerra contra el terrorismo en las décadas de 1980 y 1990. Sin embargo, según la Comisión de la Verdad y Reconciliación, durante sus intervenciones cometieron numerosas atrocidades contra la población quechua en las regiones de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica.

- *El valle del río Ene*

Hasta 1979, la zona del río Ene estaba habitada casi exclusivamente por el pueblo asháninka, que se dedicaba esencialmente al autoabastecimiento mediante la caza, la pesca, la recolección y la agricultura, actividades estimuladas por la protección y preservación del bosque en el que vivían. La superficie promedio por familia era la más alta de todas las zonas asháninka: 210 hectáreas (Benavides, 1991).

Sin embargo, la ola migratoria que trajo campesinos–coloniales de Ayacucho al valle del Ene entre 1979 y 1983 cambió considerablemente el paisaje demográfico de la zona. La población total del valle alcanzó los 10 000 habitantes, de los cuales el 47% eran en su mayoría campesinos-coloniales ayacuchanos. Estos llegaron en grupos organizados en cooperativas, una forma de colonización inusual en la selva central. En esa época, los títulos de propiedad de las comunidades nativas aún estaban en proceso de elaboración. Se produjeron entonces enfrentamientos armados entre los campesinos migrantes y los asháninkas que defendían sus tierras. Finalmente, estos últimos se rindieron y decidieron emigrar a otras zonas. Esto favoreció la aparición de los narcotraficantes, y se inició el cultivo comercial de coca en el valle del Ene. Al principio fueron los colonos quienes se dedicaron a este cultivo, pero poco a poco se fueron incorporando los asháninkas que habían permanecido o regresado de la migración anterior.

Cuando Sendero Luminoso inició sus incursiones en el valle en 1988, actuó como intermediario entre los cocaleros²⁷ y los narcotraficantes, quienes a su vez suministraban armas a los senderistas. En 1990, el grupo subversivo extendió su control a los valles del Alto Tambo y Bajo Perené, asesinando a varios dirigentes indígenas al frente de diferentes organizaciones, como la Central Asháninka del Río Tambo (CART), que aún existe. Los representantes fueron secuestrados y liquidados al término de un congreso en el que se decidió rechazar a SL, y se comenzaron a organizar acciones de autodefensa.

Debido a la casi total falta de apoyo de las fuerzas armadas nacionales, la organización subversiva operó libremente en el valle del Ene, convirtiéndolo en su principal bastión. La mayor parte de la población de la zona fue sometida

27 El término *cocaleros* hace referencia a quienes se dedican al cultivo y la recolección de la hoja de coca.

por la fuerza y, en febrero de 1990, más de 200 familias asháninkas emigraron como refugiadas desde los valles del Ene, Tambo y Bajo Perené a Satipo. El Estado tomó medidas para ayudarles y solo el CECONSEC se esforzó por organizar algún tipo de ayuda temporal. Era habitual que los refugiados se asentaran en otras comunidades indígenas de Satipo, donde vivían familiares, o en propiedades de colonos donde eran empleados como jornaleros.

Esta oleada migratoria, debido a la urgencia de la situación y a la solidaridad que había que mostrar a los hermanos y hermanas afectados por el terrorismo, presionó aún más a las comunidades de Satipo que, como hemos visto, sufrían escasez de tierras y recursos. La situación se vio agravada por la escasez de producción en la zona, ya que las actividades de autodefensa y la violencia ejercida por SL les habían impedido atender los cultivos como en años anteriores. Además, la migración forzosa de los asháninkas a causa de las incursiones terroristas fue muy perjudicial, ya que, al abandonar sus tierras, las dejaron a merced de la ocupación colonial, reduciendo aún más su territorio fragmentado.

En 1976, se originó en la zona la Organización Campa del Río Ene (OCARE), que más tarde se convertiría en la actual Central Asháninka del Río Ene (CARE). Las acciones subversivas del MRTA y Sendero Luminoso amenazaron la autonomía de las comunidades asháninkas de los valles de Pichis, Perené y Satipo, que decidieron reaccionar organizando grupos de autodefensa. La cohesión de la etnia, a través de un flexible y extenso sistema de relaciones de parentesco y del permanente proceso de reafirmación identitaria, les había permitido estructurar una organización política capaz de reaccionar casi siempre ante las incursiones terroristas.

Sin embargo, como ya se ha mencionado, hubo diferencias en estos modos y capacidades de respuesta, debido a la convergencia de múltiples factores. El éxito de la autodefensa en el valle del Pichis estuvo condicionado, en primer lugar, por la demografía de la zona (los asháninkas constituyen el 70% de la población del valle) y la disposición de importantes áreas bajo su propiedad (194 hectáreas por familia), aspectos que fortalecieron la cohesión en torno al ANAP y el control de la zona. A esto se suma el hecho de que el MRTA, habiendo sufrido daños considerables como consecuencia de la reacción indígena, decidió retirarse antes de escalar el conflicto. Por último, la existencia de una organización indígena relativamente desarrollada y con un proyecto autónomo contribuyó al éxito.

En los valles de Perené y Satipo, si bien la autodefensa ha logrado importantes resultados y el CECONSEC cuenta con un proyecto autónomo, la reacción asháninka no ha sido tan exitosa como en Pichis. En primer lugar, demográficamente los indígenas representan solo el 10% de la población total de los valles y el área que poseen es relativamente pequeña, factor que les impide tener un control efectivo sobre la zona. Además, la existencia de varias organizaciones indígenas en la zona generó contradicciones y diferentes posiciones que influyeron negativamente en la cohesión de la comunidad. Por último, Sendero Luminoso, a diferencia del MRTA, buscaba someter a los opositores por la fuerza, aunque formaran parte del pueblo explotado. En su concepción, cualquier oponente representaba un enemigo por defecto.

En el valle del río Ene, SL tomó el control de la zona sin contar con la oposición de una fuerza estructurada que pudiera unir a las diferentes comunidades del valle, ya que no existía ninguna organización asháninka que defendiera un proyecto propio. Por otro lado, el cultivo de coca ya se había expandido en el valle, lo que significaba que los cocaleros eran un posible objetivo de la represión estatal. Por último, la penetración de SL en el valle se apoyaba en el narcotráfico, que contribuía al suministro de armas. De hecho, el grupo subversivo actuaba como intermediario entre los cocaleros y los narcotraficantes. Fue en este valle donde los asháninkas se vieron más afectados por la subversión y muchos se vieron obligados a salir para buscar refugio en otras zonas que pudieron resistir el avance de los senderistas.

El Estado, las autoridades políticas y las fuerzas armadas nacionales adoptaron una actitud más bien pasiva. En las ocasiones en que se les entregaron personas sospechosas de pertenecer a grupos armados, a menudo las dejaron en libertad o delegaron su gestión en comités de autodefensa. Además, las fuerzas armadas y la policía no solo eran incapaces de proteger a la población, sino que a veces representaban una fuente adicional de miedo.

La autodefensa era la única alternativa que les quedaba a los pueblos asháninkas para evitar el sometimiento coercitivo o la masacre. Donde no pudieron organizarse, como en el caso del valle del Ene, perdieron sus territorios durante la huida a la que se vieron obligados. La crisis del Estado en estas zonas llegó a tal punto que fueron los propios pueblos los que tuvieron que hacerse cargo de su propia protección, y solo cuando demostraron ser capaces de lograrlo se activó el proceso de reconocimiento de los mecanismos de autodefensa surgidos autónomamente en el seno de los pueblos indígenas (Benavides, 1991).

Hoy, alejado ya el fantasma de la revolución armada, se ha hablado repetidamente de dismantelar los CAD. Pero el Vraem sigue siendo una región en estado de emergencia debido a la permanencia de algunos núcleos de milicias armadas en la zona y de las redes de narcotráfico bajo su protección. Empeorando una situación ya crítica está la contaminación causada por la extracción de petróleo y minerales, y la política de terror con la que el Estado siempre ha abordado la región.

Esta situación de conflicto perenne pone en grave riesgo la vida de los pueblos indígenas que habitan el valle, empeñados constantemente en defender sus territorios de la colonización cocalera que continuamente requiere mayores extensiones de tierra para el cultivo de coca (Durand, 2005). El último informe de la Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas (Devida) indica que en 2020 el cultivo de hoja de coca se expandió a 61 777 hectáreas, lo que significa un incremento de 7 112 hectáreas respecto al año anterior. Esta cantidad equivale a 146 359 toneladas de hoja de coca, de las cuales el 98% se destina a fines ilícitos, es decir, al narcotráfico. Con el 69,3% del total de hoja de coca producida a nivel nacional, el Vraem sigue siendo el principal productor con 101 406 hectáreas de cultivo de coca (Alfaro, 2022).

Los CAD, por tanto, siguen siendo la única forma de (auto)defensa en un contexto en el que el Estado aún no ha conseguido ofrecer una alternativa viable para la protección de sus ciudadanos, y en el que la violencia de los agentes de los mercados ilícitos se desata especialmente contra quienes se oponen al cultivo de coca, como la mayoría de los asháninkas. El mismo decreto que reconoce la existencia legal de los comités estará vigente hasta que se pase del actual estado de emergencia a un estado de derecho, es decir, cuando ya no existan grupos hostiles que amenacen la seguridad de los pueblos indígenas.

Apenas un año después de la aparente voluntad de destituir a los CAD, el 9 de julio de 2022 el Congreso de la República aprobó una ley que, de hecho, por su ambigüedad, corre el riesgo de convertir a las Comisiones de Vigilancia en grupos paramilitares a merced de intereses particulares (Ley N.º 31494, 2022). El tema ha suscitado un debate que, en palabras del jurista del IDL Luis Álvaro Másquez Salvador, “ha desatado un intenso debate pocas veces visto en el escenario de nuestra sociedad civil” (Másquez-Salvador, 2022, párr. 1). Precisamente por ello, para comprender cabalmente sus matices y opiniones encontradas, considero oportuno analizar el tema en detalle solo después de

haber realizado un excursus histórico de los procesos nacionales e internacionales relacionados con los derechos de los pueblos indígenas, que se propondrá en el siguiente apartado.

Para concluir, quisiera ofrecer un par de alternativas narrativas a la constitución y esencia del CAD a través de las palabras de Ángel Pedro Valerio, presidente de la Central Asháninka Río Ene (CARE) y Saúl Vega Samuel, vicepresidente de la misma organización (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana [AIDSESP], 2022). Durante un coloquio organizado por el departamento de antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, un profesor enfatizó la importancia etnográfica de privilegiar los relatos con s minúscula, en lugar de adherirse ciegamente a la versión ofrecida por la historia convencionalmente aceptada. Es por ello que, si bien he ofrecido una reconstrucción histórica de los comités de autodefensa recurriendo a fuentes bibliográficas y artículos respetables, considero correcto, desde un punto de vista ético y analítico, poner al lado dos ejemplos autonarrativos de los CAD dando cuenta de los testimonios de los actuales dirigentes del CARE.

Ángel Pedro Valerio quiere aclarar, en primer lugar, que el CAD surgió entre los años 87 y 89 como resultado de la autoorganización del pueblo asháninka para hacer frente a la amenaza terrorista que se cernía sobre ellos. Cuando Sendero Luminoso llegó a las comunidades indígenas de la selva central peruana, los dirigentes de estas organizaciones comunales se enfrentaron a la cúpula de la organización subversiva, con resultados dispares: hubo quienes decidieron colaborar, así como quienes vieron en la resistencia su única opción. Los que optaron por esta última opción, sin embargo, pronto tuvieron que ingeniárselas para defenderse de un enemigo violento, y además en un contexto en el que no era posible contar con el apoyo del Estado.

Por ello, el dirigente asegura que cuando el gobierno de Fujimori institucionalizó el CAD en el 93, simplemente reconoció un mecanismo de autodefensa ya existente y funcional en la lucha antisubversiva, y lo hizo principalmente para subordinarlo bajo su propia autoridad. Sin embargo, el presidente del CARE enfatiza que, así como en el pasado el aparato estatal reconoció y apoyó la labor de los CAD en el enfrentamiento con Sendero Luminoso, hoy se necesita el mismo apoyo en las operaciones de autodefensa contra el narcotráfico que ha invadido la zona. Las bandas de narcotraficantes presentes en el valle del Vraem donde se ubican los territorios indígenas asháninkas están relacionadas con los grupos terroristas que invadieron la zona en el pasado,

siendo protegidos por los últimos núcleos que quedan de lo que alguna vez constituyó el terror subversivo²⁸.

Irupe Cañari, abogada que lleva años defendiendo los derechos de las comunidades asháninkas del valle del Vraem, al hacer un balance de la situación explica cómo esta alianza entre los grupos del MPCP, a los que los asháninkas llaman *los tíos*²⁹, y el narcotráfico ha dado lugar a una serie de efectos en cadena. En primer lugar, la creciente invasión de los territorios de las comunidades indígenas por parte de colonos de las regiones andinas para cultivar coca destinada –en un 98%– al narcotráfico³⁰. El cultivo ilícito de coca requiere la rotación de parcelas cada año para revitalizarlas, y esto genera pronto la necesidad de nuevos territorios que son encontrados y arrebatados a las tierras indígenas. Esto provoca un proceso de deforestación masiva que causa simultáneamente una gran pérdida de la biodiversidad de la región y la devastación cultural y social de los pueblos originarios que la habitan.

Otro testimonio sobre la resistencia histórica al narcoterrorismo en la selva central, y los proyectos apoyados por el pueblo asháninka en los últimos tiempos,

-
- 28 Estos núcleos forman parte del Militarizado Partido Comunista de Perú (MPCP). Para entender los orígenes del MPCP hay que remontarse, al menos, a la derrota de Guzmán en 1992. Ese año, una vez capturado, Guzmán propuso un acuerdo de paz con el gobierno de entonces, liderado por Fujimori, y puso fin a la lucha armada. Pero la decisión provocó divisiones en el seno de su organización. Hubo facciones que aprobaron el acuerdo y dejaron de realizar ataques armados. Pero hubo partes de Sendero Luminoso que se rebelaron contra la rendición. Una de ellas fue el comité Ayacucho, en la sierra sur de Perú, que ahora forma parte del territorio Ayacucho que pertenece al Vraem. Esta facción estaba liderada por Oscar Ramírez Durand, el Camarada Feliciano, que condenó a Guzmán por el acuerdo de paz, declarándolo traidor. Tras la captura de Feliciano en 1999, esta rama escindida de SL pasó a estar bajo el control de sus lugartenientes, los hermanos Quispe Palomino. Es esta facción armada la que hoy opera en el Vraem, la región selvática donde se estima que se cultiva más de la mitad de la coca de Perú (Redacción BBC News Mundo, 2021).
- 29 Aunque merecería la pena explorar el significado que se da a este término, nos limitaremos aquí a señalar que en los últimos años la convivencia entre los últimos núcleos terroristas y algunas comunidades asháninkas del valle del Vraem se ha basado en un pacto tácito de no injerencia mutua.
- 30 Cabe señalar que el cultivo de coca en Perú no es una actividad económica ilegal per se. Al contrario, existe un mercado legal y se ha creado una entidad estatal para controlar el comercio y la producción de hojas de coca. El comercio legal de la hoja de coca está monopolizado por la Empresa Nacional de la Coca (ENACO). La hoja de coca comprada puede venderse en mercados y ferias autorizados para uso tradicional y como materia prima procesada industrialmente.

lo brinda Saúl Vega Samuel, vicepresidente de CARE. El dirigente asháninka fue entrevistado con ocasión del primer encuentro binacional de guardias indígenas, realizado en la Comunidad Nativa de Caimito (Ucayali) del 19 al 23 de noviembre de 2022, del que se hablará ampliamente en el capítulo tercero.

Entrevista: Saúl Vega Samuel, vicepresidente de la Central Asháninka del Río Ene (CARE)

Apu Saúl ¿podría presentarse, por favor?

Mi nombre es Saul Vega Samuel y soy vicepresidente de la Central Asháninka del Río Ene (CARE). Estoy aquí participando en el primer binacional de guardias indígenas, en la comunidad nativa de Caimito. Hemos venido a escuchar distintas experiencias y a compartir las nuestras.

¿Podría contarme sobre su rol político dentro de las luchas para el reconocimiento de los pueblos indígenas y su rol dentro de la CARE?

Comencé escalando desde el 2010 como secretario, y actualmente soy vicepresidente. Nuestro trabajo en CARE gira en torno a cinco ejes: territorio, educación, salud, seguridad y economía. En lo que respecta al territorio, nosotros como organización estamos luchando para que se titule y se dé seguridad jurídica a las 20 comunidades y 33 caseríos anexos. En el año 2010 estábamos preocupados porque había algunas comunidades que no tenían titulación, y estaban expuestas al peligro de los invasores que ingresaban. Lo que nosotros hicimos fue gestionar y hacer incidencia ante el Gobierno regional para que nos ayude a titularnos. Gracias a Dios ya tenemos al 95% de las comunidades tituladas. El título y el registro público asegura el territorio e impide que sea invadido.

Asimismo, desde hace años venimos actualizando el estatuto comunal, acorde a la realidad de cada comunidad de la cuenca del Ene. Ahí está contemplada su autonomía en lo que respecta al gobierno de la comunidad y a su visión de desarrollo. Eso es lo que estamos haciendo hoy. Pero no estamos tranquilos: en la parte sur, por Cusco, tenemos una comunidad que sacó su título en el año 83, pero aún falta su georreferenciación. Estamos trabajando para completar todas esas cosas al 100 por ciento.

En lo que respecta a la seguridad, hace muchos años no teníamos comité de autodefensa. Se creó, gracias a Dios, en los años en que nos azotaba Sendero Luminoso, cuando querían arrasarnos a todos. CARE nace específicamente en 1993, después del período de violencia. Mi padre empezó a organizarlo porque, en años anteriores, los miembros asháninka que participaron en la lucha contra Sendero habían recibido mucho maltrato

por parte de los comités de Defensa Civil que operaban en la zona. En la lucha contra los terroristas los asháninka habían sido utilizados sobre todo como carne de cañón. A partir de esos desentendidos surge CARE, integrado netamente por asháninkas para defender su territorio.

¿Cómo se habían defendido frente a Sendero?

En los últimos años de lucha contra Sendero, CARE empezó a pedir apoyo al gobierno con armamento, y usábamos además flechas guerreras, que tenían la ventaja de que eran silenciosas. Luchamos y pacificamos la cuenca del Ene. Fue un proceso muy fuerte, mi padre recibió varios ataques terroristas. En esa época él era el presidente de CARE.

¿Qué hicieron una vez terminado el período subversivo?

Después, todos se desplazaron, y luego acogieron a la gente en comunidades ubicadas en Valle Esmeralda, cultivo Irene y Selva de Oro, en las zonas de centros poblados. En el año 95, como parte del aseguramiento territorial de las comunidades que querían retornar, se hace un patrullaje para ver si hay todavía remanentes. Con esa verificación, fueron retornando más comunidades.

Después de retornar todos, empezaron a llegar los colonos. Entonces las comunidades empezaron a trabajar por asegurar nuevamente el territorio que era del centro poblado. Pero todo eso sucedió después de que nosotros habíamos pacificamos el lugar. En la actualidad, estamos organizados y continuamos luchando por asegurar nuestro territorio. No queremos sufrir y que nos pisen como en el pasado.

¿Ustedes se enfrentan también al narcotráfico?

Correcto. Después de que pasó la violencia, ahora enfrentamos al narcotráfico y al sembrío ilegal de la coca, especialmente en la parte sur, límite con Cusco. Ellos piensan que es un territorio de nadie al que pueden entrar sin problemas; sin embargo, nosotros como organización siempre estamos defendiendo el territorio de nuestras comunidades. Si tienen documentación, pueden tener cualquier tipo de propiedad.

¿Ustedes tienen reconocimiento jurídico por parte del Estado?

Claro, nosotros como CARE estamos reconocidos a nivel nacional e internacional, a través de un proceso que inició en el 2010.

Hace unos meses, el Gobierno intentó aprobar una ley que prácticamente aseguraba que los comités de autodefensa pudieran utilizar armas. El miedo de las personas era que podían crearse grupos paramilitares y con ello aumentaría la violencia que ya existe en este contexto. ¿Qué piensa usted sobre esa ley?

Nosotros sentimos que nos favorecía, porque nos permitía estar bien armados para defender nuestro territorio, como pasó durante los años de terrorismo. Pero algunos dijeron que obviamente este ejercicio de la fuerza correspondía a las Fuerzas Armadas, y por eso ahora ese proyecto está paralizado, lamentablemente.

El proyecto de ley contemplaba que ustedes sí podían utilizar armas, pero debían estar subordinados al ejército nacional. ¿Ustedes estarían de acuerdo?

No. No, no, no. Queremos ser autónomos e independientes. Porque muchas veces cuando estás amarrado al ejército por ley vas a recibir maltrato, tal como sucedió anteriormente. Entonces, nada que ver, queremos ser independientes. Inclusive, estamos planteando que seamos Seguridad Indígena Amazónica (SIA).

No sé si puede explicarnos un poco más. La CARE es un comité de autodefensa. ¿Qué vendría a ser la SIA?

Ahora en la zona del Ene estamos en zona de emergencia todavía. Pero por parte de algunos sectores – por ejemplo, el distrito del Perené en la provincia de Chanchamayo – ya es autodefensa en derechos. ¿Qué significa? Ya no se utiliza armamento, ya no está reconocida. Entonces lo que estamos pretendiendo como pueblos indígenas es que... justo estamos en el planteamiento de este proyecto para que nos incluya como seguridad. Estamos adscrita en número, 23. Para que la SIA sea independiente y amazónica. Por ejemplo, autodefensa es andina, ¿no? Las rondas campesinas. Entonces se tiene que ver en específico lo que es amazónico, y esa es la manera lo que estamos anhelando lograr. Entonces sería un mecanismo de autodefensa propiamente amazónico.

¿Y también pacífico en el sentido de que no va a utilizar armas?

Exactamente.

¿Y la SIA existiría junta con los comités de autodefensa?

Los comités de autodefensa ya no existirían, solo la SIA. Sería como una evolución.

¿Y usted vería posible una coordinación entre la SIA y las guardias indígenas de las otras regiones?

Me parece bueno, porque estás nombrando a las guardias y eso no lo tenía en mente. Es la primera vez que escucho algo con detalles sobre esta organización, y ha sido en este encuentro. Me parece que la coordinación y la alianza pueden representar un logro magnífico para los pueblos indígenas del Perú. Creo que de esa manera podríamos defender mejor el territorio, y asegurarlo para las generaciones futuras. Vivir con sostenibilidad, tranquilidad, sin sufrir la violencia que en el pasado sufrimos nosotros y nuestros abuelos.

A propósito de la estabilidad de este proyecto a futuro, ¿ve posible también una coordinación los comités de defensa, y lo que sería la SIA en un futuro, con las fuerzas armadas del Estado?

Bueno, ahora, como autodefensa, compartimos con las Fuerzas Armadas.

¿Cómo funciona esto?

No funciona como debería ser. No es perfecto. Por ejemplo, nosotros como comité de autodefensa capturamos un cargamento de narcotráfico. Entonces llamamos a las fuerzas estatales y se llevan el cargamento. Lo malo es que al final nosotros no recibimos ninguna indemnización. Ellos van y dicen que el ejército, la policía, ha capturado determinada cantidad. Nosotros solo llenamos un acta, y nunca recibimos nada, solo amenazas por parte del dueño del cargamento. Después de tres años el señor sale elegido como autoridad, y nosotros empezamos a recibir amenazas de la nueva autoridad.

Entonces, ¿estas personas regresaron?

Regresaron y amenazaron. Y siguen entrando, pero nosotros no bajamos la guardia, porque el narcotráfico debe desaparecer de nuestro territorio. Si operan, que lo hagan en su sitio, no en nuestro territorio.

Entonces nosotros también, para nuestro desarrollo como economía... la verdad es que hemos creado nuestro hijito – que es Kemito Ene³¹ – un hijito que está creciendo con nosotros. Y tenemos ya 400 socios entre cacao y café. Entonces es un desarrollo también netamente asháninka. No es con los colonos, sino netamente propiamente asháninka.

¿Los comités de autodefensa asháninka, como la CARE, o en futuro la SIA, representan algo totalmente nuevo o reflejan costumbres de autodefensa que ya existían en el pasado y ahora simplemente tienen un nombre diferente y están reconocidos por el Estado?

Creo que, como te dije antes, la autodefensa está considerado generalmente, no se considera de manera específica a los comités de autodefensa netamente amazónicos. Entonces, eso es lo que buscamos, que se reconozcan de manera específica. Porque el artículo que se refiere a la autodefensa es muy general, y por eso luego hay desconocimiento y maltrato. La ley todavía no está en línea con la realidad amazónica. Entonces esa es la diferencia.

31 Kemito Ene es el nombre del café y chocolate que producen las comunidades asháninkas de la ribera del río Ene, conformadas por más de 60 familias de pequeños productores que se han dedicado al cultivo con dedicación y esfuerzo para mejorar sus condiciones de vida. Se ubican en la parte más alta de la cuenca del río Ene, en la provincia de Satipo - Junín, a una altura entre 1200 y 1500 metros sobre el nivel del mar (Kemito Ene, s.f.).

A través de las palabras del vicepresidente de CARE se puede revivir, en parte, la histórica resistencia asháninka contra los grupos terroristas que asolaron su territorio durante el conflicto armado. Ante la desprotección del aparato estatal, la defensa de las tierras de este pueblo indígena tuvo que basarse en el principio de la autoorganización³².

Los éxitos alcanzados durante esos años iniciaron un proceso de estructuración que les permite, hoy en día, ser uno de los pueblos indígenas mejor organizados de Perú. Esto es cierto no solo en términos de autodefensa, sino también en la forma en que responden activa y proactivamente al narcoterrorismo, que sigue atrayendo y englobando a campesinos en situación de extrema pobreza. Mediante el desarrollo de economías locales, como el cultivo del preciado café y el cacao, que dio origen a la asociación Kemitto Ene, para mejorar las condiciones de vida de sesenta familias de pequeños agricultores.

Centrándonos nuevamente en el tema central de esta investigación, la autodefensa de los pueblos indígenas, los asháninkas han desarrollado una propuesta para el reconocimiento de la Seguridad Indígena Amazónica (SIA). El proyecto de creación de esta organización es interesante y ambicioso, porque propone sustituir los CAD por un nuevo modo de autodefensa, completamente autónomo, pacífico y amazónico. Las dos primeras características cerrarían el debate sobre la subordinación de los CAD a la aplicación de la ley estatal y la polémica suscitada a raíz de la voluntad del gobierno de rearmar a los comités a través de la Ley 31494. En consecuencia, la autodefensa asháninka quedaría liberada de estas cuestiones y se volvería independiente.

El uso del atributo amazónico tiene un importante significado simbólico porque enfatiza la identidad específica de este nuevo mecanismo de autodefensa, diferenciándolo de la anomia de los CAD y, sobre todo, marcando una frontera con las rondas campesinas, que pertenecen principalmente al mundo rural

32 Aunque este no es el lugar adecuado para profundizar en estos aspectos, históricamente es justo mencionar que durante estos procesos de construcción de una respuesta a la violencia estructural que los oprimía, los asháninkas respondieron de formas a veces muy violentas. Los siglos de dominación colectiva, usurpación de territorios, racismo estructural, abandono del Estado, y subordinación política y simbólica por parte de la sociedad nacional hacia los pueblos indígenas, han generado respuestas atroces como la desaparición masiva de colonos en Puerto Bermúdez y Ciudad Constitución, por el ejército asháninka dirigido por Alcides Calderón (Villasante, 2019).

andino. Como veremos en los dos próximos capítulos, además del mencionado valor simbólico, ligado a la reivindicación de la amazonicidad de esta organización, esta necesidad de diferenciación también proviene del caos normativo generado en el pasado entre CAD y rondas campesinas. El reconocimiento de la SIA y la obtención de una reglamentación específica facilitarían su organización interna, su estructuración en el territorio y las posibilidades de coordinación con las fuerzas del orden estatales.

Durante una reunión para el desarrollo de estrategias de fortalecimiento interno en las organizaciones de la guardia indígena amazónica, realizada en el albergue Multiversidad Bakish Mai, en Pucallpa, los días 21 y 22 de junio de 2023, hubo oportunidad de explorar estos temas. Al evento también fueron invitados representantes de la Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI-SC), promotores del Proyecto de Ley para el reconocimiento de la SIA³³.

La participación de los representantes de ARPI fue decisiva para aclarar aspectos que habían quedado opacos durante la reunión de Caimito, donde tuve la oportunidad de entrevistar a Saúl Vega Samuel, vicepresidente de CARE. Los representantes explicaron que el proceso de la Seguridad Indígena Amazónica viene desde una revisión propia e histórica de qué es la autonomía, cómo se entiende y cómo se aplica como pueblos, frente a las amenazas a los territorios y la dejadez del Estado para abordarlas. En concreto, aclararon que el Proyecto de Ley, ya propuesto por ARPI-SC al Congreso de la República en mayo de 2022, no se limita a pedir el reconocimiento de las organizaciones para la autodefensa del pueblo asháninka. El PL, por el contrario, asume la necesidad del reconocimiento formal de todas las organizaciones de autodefensa desarrolladas por los pueblos indígenas de la Amazonía peruana, quienes podrán, una vez que se ajusten a la estructura interna y externa requerida por la SIA, elegir el nombre que se dará a su organización con plena autonomía.

De lo que se desprende de las palabras de los representantes de la ARPI, haciéndonos eco de lo ya dicho por Saúl Vega Samuel, la SIA es un mecanismo que pretende defender a las comunidades indígenas ejerciendo una justicia propia y, al mismo tiempo, dirigida a corregir los conflictos sociales presen-

33 El Proyecto de Ley 2062/2021-CR se denomina Ley de Reconocimiento de la Organización Autónoma para la Seguridad Indígena Amazónica.

tes en el seno de las comunidades. En este sentido, por lo tanto, tiene un doble rol: el de órgano de control y defensa de los territorios indígenas a través de acciones de colaboración entre las diferentes comunidades, actuando, así, como pueblo; y de manera complementaria el de policía comunal, a través de la aplicación autónoma de la justicia indígena para casos internos de las comunidades.

Teddy Sinacay Tomas, presidente de la CECONSEC y secretario de ARPI, aclara también que, aunque abierto a la colaboración con las instituciones estatales, la SIA es autónoma, no depende de la PNP como la junta vecinal, ni del subprefecto como el teniente gobernador. La conforman todos los habitantes de la comunidad hasta los cincuenta años, momento a partir del cual, aunque sigan conformándolo, ya no se les exige un compromiso que implique un esfuerzo físico importante. La participación en la organización no es remunerada, sino que se basa en el amor a su pueblo, ya que en palabras del líder asháninka: “El dinero nos hace pelear, nos destruye en dinero, es mejor trabajar por responsabilidad con nuestro pueblo”.

A continuación, reproduzco la entrevista que me concedió el propio líder asháninka para que cuente con detalle qué es la SIA, qué pretende, cuáles son sus funciones y cómo está estructurada.

Entrevista: Teddy Sinacay Tomas, presidente de la CECONSEC, y secretario de la Asociación Regional de Pueblos Indígenas (ARPI)

¿Podría presentarse y contar sobre su rol político en la lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas?

Mi nombre es Teddy Sinacay Tomas. Actualmente soy presidente de mi organización, que es la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC), y a la vez soy secretario de la Asociación Regional de Pueblos Indígenas (ARPI). En calidad de presidente de mi organización, es mi primer año del segundo periodo. Ya cumplí mi primer periodo, he sido reelegido y mi gestión será hasta el 2026, así que voy a tener la oportunidad de realizar muchas acciones en favor de las comunidades que represento. Son 120 comunidades nativas de tres provincias. En la región Junín y Pasco, entre las provincias de Chanchamayo, Satipo y una parte de Oxapampa. Hasta ahí es

nuestro ámbito de intervención y estamos afiliados a la organización ARPI. Además, somos parte de la organización nacional Aidesep. Para coordinar cualquier acción estamos avanzando desde nuestro espacio.

La CECONSEC es una organización que tiene mucha historia a nivel nacional. Es la primera organización que fue reconocida por el Estado, en el año 1970. Y fue una de las organizaciones que promovió la existencia de la organización nacional Aidesep. Entonces, yo creo que amerita resaltar esto porque han pasado muchos años, entre buenos y malos momentos, pero la institución continúa. Ahora me ha tocado, digamos, dirigir a mi organización después de haber iniciado un proceso de trayectoria dirigencial desde mi comunidad. He sido jefe de mi comunidad en cinco oportunidades y eso me ha permitido conocer mucho la realidad de mis comunidades. Luego de eso tuve la oportunidad de trabajar dos periodos en la Municipalidad Distrital de Río Negro en Satipo, donde se me permitió ocupar, como primer funcionario indígena, una oficina en la subgerencia del pueblo asháninka. Eso me permitió conocer la estructura orgánica de los gobiernos locales. Entonces, mi experiencia se basa en la experiencia dirigencial, y en la experiencia de funcionario público, y eso me permite ver las cosas de manera diferente.

Las propuestas y las luchas de los pueblos indígenas tienen una particularidad: que tenemos que aprender a generar propuestas desde nuestro propio espacio político y luego trasladarlo al espacio de los gobiernos, porque la única forma de exigir la atención del Estado es que tengamos las propuestas claras. Yo creo que en ese nivel se nos está permitiendo avanzar algunos pasos, y lo estamos viendo ahora con algunos proyectos de ley. Últimamente, en esta plena crisis, hemos logrado que se apruebe un Decreto Supremo de la Comisión Multisectorial para la Atención Prioritaria a los Pueblos Indígenas de Selva Central. Es la primera vez. ¿Por qué? Porque hemos sido muy claros en entender que la única forma de que el Estado pueda llegar a atendernos es mediante las normas. Entonces por ahí va nuestra lucha hasta el momento, y esa experiencia la estamos compartiendo hoy en esta reunión³⁴, y esperemos que los demás hermanos también tengan claro cuál es nuestro rol fundamental como dirigentes.

A propósito de propuestas, ¿puede explicar qué es la Seguridad Indígena Amazónica (SIA) y por qué eligieron ese nombre para la organización?

Bueno, es un término técnico que expresa una política general y nacional a favor de los pueblos indígenas amazónicos. Es un proyecto general que beneficia a todos los

34 Teddy Sinacay Tomas fue invitado como representante de ARPI a la reunión de guardias indígenas shipibo y kakataibo, organizada para estimular la reflexión sobre el proceso de fortalecimiento interno de las dos organizaciones.

pueblos indígenas amazónicos, no andinos, sino amazónicos. La propuesta dice que cuando se apruebe la ley se implementará de acuerdo con la estructura orgánica que tiene cada organización. Eso es fundamental. Cada pueblo, en su manera, en la forma en que vienen trabajando le pondrán el nombre internamente. Será Seguridad Indígena del Pueblo Asháninka o será Seguridad Indígena del Pueblo Yánesha, y así según cada pueblo, pero lo fundamental es que exista la ley general.

¿Cómo está estructurada la SIA? ¿Tiene una organización jerárquica?

Estamos justo en ese proceso. Actualmente hemos avanzado en lo siguiente: de manera general, como ARPI hemos planteado en un inicio que haya un jefe de Estado Mayor. Luego vienen los comandos generales por cada organización, que tienen que elegir a sus comandos. Pero previo a eso cada organización tiene que modificar los estatutos de su organización e incorporar, digamos, un artículo de seguridad indígena. Esto permitirá que se apliquen todas las acciones en el marco de la autonomía y el derecho de los pueblos indígenas que están establecidos en la Constitución Política del Perú y también en el Convenio 179. Entonces, creo que las cosas están bastante claras.

Con todo esto también Aidesep y Conap tendrían que tener sus comandos nacionales, y luego venimos nosotros, las regionales, en los locales y en nuestras comunidades. Debe haber coherencia y articulación en este proceso. Hay que entender que este es un proceso que va a ayudar a fortalecer la administración de justicia en nuestras comunidades.

¿Y cómo va a estar dislocada la SIA en las distintas comunidades? ¿En cada comunidad va a estar, digamos, un grupo de personas que conforman la SIA, o la SIA tendrá una especie de central e irá a las comunidades cuando sea necesario?

Cada organización va a liderar su comando general. Y las comunidades también van a conformar su propia directiva o su comando local. Sus miembros son toda la comunidad. El SIA local de la comunidad va a estar sujeto a las acciones que se desarrollan dentro de su territorio, pero en coordinación directa con la Junta de la Comunidad. No van a hacer un trabajo aislado: cuando el SIA local, o el jefe de la comunidad no puede resolver un problema, solicitarán la organización de la SIA general para que los ayude a resolver sus problemas.

¿Es importante que la SIA logre reconocimiento jurídico?

Por supuesto que sí, porque eso nos garantiza actuar dentro del marco legal. Es decir, nos permitiría desarrollar todas las funciones de acuerdo a nuestras propias costumbres y al derecho de los pueblos indígenas sin que exista contradicción con la justicia ordinaria, y con ello evitamos el riesgo de ser criminalizados.

¿Cómo se elige quién entra a la SIA?

Los que forman parte de la SIA son los miembros de la comunidad llamados comuneros, que pueden ser varones desde los 14 o 16 años, hasta aproximadamente los 50 años. Tanto hombres como mujeres, porque todos estamos llamados a defender los derechos de la comunidad. Por eso es importante saber cuál es su función, porque esto de la seguridad se implementa en el marco de la Ley de Comunidades y los derechos que tienen las comunidades en base a su autonomía. Entonces tenemos que implementar algunos perfiles para evitar cometer errores. Eso tiene que normarse a nivel de la asamblea.

Durante tu charla en el encuentro [de guardias] dijiste que después de los 50 años los que conforman la SIA se vuelven, digamos, pasivos. ¿Pero en qué sentido?

Dentro de las funciones del SIA, muchas veces se tiene que organizar o estar siempre atentos y alertas a cualquier acción que pueda haber dentro de la comunidad, dentro o fuera de su territorio. Entonces ahí tenemos que estar físicamente bien activos. Para eso se pone un límite, para que el comunero pueda desempeñarse con todas sus habilidades. Ya después de los 50 años van perdiendo fuerza y por lo tanto se convierten en pasivos, pero siguen colaborando al interior de su comunidad.

¿Hay otros mecanismos de autodefensa presentes en las comunidades de su pueblo? Si los hubiera, ¿cuáles son las diferencias entre los que ya existen y la SIA?

En muchas de nuestras comunidades base, lamentablemente por falta de una política de fortalecimiento institucional, las comunidades se han visto un poco sueltas sin la presencia de su representante nacional o regional. Entonces han estado copiando y aceptando, incorporando, algunas otras instituciones que no son propias de la comunidad, sino que son promovidas por los gobiernos locales, como las juntas vecinales o las rondas campesinas.

¿Hay rondas campesinas en sus comunidades?

Sí, hay rondas en algunas comunidades. Pero lo que nosotros estamos planteando es totalmente diferente. Es una institución propia para hacer uso de nuestros derechos colectivos, como pueblos indígenas amazónicos. Nosotros no podemos ser parte del comité de autodefensa porque es genérico, ni tampoco de las rondas campesinas. Lo que nosotros ahora planteamos es casi el mismo sistema, pero orientado a nuestras propias costumbres.

¿Y la diferencia específica entre Comité de Autodefensa y SIA cuál es?

El Comité de Autodefensa se activó en el año 90, durante los años de subversión y terrorismo. Por entonces teníamos que defendernos con apoyo del Estado, y el Estado nos apoyó con la adquisición de algunos armamentos, y nos instruyeron para manejar los armamentos. Así hemos estado muchos años ejerciendo esa acción de defensa dentro de nuestro territorio. Pero hoy en día, en algunos lugares, los comités han quedado vacíos, desarmados. Entonces de ahí viene la idea: ¿qué hacemos? Están viniendo otros

tipos de problemas de delincuencia y tenemos que seguir organizados, entonces ahí con más fuerza le damos importancia a esta propuesta de la Seguridad Indígena Amazónica.

¿Los comités tenían respaldo solo para enfrentar la subversión?

Sí, eran justamente orientados a la defensa antisubversiva.

¿Y fueron creados por el Estado o por ustedes mismos?

No, eso vino ya por parte del Estado.

¿La SIA es algo totalmente nuevo o refleja elementos que ya existían en la costumbre del pueblo asháninka?

Refleja costumbres de nuestro propio sistema que ya vienen de mucho tiempo atrás. Lo que acá estamos tratando de hacer es darles un nombre, y que tengan legalidad en el sistema de políticas del Estado. Esas acciones de defensa, control y protección ya las venimos ejerciendo desde hace muchos años, pero sin un nombre. Ahora les estamos poniendo nombre y apellido, y buscamos que sean reconocidas por el Estado.

Varias veces leí sobre los ovayerites.

Ovayerites significa guerreros en idioma asháninka.

¿Y quiénes eran los ovayerites?

Eran los hombres que defendían los derechos de las comunidades nativas. Así se denominaba al ejército asháninka.

¿Cómo podrían coexistir las reglas presentes en el derecho consuetudinario, bajo las que se rige la SIA, con las leyes de la normativa internacional de derechos humanos?

Bueno, la SIA desde ya cumple una gran responsabilidad de respetar los derechos humanos. Nosotros no estamos para cometer abusos, y eso está reglamentado en el estatuto de las comunidades. Nosotros como organización tenemos que garantizar esos derechos. Y eso implica un proceso de formación, de educación a nuestra gente. Por eso muchas veces pedimos a los aliados que nos ayuden a implementar proyectos que ayuden en este proceso de sensibilización y educación de nuestra población. Nosotros no queremos cometer abusos, ni que nos vean como salvajes, sino como un pueblo que respeta los derechos humanos.

Si entendí bien, la ley para el reconocimiento de la SIA prácticamente podría abarcar también las necesidades de otras organizaciones de autodefensa de otros pueblos indígenas. ¿Sería una especie de ley sombrero?

Esta propuesta es para una ley a nivel nacional, orientada a pueblos indígenas amazónicos. La ley del Perú reconoce pueblos indígenas andinos, amazónicos y afroperuanos.

Nosotros estamos orientando que esta ley sea solamente para pueblos indígenas amazónicos, pueblos de la Amazonía, no entran los andinos acá.

Entonces las rondas campesinas ya están afuera.

Ya están afuera porque nosotros conocemos cuál es nuestra costumbre. Los shipibos, los kakataibo, los asháninka, los awajún, para hacer unos ejemplos, somos de la selva. Entonces tenemos nuestra propia costumbre y sobre esa base es lo que se está planteando en esta propuesta de ley.

Pero, digamos, si la SIA es reconocida pronto, ¿cada pueblo podrá luego nombrar a su propia organización como quiera, o no?

No su propia organización, simplemente las denominaciones y sus representantes. Acá ya están dadas las cosas: que cada organización, por decir la Organización Regional AIDSESEP Ucayali [ORAU] como organización regional, va a tener que elegir su comando, el comando de la SIA a nivel de su organización – porque tiene que trabajar paralelo, no aislado – y este comando se va a encargar de implementar y fortalecer la SIA en cada comunidad. Esta no es una organización aparte de la SIA, tampoco se puede permitir eso.

Pero, por ejemplo, como ahora se está conformando la guardia indígena, ¿entonces la guardia indígena tendría que cambiar su nombre?

Puede denominarse guardia indígena, pero lo que yo quiero que se entienda es que debe adherirse, debe ser adscrita a su organización [ORAU] para que haya un trabajo. Es decir, la guardia, o quien sea el jefe de la guardia, tiene que ser el brazo derecho del presidente [de ORAU] y ayudarlo a resolver los problemas, los conflictos internos dentro de las comunidades bases.

¿Y por organización entendemos no tanto las federaciones pequeñas, sino, por ejemplo, las organizaciones más grandes, como la ORAU?

No solamente es para las organizaciones regionales, sino para las organizaciones en todos los niveles, desde las comunidades nativas a su organización local, su organización regional, o incluso a nivel nacional. Pero eso ya vamos a ir poco a poco avanzando hasta involucrar tanto a Conap como a Aidesep, porque tiene que haber un jefe mayor.

¿Entonces las varias guardias o los miembros de la SIA tendrían que ser inscritos en registros públicos?

Tienen que estar en la estructura orgánica de su organización, porque la idea no es, como se mencionó durante una discusión en el encuentro, “vamos a formarnos y nos inscriben en registros públicos”. Esa no es la idea, porque sería una organización social más. Y al final cada asociación se organiza, pone sus propios reglamentos y de repente su reglamento no dice que tiene que coordinar con su organización superior, y ahí se origina una fracción.

Y se crea un conflicto.

Acá hay que entender que quién tiene el poder político son las organizaciones, no las asociaciones. Igualito digo a los maestros bilingües. “Se han formado ustedes como asociación de maestros bilingües, pero ustedes no definen políticas educativas, ustedes se han asociado para defender sus derechos laborales. En cambio, nosotros, las organizaciones, las federaciones, sí defendemos nuestra política educativa a nivel nacional y eso hay que entenderlo, son cosas muy diferentes”. Nosotros tenemos representación política, es por eso que al Gobierno le estamos haciendo entender también: “tú eres presidente de la República, nosotros también somos presidentes. Estamos hablando en el mismo nivel, porque detrás de nosotros tenemos comunidades, una gran población, un pueblo grande”. Entonces eso es lo que estamos tratando de que se entienda. Nosotros definimos las políticas de los pueblos indígenas y ahora estamos demostrando que lo que estamos avanzando en la selva no solo es para la selva, sino para toda la Amazonía. Hemos entendido eso, eso es trabajar políticas, porque no podemos ser egoístas y pensar solo en nuestra región. Si fuera así, solo coordinaría con mi gobernador regional. Pero no, nuestra mirada es más a nivel macro.

1.2.3. Las rondas nativas

Las rondas campesinas y los comités de autodefensa pronto empezaron a extenderse a varios departamentos de la cuenca amazónica como Loreto, San Martín, Amazonas y Ucayali, así como a las zonas boscosas de los departamentos de Cusco y Puno. Aquí se fusionaron con las formas desarrolladas ancestralmente por los pueblos nativos para defenderse de las amenazas del exterior y mantener el equilibrio social dentro de sus comunidades.

Los pueblos indígenas amazónicos tienen un vínculo simbiótico con el territorio que habitan, hasta el punto de que este es parte fundamental e integral de su constante proceso de definición de identidad. En palabras del líder indígena Herlin Odicio Estrella, esto se traduce a: “Un pueblo sin territorio no es un pueblo”. Separar a los pueblos originarios de sus tierras, o usurparlas para explotarlas hasta la devastación, equivale a condenarlos a una alienación que provoca una sensación de desconcierto sin fisuras.

Por ello, no es de extrañar que la defensa de lo que se considera y realmente es, su hogar, sea una práctica milenaria que siempre ha existido dentro de las instituciones sociopolíticas nativas. Como es de suponer, existen al menos tantos

ejemplos de defensa del territorio como el número de pueblos indígenas presentes en el Perú³⁵. Basta, para mencionar solo un ejemplo, pensar en los ovayerii, los ya mencionados guerreros asháninkas llamados a defender el territorio y las comunidades que lo habitaban en situaciones particularmente críticas.

También existen modos tradicionales de resolución de conflictos que a menudo se basan en paradigmas legislativos totalmente distintos de lo que comúnmente se denomina Derecho positivo³⁶.

Las funciones de conceptos abstractos como la justicia también pueden diferir. Mientras que, en el caso de las sociedades complejas³⁷, hacer justicia se ha asociado cada vez más con medidas punitivas, por lo tanto, con los medios. Hay ejemplos concretos del derecho consuetudinario de algunos pueblos originarios que nos muestran otra aplicación de estas categorías.

Como señalamos anteriormente, entre los awajún existen expectativas específicas sobre la labor de la justicia aplicada a la resolución de conflictos, y todas ellas se encauzan hacia una reconciliación entre las partes que garantice un retorno al orden social que no implique (posiblemente) la exclusión comunitaria del culpable.

Ahora bien, para evitar dudas, no se está sosteniendo que no ocurra lo mismo –al menos a nivel teórico– con la concepción de la justicia dentro de las sociedades complejas. De la misma manera que no se está tratando de implicar que el castigo no constituya un momento importante dentro del

35 Hasta la fecha, se dispone de información sobre 55 poblaciones indígenas de Perú, 51 amazónicas y 4 andinas (BDPI, s.f.c).

36 Deriva del latín *Ius in civitate positum* y es el derecho vigente en una sociedad. El derecho positivo es el conjunto de normas jurídicas redactadas por una soberanía (por el órgano estatal que ejerce la función legislativa). En otras palabras, el derecho positivo es el derecho escrito. A diferencia del derecho natural (intrínseco al hombre) y del derecho consuetudinario (dictado por la costumbre), el derecho positivo se impone colectivamente para regular la convivencia de las personas, sancionado por las instituciones del Estado según las disposiciones de un código común -un conjunto de leyes escritas- que, a su vez, puede ser modificado por consenso. Estas leyes se basan en un pacto jurídico y social.

37 Hablamos de sociedad compleja cuando generalmente aludimos a una sociedad altamente diferenciada, que ciertamente no habría sido posible sin el despliegue de esos principios de autonomía, libertad y pluralismo que, como sabemos, han sido el motor de la conciencia moderna. El término, por tanto, no alude a jerarquías imbuidas de etnocentrismo evolutivo.

awajún de hacer justicia. Simplemente se está señalando que en el contexto indígena estos procedimientos solo tienen sentido si se dirigen directamente al autor de un acto alterador y se llevan a cabo en un plazo lo más breve posible, de manera que se restablezca el orden social perdido. Así se desprende de las palabras del dirigente awajún Laureliano Saldaña Ikan (Presidente de la Federación Regional Awajún del Alto Mayo, San Martín):

Los awajún resuelven sus problemas en un par de horas y si el problema está resuelto, no se repite. Los robos se castigan con ortigas, se fuma a la gente con plantas tóxicas, a través de ceremonias basadas en la ayahuasca se purifican sus cuerpos, para que los casos no queden pendientes durante años como ocurre en la justicia [peruana]. (Laureliano Sadaña Ikan, comunicación personal, 2012)

Aunque ciertamente es posible argumentar una coincidencia de objetivos entre estos dos modelos de justicia comparada, sostener que en la práctica de contextos no autóctonos siempre ocurre lo mismo me parece un tanto hipócrita. Basta pensar, para ejemplificar esta desconexión existente entre teoría y práctica en nuestros contextos jurídicos, en el abismo existente entre la supuesta función reeducadora y rehabilitadora asociada a las instituciones penales y su carácter represivo denunciado por Foucault en *Vigilar y castigar* (1975). Es bien sabido cómo la marginación provocada por el aislamiento forzoso en las prisiones, lejos de favorecer la reinserción social del preso como persona corregida por la institución, no hace sino aumentar (en la mayoría de los casos) la reincidencia en la comisión de actos ilícitos (Huyskes, 2019).

No se debe cometer el error superficial de no considerar las diferentes formas en que están estructurados los aparatos de justicia considerados. Es evidente que los sistemas judiciales no indígenas necesitan más tiempo debido a la forma específica en que están constituidos, los contextos macroscópicos en los que operan y los objetivos que se fijan, a saber, sentenciar y sancionar limitando al máximo los posibles márgenes de error. Pero esta agonía jurídica³⁸ provocada por la excesiva burocratización de los procesos judiciales corre cada vez más el peligro de esclerotizar el proceso que debería conducir a la recuperación de la armonía social.

38 Concepto utilizado por los awajún para expresar su reticencia ante lo injusto del sistema judicial ordinario y su funcionamiento contraintuitivo.

Volviendo a lo que llamaremos –solo por el momento, ya que el término no refleja en absoluto la multiplicidad de ejemplos diferentes existentes en la realidad– rondas nativas, se trata en realidad de una multitud de hibridaciones que las rondas campesinas y los comités de vigilancia han experimentado, en mayor o menor grado, una vez en contacto con las diferentes tradiciones de los pueblos indígenas amazónicos.

Los objetivos son, en sí mismos, similares a los de otras organizaciones de autodefensa, pero en el caso específico de las rondas nativas, cambian los actores sociales de quienes se requiere protección. En el caso de los Comités de Vigilancia, durante el conflicto armado interno cumplieron la misma función de protección frente a las incursiones de grupos terroristas que los caracterizó en las regiones andinas amazónicas, evolucionando posteriormente a cumplir otras tareas sociales, como veremos enseguida. En cuanto a otras posibles amenazas de las que, hoy como ayer, los pueblos nativos se ven obligados a defenderse, podemos mencionar: la minería ilegal, la tala ilegal, la extracción ilegal de hidrocarburos y el narcotráfico. Evidentemente, la lista podría continuar, sobre todo porque los pueblos indígenas no solo tienen que preocuparse de quienes operan en los mercados ilícitos. En un Estado capilarmente corrupto como Perú, no es infrecuente que se otorguen concesiones territoriales (legalmente reconocidas) a empresas y particulares dentro de territorios ancestralmente propiedad de los pueblos nativos. En estos casos, se genera un irremediable conflicto de intereses que muchas veces degenera en formas de violencia sufridas por estos últimos, al verse envueltos en relaciones de poder totalmente asimétricas. El tercer capítulo se dedicará íntegramente a analizar estas dinámicas dentro del desarrollo de una organización social de autodefensa relativamente nueva: la guardia indígena.

Con el fin de trazar los hilos de la discusión hasta el momento, a continuación, se resumirán los rasgos comunes de estas organizaciones de autodefensa social, así como las evoluciones que han experimentado a lo largo del tiempo. Esto será útil en dos sentidos: para contextualizar y comprender los hechos jurídicos vinculados a las rondas campesinas y los comités de autodefensa, que serán discutidos en la próxima sección; y para poder proceder a un análisis comparativo cuando en el tercer capítulo se esbozen los rasgos del mecanismo de autodefensa, objeto del presente estudio: la guardia indígena. Como veremos, esta presenta rasgos comunes con las organizaciones presentadas en este capítulo y al mismo tiempo elementos de ruptura, o de innovación, si se quiere. De hecho, a los problemas estructurales que se repiten sin cambios a

lo largo de las décadas, se suman cambios en el contexto histórico, geográfico, político y sociocultural que influyen en los movimientos colectivos que surgen para responder a las especificidades de su presente.

Hasta ahora, la terminología ‘organizaciones sociales de autodefensa’ se ha referido indistintamente a cada uno de los casos que hemos intentado esbozar históricamente, al tiempo que trazábamos sus principales características. Esto se debe a que, de hecho, existen coincidencias entre estas experiencias, que en otros aspectos son esencialmente diferentes. Asimismo, se han bosquejado las principales diferencias entre las rondas campesinas y los comités de autodefensa, que han estado presentes desde el nacimiento mismo de las instituciones, y que han caracterizado, entre otras cosas, el grado de autonomía con el que han podido organizarse y ponerse en marcha.

Tanto las rondas como los comités continúan resguardando la seguridad y el orden social en las comunidades donde están presentes. Al mismo tiempo, sin embargo, han experimentado un proceso de transformación a través del cual ahora tienen la posibilidad y la capacidad de asumir otras tareas relativas a los problemas presentes en las localidades en las que operan. Son estos desarrollos los que ayudan a explicar la consolidación que han experimentado estas organizaciones a lo largo de los años, así como su reconocimiento y vitalidad cada vez mayores.

En las zonas rurales e institucionalmente abandonadas del país, sean andinas o amazónicas, su presencia ha hecho posible el ejercicio de la justicia comunitaria, es decir, un modo autónomo en la administración de justicia coherente con el derecho a la autodeterminación reconocido por el conjunto de leyes internacionales relativas a los pueblos indígenas³⁹. Como se verá con más

39 Aquí se hace referencia al Convenio N.º 169 de 1989 de la Organización Internacional del Trabajo. El Convenio reconoce a los pueblos indígenas una serie de derechos fundamentales para su supervivencia, como el derecho a sus tierras ancestrales y a decidir su propio futuro. En la actualidad, el Convenio es el único instrumento legislativo internacional vinculante que protege los derechos de los pueblos indígenas. Al ratificarlo, los Estados se comprometen a garantizar de forma efectiva la integridad física y espiritual de los pueblos indígenas y a luchar contra toda forma de discriminación contra ellos. En la actualidad, el Convenio es el único instrumento legislativo internacional vinculante que protege los derechos de los pueblos indígenas. Al ratificarlo, los Estados se comprometen a garantizar de forma efectiva la integridad física y espiritual de los pueblos indígenas y a luchar contra toda forma de discriminación contra ellos.

detalle a continuación, las batallas libradas a lo largo de los años por los pueblos indígenas para ejercer, no solo en la teoría sino también en la práctica, su derecho a la autonomía y a la autodeterminación han configurado conciencias políticas que permiten hoy hablar con pleno conocimiento de causa de autogobierno indígena.

El ejercicio de la justicia comunitaria se lleva a cabo de acuerdo con el marco jurídico inherente al derecho consuetudinario local y los derechos humanos recogidos en el derecho nacional e internacional. Si lo que se acaba de decir es válido para las rondas campesinas, no lo es para los comités de autodefensa, o al menos no debería serlo si uno se basa únicamente en las leyes vigentes.

La Constitución Política de 1993, recogiendo en gran medida el espíritu del Convenio 169 de la OIT, reconoció, como consecuencia del ejercicio del derecho a la identidad étnica y cultural, la facultad de ejercer jurisdicción especial en las comunidades rurales con el apoyo de rondas campesinas, abriendo un debate sobre el desarrollo doctrinal y jurisprudencial de esta atribución. (Fernández, 2003, p. 30)

Sin embargo, la administración de justicia por parte de las organizaciones, al tener como límite a esta función el respeto a los derechos fundamentales, sigue generando innumerables dificultades tanto para las rondas como para los comités. A pesar de la exclusión de los derechos reservados a las comunidades campesinas y a las rondas en la Constitución del 93, siguen administrando justicia en los territorios bajo su protección.

No es infrecuente que la actuación de estas organizaciones sea interpretada por el Estado como un exceso que va más allá de los derechos fundamentales que dicen respetar, y ello ha coincidido casi siempre con la apertura de causas judiciales en las que se han visto implicados principalmente los dirigentes que representan a estos mecanismos de autodefensa, lo que ha socavado su autoridad.

La confianza ganada a lo largo de los años por estas organizaciones les ha permitido desarrollar un cierto grado de proactividad en las áreas de desarrollo de las localidades en las que operan. Y así es como el esfuerzo colectivo realizado en defensa de las comunidades rurales y de sus bienes se ha ampliado para incluir formas organizativas de intentar superar la pobreza que las asola.

La base sobre la que se articula la participación en la organización del desarrollo está influida por códigos morales y ancestrales campesinos como la reciprocidad, el reparto y el trabajo colectivo. El vigor de esta socialidad rural ha permitido alcanzar resultados considerables, como la mejora de las infraestructuras de los servicios públicos y la producción de productos a pequeña escala, que pueden ser cruciales en estos contextos microeconómicos. Por este motivo, las nuevas tareas en las que se han aventurado estas organizaciones deben regularse mediante una ampliación del marco jurídico que institucionalice y reconozca sus funciones y derechos.

Estas organizaciones también empezaron a prestar cada vez más atención a la forma en que las autoridades nacionales administraban justicia. Tomemos el ejemplo más clásico: una vez capturados los autores de un determinado delito contra los intereses de los habitantes de una comunidad, eran entregados a las autoridades. Sin embargo, la corrupción rampante en todo el país, pero acentuada en los suburbios, llevaba a la liberación casi inmediata de los autores tras un soborno. Con el tiempo, esta vigilancia de la labor de los agentes de la administración de justicia se extendería a los funcionarios del gobierno central que actuaban en sus zonas y a las autoridades municipales, iniciando acciones de protesta, exigiendo responsabilidades y vigilando la actuación de la administración en favor de sus localidades.

De este modo, las organizaciones se han consolidado como actores decisivos en el control de las ciudades, lo que ha llevado a los gobiernos locales y nacionales a ser más cautelosos en la ejecución de programas y proyectos, y a las autoridades a esforzarse por cumplir eficazmente su gestión. En conclusión, una vez consolidada su intervención en asuntos de interés público, las organizaciones de autodefensa comenzaron a participar en los procesos electorales locales.

La experiencia adquirida en la arena política ha afinado su carácter de organizaciones representativas de los intereses del campesinado, capaces de canalizar los beneficios del Estado hacia las poblaciones rurales del país. Al mismo tiempo, su inserción en los espacios sindicales nacionales y los vínculos que han establecido con organizaciones no gubernamentales y sociales han consolidado su presencia como actores que canalizan las aspiraciones de las poblaciones que representan; aspecto que, si bien ha sido considerado en sus reglamentos internos, aún no ha sido debidamente reconocido por las normas oficiales que regulan su actuación. (Fernández, 2003, p. 31)

II

EVOLUCIÓN DEL MARCO JURÍDICO RELATIVO A LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y DE LAS ORGANIZACIONES DE AUTODEFENSA PERUANAS

El siguiente capítulo recorrerá las principales etapas del proceso de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Destacará la presión ejercida por los movimientos sociales necesarios para obtenerlos, su repercusión política a escala internacional y nacional. También se abordará la resistencia que muchas de las grandes potencias mundiales han mostrado al reconocimiento de aquellos derechos –a veces básicos, como la soberanía sobre su territorio– debido a que habrían perjudicado a sus imperios económicos al obstruir los proyectos neoimperialistas en ciernes.

Los derechos de los pueblos indígenas son derechos humanos colectivos y protegen la existencia misma de estos pueblos y de cada uno de sus miembros. Algunos ejemplos son: el derecho a la identidad cultural, al reconocimiento de su personalidad jurídica colectiva, a la autonomía y libre determinación (tomar sus propias decisiones, elegir a sus propios representantes, establecer sus propias normas y formas de organización), al desarrollo propio, a la tierra y territorio ancestral, al uso de los recursos naturales, a la participación, a la consulta previa, a la restitución, a la salud y a la educación intercultural, a la justicia y jurisdicción especial, a la protección de los conocimientos colectivos y tradicionales⁴⁰.

40 En el informe del Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas Pueblos Indígenas (2022), José Francisco Calí Tzay utiliza el término conocimiento científico indígena porque se le ha instado repetidamente a evitar términos como consuetudinario o tradicional, ya que no reflejan adecuadamente la importancia del conocimiento nativo.

Tras un examen de los principales logros en el ámbito internacional, y de las críticas y ambigüedades inherentes a los mismos, se acotará el enfoque al contexto peruano, para explorar los acontecimientos jurídicos que han definido la historia reciente de los pueblos nativos cuyos territorios ancestrales se encuentran dentro de estas fronteras nacionales⁴¹. Finalmente, nos centraremos en los marcos legales que regulan las principales organizaciones de autodefensa social presentes hasta la fecha, resaltando sus potencialidades y limitaciones, de modo que puedan ser utilizados comparativamente al analizar, en el próximo capítulo, los procesos legislativos que están acompañando el reconocimiento de la guardia indígena y su estatuto asociado.

Teniendo esto en cuenta, será crucial reflexionar sobre las definiciones existentes de pueblos indígenas para darnos cuenta de cómo la ambigüedad y los debates en curso sobre la cuestión están, de hecho, dentro del ámbito político. La historia nos muestra que las construcciones identitarias de los pueblos indígenas, que han dado lugar a las definiciones que se utilizan hoy en día en el ámbito institucional (nacional e internacional), siempre han tenido lugar desde un punto de vista externo, es decir, por parte de aquellos que representaban y representan algo distinto a estos pueblos, con el debido respeto al tan citado derecho a la autodeterminación (en este caso, relativo a la autonominación).

Como se pondrá de manifiesto en el transcurso del capítulo, este proceso de conformación de la identidad tiene implicaciones políticas fundamentales, ya que el reconocimiento de la indigeneidad de determinados pueblos tras la definición de una identidad nativa va seguido, a su vez, de determinados derechos asociados a estos grupos sociales. Sin embargo, dado que estas prerrogativas chocan a menudo con intereses estatales y privados predominantemente económicos, relacionados principalmente con los derechos sobre el territorio, la definición de quién puede llamarse realmente indígena queda deliberadamente ambigua. Esto permite la manipulación de estas definiciones siempre que haya interés en hacerlo, llegando incluso a casos extremos en los que se ha quitado su identidad nativa de la noche a la mañana a poblaciones enteras, o se ignora repetidamente que estos pueblos siempre han luchado por el reconocimiento de su identidad.

41 El territorio ancestral es el espacio vital que permite el pleno desarrollo de una cultura y proporciona todos los medios necesarios para preservar su existencia y proteger su identidad, así como para llevar a cabo sus actividades económicas, productivas, sociales y rituales.

2.1. Rebelarse contra la invisibilización: hitos en la conquista de los derechos de los pueblos indígenas en Perú

Son pueblos originarios que tienen derechos anteriores a la formación del Estado peruano, mantienen su propia cultura, espacio territorial y se autorreconocen como tales. Son poblaciones en aislamiento voluntario o pueblos no contactados, así como comunidades campesinas e indígenas. El término indígena incluye y puede ser utilizado como sinónimo de originario, tradicional, étnico, ancestral, nativo u otros.

Definición de pueblos indígenas que se encuentra en la Ley que Establece el Régimen de Protección de los Conocimientos Colectivos de los Pueblos Indígenas Relacionados con los Recursos Biológicos, Ley 27811 de 2002 (Const., 1993, art. 2)

2.1.1. *La cuestión identitaria: un fenómeno político*

Puede parecer superfluo dedicar el comienzo de esta sección a analizar la definición de población indígena. En efecto, existen diferentes formas de referirse a estas poblaciones –siempre desde un punto de vista externo– desde su primer encuentro con las otras sociedades que invadieron progresivamente sus territorios. Los primeros términos utilizados tenían sin duda una carga discriminatoria más masiva que los actuales, y el estigma que cristalizaban era (deliberadamente) más explícito.

Pensar, sin embargo, que las nomenclaturas actuales son completamente neutras podría inducirnos a error. Apoyémonos en Aníbal Quijano (2006) para considerar cómo, en realidad, la evolución histórica de estas terminologías no las ha liberado progresivamente de los desequilibrios de poder inherentes a ellas, sino todo lo contrario. La colonialidad del poder occidental no solo hay que buscarla en los términos individuales utilizados, sino en las relaciones desequilibradas que se establecen entre ellos y los marcos hegemónicos a los que hacen referencia:

Es necesario reconocer que tanto los que hoy se autoidentifican como *indígenas*, en lugar de *indios*⁴², como los otros que hoy admiten identificarse como *indígenas*, *nativos*, *aborígenes* u *originarios*, son exactamente los mismos, ya se trate de su lugar de nacimiento o, incluso para la gran mayoría, de la *antigüedad* –la *aboriginalidad*, por tanto– parcial o total de su linaje familiar. Dicho de otro modo, desde este punto de vista, cada uno de los dos bandos responde exactamente a los mismos criterios de identificación. En cambio, no son en absoluto iguales en lo que respecta a su relación con los *blancos* y los *europeos*⁴³. Y este es precisamente el punto: todas estas *categorías* en América, especialmente en América Latina, sólo tienen sentido con referencia al modelo de poder que se originó en la experiencia colonial y que ha continuado reproduciéndose y desarrollándose desde entonces, manteniendo los mismos fundamentos de origen y carácter colonial. En otras palabras, se trata de un modelo de poder que no abandona, no puede abandonar, su colonialidad. (Quijano, 2006, p. 190)

Siguiendo con el pensamiento de Quijano, a partir del siglo XVIII, la colonización del imaginario, el conocimiento y la memoria promovida por la exportación del eurocentrismo a las diferentes sociedades globales bajo el control del Viejo Continente llegó a moldear las subjetividades y las relaciones intersubjetivas de sus habitantes. La racialización que definió las relaciones entre colonizadores y colonizados tras el establecimiento del constructo mental moderno de raza se convirtió en la piedra angular sobre la que se asentó el nuevo sistema de explotación y dominación.

La configuración de nuevos sistemas privados de control de la autoridad colectiva, prerrogativa de los colonizadores europeos, excluyó a las poblaciones inferiores clasificadas racialmente de los procesos de generación y control políticos. Su participación dentro de los Estados-nación que se estaban constituyendo no fue considerada en absoluto, salvo en términos coercitivos.

42 Término colonial que incorpora las numerosas identidades históricas que habitaban el continente americano antes de la conquista ibérica.

43 Todas las estadísticas sobre pueblos indígenas en América Latina son aleatorias e inciertas. Depende obviamente de los criterios de identificación, de quién identifica a quién y de quién se identifica como tal. En México, las cifras oscilan entre 25 y 50 millones y en los países andinos entre 10 y más de 20 millones. Las cifras solo pueden ser útiles como referencia, pero no exactamente como estadísticas.

La situación, por tanto, no cambió durante y después de la fase decolonial. Las poblaciones colonizadas estaban legal y socialmente impedidas de participar en la generación y gestión del proceso estatal, en su condición de siervos y esclavos, y además aún no habían dejado de ser subordinados como indios, negros y mestizos. No encontrando mejores palabras para expresar el concepto, dejo la palabra al sociólogo peruano:

El nuevo Estado independiente de esta América (Latina) no surgió como un Estado-nación moderno: no era nacional en relación con la inmensa mayoría de la población y no era democrático, no se fundaba en una ciudadanía mayoritaria efectiva ni la representaba. Fue una expresión rigurosa de la colonialidad del poder. (Quijano, 2006, p. 195)

Durante mucho tiempo, la sociedad siguió estando organizada según el modelo de poder producido por el colonialismo. Seguía siendo una sociedad colonial en el mismo momento en que el nuevo Estado afrontó el proceso de independencia, se formó y se definió a sí mismo. Este nuevo Estado era independiente del dominio colonial, pero al mismo tiempo, en su carácter de centro de control de la hegemonía, era una poderosa expresión de la colonialidad del poder. Esta paradoja histórica nos dio Estados independientes articulados sobre sociedades coloniales.

En ese momento empezó a surgir lo que más tarde se llamó la cuestión indígena, de hecho, coetánea a la fundación de las repúblicas iberoamericanas. ¿Cómo podía implantarse el Estado-nación liberal, ya extendido en Europa a través de la modernización de la sociedad y la cultura, si dentro de esas estructuras políticas existían pueblos considerados de raza inferior? Esta cuestión solo encuentra su lógica en referencia a la colonialidad del poder, es decir, al *statu quo* de la época. La idea de raza no se había impuesto, en el caso de los pueblos indígenas, únicamente sobre la base de la materialidad de las relaciones sociales, como era el caso de la esclavitud, que representaba de hecho una condición susceptible de cambio. La construcción mental incubada por las mentes occidentales se había deslizado hasta la materialidad, hoy diríamos la genética, de los cuerpos de las personas. A este nivel, ningún cambio era posible ni imaginable.

No habría bastado con liberar a los indios de formas coercitivas de trabajo no asalariado, ni con ahorrarles el tributo indígena vigente en la época de las sociedades coloniales. La resolución de la cuestión indígena exigía el cumplimiento simultáneo de tres condiciones: la descolonización de las relaciones de

dominación social y el rechazo del concepto de raza como forma universal y básica de clasificación social; el derrocamiento radical de las condiciones de explotación y el fin de la servidumbre; y la descolonización de las relaciones políticas dentro del Estado. Dicho de otro modo, la capitulación final de la cuestión indígena implicaba, y solo podía implicar, la subversión y desintegración de todo el modelo de poder. Y dadas las relaciones entre las fuerzas sociales y políticas de la época, una solución real y efectiva del problema no era ni siquiera parcialmente factible:

Por ello, la *cuestión indígena* constituyó el nudo histórico específico, no resuelto hasta hoy, que atenaza al movimiento histórico latinoamericano: el encuentro fallido entre nación, identidad y democracia. (Quijano, 2006, p. 197)

Una de las causas de este fracaso en el injerto de la democracia en los países sudamericanos es la ilusión de que esta podría alcanzarse sin pasar antes por cambios radicales en las principales esferas de poder. Las democracias liberales europeas son el resultado de un siglo de revoluciones liberal-burguesas, o procesos equivalentes: procesos que no tuvieron lugar, o mejor dicho, no pudieron tener lugar en América Latina. De hecho, la implantación del Estado de Derecho liberal, en estas sociedades inherentemente racistas y basadas en la desigualdad, era una aspiración imposible.

Volviendo a los intentos de resolver la cuestión indígena, dado que no era posible un blanqueamiento colectivo⁴⁴ en términos raciales, a pesar de la intensa práctica del mestizaje en boga durante todo el periodo colonial, se llegó a la conclusión de que era más práctico activar un proceso de europeización (o desindigenización) cultural.

44 El término *blanqueamiento* se utiliza aquí en términos raciales, es decir, una práctica social, política y económica utilizada en muchos países poscoloniales para alcanzar un supuesto ideal de blancura. Hoy en día, en socioantropología, el término se utiliza para describir un fenómeno social en el que interactúan diferentes fuerzas: ideológica, social y personal. La dimensión ideológica del blanqueamiento social se ha construido en relación con una identidad nacional que privilegia la blancura, o lo que se le aproxima, y limita el espacio social y simbólico ocupado por los pueblos indígenas y afrodescendientes; la dimensión social se refiere a las dinámicas que actúan para diluir y dispersar la cultura negra y nativa; y la dimensión personal incluye las diferentes prácticas cotidianas que los grupos sociales y los individuos identificados como no blancos promulgan para adaptarse a los valores culturales, sociales y morales blancos (Vigoya, 2016, p. 18-19).

Hubo países, como Estados Unidos, Argentina, Uruguay y Chile, en los que las clases dirigentes liberales y conservadoras optaron por el exterminio de los pueblos indígenas y la ocupación de sus territorios, habiendo llegado a la conclusión de que una *desindigenización* efectiva era de hecho impracticable. Otros países, como los centroamericanos y andinos, optaron por el asimilacionismo cultural y político.

La razón de las diferentes estrategias empleadas por estos últimos no tarda en aparecer: en Centroamérica y a lo largo de los Andes la población indígena era mayoritaria frente a la criolla y, a diferencia de la de otros países, socialmente disciplinada en el trabajo organizado dentro de un sistema de dominación y explotación. Países como Perú y México habían sido de hecho las sedes centrales del imperio colonial español, contextos por tanto en los que el aparato coercitivo hacia estas poblaciones estaba más estructurado y arraigado.

La estrategia estatal preveía la asimilación indígena dentro de la cultura de las clases dominantes, que pronto coincidiría con la cultura nacional, mediante el establecimiento de la educación pública y el funcionamiento simultáneo de instituciones religiosas y militares. Para decirlo en términos gramscianos, estaba en marcha un proceso de hegemonización cultural por parte de las élites criollas que privaban a los pueblos indígenas del poder de autorrepresentarse ante el devenir histórico y, al mismo tiempo, les privaban de su propia historia (Ginex, 2022).

A lo largo de los siglos XIX y primera mitad del XX, el movimiento intelectual indigenista se confirió a sí mismo la legitimidad de poder representar a los nativos y proponer soluciones a la cuestión indígena. Sin embargo, al mantener a los pueblos indígenas en un estatus de primitivismo, en realidad los hizo doblemente inferiores, ya que los situó en una posición anterior a la del europeo en una supuesta línea de evolución histórica de la especie, concebida según el desplazamiento del tiempo que se ha vuelto inherente a la perspectiva eurocéntrica del conocimiento. De este modo, el indigenismo revelaba su carácter colonizado por el poder occidental, eludiendo conceptos como la autodeterminación de los pueblos, la autonomía y la diversidad cultural, de los que solo se empezaría a oír hablar concretamente en las últimas décadas del siglo XX, y proponía una integración unilateral a la sociedad dominante y a la lógica del desarrollo como solución a la cuestión indígena.

La hegemonía cultural criolla procedió entonces a apropiarse históricamente de los mayores logros culturales atribuidos a las sociedades nativas

masacradas y colonizadas por los antepasados de los gobernantes de la época. Así, comenzaron a hacer alarde de un orgullo ancestral por sus antepasados incas, mayas y aztecas (por poner solo algunos ejemplos), transmitiendo un mensaje paradójico por cuanto reconocía –en el mismo momento en que se lo apropiaba– el valor de esas antiguas civilizaciones casi erradicadas de la corriente histórica por la furia de Occidente, mientras que el desprecio que sentían las clases dominantes por los pueblos originarios entonces existentes no daba muestras de disminuir. Al mismo tiempo que se admitía implícitamente la culpabilidad de los errores de juicio cometidos por los antepasados, se seguía pensando, imaginando y actuando con la misma miopía en el presente.

De hecho, estas estrategias nunca han dejado de alternarse y combinarse con la política de discriminación de los pueblos indígenas. De este modo, el proceso de desindigenización no ha logrado actuar sobre la mayoría de la población nativa, que ha quedado así incorporada parcial, precaria y formalmente al proceso de nacionalización de la sociedad, la cultura y el Estado. La colonialidad del poder sigue implicando que toda o parte de la población no *blanca* no pueda consolidar su ciudadanía sin dar lugar a profundos y graves conflictos sociales. (Quijano, 2006, p. 201)

Por lo tanto, la cuestión indígena también tiene en su raíz una cuestión de identidad. Esta cuestión hunde sus raíces en el período colonial, durante el cual las diversas identidades indígenas fueron comprimidas y aplanadas al genérico ‘indios’, y la población se estructuró en torno a la idea de raza-etnia. Privados de sus identidades por las nuevas potencias hegemónicas, los pueblos indígenas seguían poseyendo parte de sus territorios, dentro de los cuales fueron cercados y controlados por los invasores una vez caducada la institución de las encomiendas⁴⁵.

45 La encomienda consistía en la asignación por parte de la corona de un determinado número de nativos a un súbdito español, el encomendero, como compensación por los servicios prestados. A partir de entonces, el encomendero se responsabilizaba de los nativos que se le encomendaban, los evangelizaba y recibía los beneficios obtenidos de su trabajo servil. Al no existir regulación ni jurisdicción que protegiera los derechos de los nativos, estos fueron víctimas de una brutal explotación que condujo a lo que más tarde se llamó la catástrofe demográfica, durante la cual murieron entre 50 y 100 millones de personas en toda América Latina. Estos acontecimientos hicieron que la encomienda entrara en crisis a partir de finales del siglo XVI.

En Perú, tras el fin del Virreinato y con el advenimiento de la etapa republicana, las tierras que aún estaban en posesión de las comunidades indígenas fueron privatizadas y mercantilizadas. De este modo, además de la privación de los medios necesarios para su supervivencia, se cortó aún más el vínculo simbólico que permitía a estos pueblos percibirse ancestralmente vinculados a sus antepasados. Este vínculo ancestral, de hecho, derivaba gran parte de su poder simbólico precisamente de habitar un territorio específico que contenía las historias, mitologías, cosmogonías y cosmovisiones de los pueblos originarios.

La confiscación de las tierras indígenas también relegó a estas poblaciones a un estatus de dependencia económica que se canalizó en la servidumbre (doméstica en las ciudades y agraria-doméstica en el campo) a la que fueron forzadas, y que alimentó al Estado oligárquico conformado⁴⁶. Las relaciones de poder inherentes a este sistema político se vieron reforzadas por la expropiación territorial a través de la cual el capital norteamericano se apropió de cada vez más minas, plantaciones y haciendas a partir de finales del siglo XIX. La resistencia mediante la cual los pueblos indígenas intentaron resistir fue reprimida con sangre, y estas prácticas depredadoras se acentuaron y ampliaron en las tres primeras décadas del siglo XX, obligando a la mayoría de la población india a someterse a la servidumbre.

De hecho, la crisis del Estado oligárquico en Perú coincidió con el fin del predominio de las relaciones serviles y semiserviles, así como con el desmoronamiento de las estructuras autoritarias locales y estatales vinculadas al

46 El Estado oligárquico es una forma de organización del poder en los Estados semicoloniales. Económicamente, se basa en la sobreexplotación de la fuerza de trabajo y la apropiación de la renta diferencial como motor del desarrollo capitalista, y el fomento de la apropiación de la renta absoluta por el gamonalismo. Socialmente, se define por una red de relaciones sociales heterogéneas -capitalistas, serviles y combinaciones múltiples- que expresan un incipiente proceso de formación de clases, pero que conforman un bloque dominante, integrado por la oligarquía (con sus fracciones latifundista y financiera), los terratenientes y el imperialismo, que expolia y oprime a un proletariado desarticulado y disperso y a las masas campesinas que constituyen la mayoría nacional, y bloquea el desarrollo de las clases medias. Políticamente, el Estado oligárquico se caracteriza por la exclusión de las masas populares, en particular del campesinado, de los derechos democráticos básicos mediante la violencia institucional del Estado, la neutralización política de las clases medias mediante la represión y la integración, y la imposición del dominio exclusivo y excluyente del bloque oligárquico (Sinesio, 1978, p. 991).

poder de la burguesía señorial y de los terratenientes. Este colapso sistémico también se produjo debido a la presión masiva ejercida de forma organizada por los campesinos (en su mayoría de origen indio), que condujo, entre 1957 y 1969, a la adopción de medidas de redistribución de tierras de siembra conocidas como reformas agrarias. El resultado de estos procesos fue la extensión del trabajo asalariado y de las actividades de carácter comercial e industrial que condujeron al establecimiento de una nueva burguesía urbana dedicada a los negocios relacionados con estos nuevos sectores en desarrollo.

Las nuevas posibilidades generadas por la demanda de trabajo asalariado en las ciudades provocaron un súbito aumento de los flujos migratorios procedentes del campo. Y el proceso masivo de urbanización forzó una modernización de las estructuras estatales que implicó la ampliación de las bases sociales y la incorporación de nuevos contingentes, de origen campesino e indio, a la esfera de la ciudadanía, aunque todavía enredados en redes clientelares y formas de intermediación política más que de representación directa.

En las zonas andinas del Perú estos procesos fueron particularmente rápidos y amplios, y condujeron a la “desindigenización de la identidad y autoidentificación de gran parte de la población *india*, su desplazamiento hacia las ciudades, y las actividades asalariadas y mercantiles, incluyendo el mundo rural [...]. Este proceso específico de desindigenización se ha denominado cholificación” (Quijano, 2006, p. 201).

Sin embargo, el cholo seguía siendo indígena en el contexto del crecimiento urbano, no podía romper con la clasificación de la población marcada por el estatus racial, era un mestizo aindiado⁴⁷ que arrastraba consigo todas las sombras del sometimiento indígena. El cholo expresa tempranamente la gestación de las relaciones mercantiles de intercambio y, al mismo tiempo, demarca la frontera entre lo urbano y lo rural, el mercado y el campesino, y lo indígena con el mundo gamonal. Fue despreciado por la élite criolla en la cúspide de la sociedad peruana, que juzgó de mal gusto la movilidad social de los sectores populares y lo desacreditó como ridículo y grosero. Al mismo tiempo, esta pérdida gradual de las raíces inherentes al fenómeno de la cholificación recibió el desagrado de los intelectuales indígenas (Mejía, 2019).

47 Conservar los rasgos, el color o las características físicas de los nativos americanos.

De este modo, la nueva población chola fue conformando el mayor y más poderoso movimiento campesino de América Latina hasta finales de la década de 1960, y se convirtió en el principal protagonista y agente del proceso de cambio en el Perú posterior a la Segunda Guerra Mundial. Las presiones y protestas condujeron a la ruptura definitiva del poder señorial en el campo, que culminó con la reforma agraria de la dictadura militar de izquierda de Velasco Alvarado en 1969.

Además, constituyeron el contingente de personal asalariado empleado en los ámbitos industrial y comercial, dando origen a un nuevo movimiento sindical, y poblaron el aparato educativo estatal en todos sus niveles, obligando al Estado a ampliarlo rápidamente. Se formó así un nuevo y más amplio movimiento estudiantil en las universidades del país, con profundas consecuencias para el Perú, como la abrupta expansión de nuevos estratos sociales intermedios.

Durante la segunda mitad del siglo pasado, la población desindigenizada abrazó e hizo positiva la identificación despectiva como chola o como mestiza. La cuestión de la identidad se había convertido en un asunto político y ser cholo, aunque no lo evitaba del todo, permitía desprenderse parcialmente de la carga asociada a la identidad india y abría una ventana a nuevas posibilidades socioeconómicas⁴⁸.

Desde mediados de los años setenta, América Latina se ha visto abrumada por una serie de cambios estructurales que Quijano (2006) denomina *neoliberalización-globalización*. El debilitamiento y la desnacionalización del Estado, la polarización y la desdemocratización de la sociedad influyeron fuertemente en la evolución identitaria de los pueblos indígenas de estos países. Centrándonos en el contexto peruano, la abrupta desintegración de los sistemas productivos en marcha condujo a un proceso generalizado de reclasificación social en todos los sectores de su fragmentada realidad. Todo ello asociado a una crisis de las identidades sociales que pronto condujo a la búsqueda de otras nuevas, especialmente en el seno de aquellos grupos cuyas definiciones identitarias eran aún inestables. Esto explica en parte el progresivo traspaso del

48 En la época de Velasco, se trató de condenar al ostracismo el concepto de identidad y la palabra indígena debido al pensamiento de izquierda que sostenía que la identidad es una superestructura y que era un término racista y colonialista. Se eligió la categoría de campesino porque decía algo sobre las relaciones materiales de poder y producción. Sin embargo, no incluía las relaciones sociales y productivas de la Amazonia.

autorreconocimiento clasista a lo que más tarde se bautizó como identidades étnicas o identidades regionales. Curiosamente, en Perú, a diferencia de otros países latinoamericanos, la reconfiguración de la identidad campesina en favor de la identidad indígena es más lenta e indecisa.

Cabe destacar el papel desempeñado por los avances tecnológicos en estos procesos de redefinición identitaria. Las nuevas redes sociales virtuales facilitaron, sin duda, la creación de nuevas arenas en las que posibilidades proxémicas sin precedentes aseguraban vías de reconocimiento mutuo e identificación entre quienes compartían condiciones de opresión similares, incluso desde una perspectiva histórica.

Finalmente, la reprivatización estatal ha provocado un retroceso de todos los logros alcanzados por los pueblos originarios en años anteriores: desde la educación y la salud pública hasta los servicios urbanos y la producción y protección del trabajo dependiente, dejando a amplios sectores de estas poblaciones sin un punto de referencia para sus demandas y necesidades. Especialmente a partir de la última década del siglo pasado, el Estado peruano, al igual que la mayoría de los gobiernos latinoamericanos, comenzó a actuar en contra de los intereses de la mayoría de la población. Este período marcó la fragmentación definitiva de la confianza depositada por las clases populares, incluidos los pueblos originarios, en la dirigencia gubernamental y condujo a la toma de conciencia de la urgente necesidad de encontrar formas de vivir sin o contra el Estado.

Es en este ambiente conflictivo donde se puede identificar la agencia a través de la cual los pueblos indígenas comenzaron a activar los procesos de reidentificación antes mencionados, que iniciaron el cambio de la identidad campesina o india a la identidad indígena que aún hoy continúa. Este cambio puede ser interpretado como una forma de liberarse de las formas de represión dentro del Estado, a través de la construcción de nuevas identidades que pudieran ser interpretadas como ajenas, o al menos ya no subordinadas, al mismo. De esta forma, las movilizaciones y procesos organizativos que ya se habían iniciado en la década anterior, y que llevaron a los pueblos originarios a la gestión de cuestiones de autoridad colectiva y pública, pueden enmarcarse en las luchas por la autonomía y la autodeterminación apoyadas por la reciente legislación internacional, como el Convenio N.º 169 de la OIT. El propio Convenio es la expresión de un contexto global que lleva el concepto de indígena, y a la atribución de derechos correspondientes.

En cuanto al ámbito transnacional de la cuenca amazónica, en 1984 se creó la COICA (Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica), integrada por las principales organizaciones representativas de los pueblos indígenas amazónicos de Perú, Bolivia, Brasil, Colombia, Venezuela, Ecuador, Guyana, Guayana Francesa y Surinam. La organización peruana que forma parte de la COICA desde 1986, y que agrupa a la mayoría de las federaciones de pueblos indígenas de la zona amazónica de este país es AIDSESP, fundada en 1979 tras la promulgación del Decreto Ley N.º 20653, Ley de Comunidades Indígenas, cinco años antes. Esta norma legal permitió declarar inalienables, imprescriptibles e incuestionables los territorios de todos los pueblos de la Amazonía peruana, así como la creación de las primeras organizaciones indígenas.

Durante los primeros congresos que dieron origen a estas asociaciones, comenzaron a hacerse explícitas las cuestiones de la ausencia u hostilidad del Estado. Además, surgió como una necesidad urgente el establecimiento de una autoridad municipal a través de la revitalización y reorganización de la comunidad indígena. Esta última institución fue una creación de las autoridades coloniales en el siglo XVI y durante el período de la ocupación española fue el hogar y refugio de las poblaciones nativas que no fueron esclavizadas. Cuando comenzó la expropiación de sus tierras durante la época republicana y el sometimiento de los indios a la servidumbre, la comunidad indígena fue proclamada como la institución emblemática de la lucha contra la servidumbre y el abuso de la hacienda, la industria minera y el Estado (Quijano, 2006). Sin duda, este proceso de revitalización sociocultural jugó un papel clave en la transición identitaria que vio el paulatino desuso del término indio a favor de indígena.

En realidad, el término ‘indígena’ no representa una categoría homogénea, continuada y consistente, y ciertamente no refleja las innumerables y heterogéneas realidades, identidades e historias que pretende circunscribir. Por mucho que se conciba en oposición a la antigua y racista clasificación colonial, no libera a los pueblos que intenta agrupar de la colonialidad, aún presente en las relaciones de poder asimétricas en las que se ven envueltos. Es más, corre el riesgo de implicar un proceso de homogeneización que, además de no reflejarse en la realidad, corre el riesgo de provocar un aplanamiento de las identidades históricas que, una vez más, priva a los pueblos en cuestión de la capacidad de autoidentificarse y autodeterminarse. Por eso hay que tener cuidado al intentar describir las dinámicas y orientaciones del nuevo

movimiento indígena, porque incluso en esta coyuntura se podría correr el riesgo de reducir las diferentes, y a veces incongruentes, voluntades pertenecientes a los distintos pueblos a un camino uniforme hacia un horizonte igual. Por último, hay que liberarse de las formas equívocas en que ciertos actores sociales han apoyado y dirigido estos procesos de reivindicación identitaria. Sobre todo, indigenistas y antropólogos han descrito y acompañado a menudo estos movimientos a través de un enfoque culturalista que se ha arriesgado y corre simplemente el riesgo de cristalizar sistemas socioculturales enteros, museificándolos sin una implicación real, ni consensuada, de los pueblos protagonistas.

Para concluir la sección como se inició, la cuestión identitaria influye y moldea los desarrollos políticos de las últimas décadas, en Perú y en la mayoría de los países latinoamericanos. A través de la presión ejercida por la ratificación de tratados internacionales en las últimas tres décadas, que a su vez representó un intento de dar respuesta a las principales reivindicaciones de las poblaciones nativas presentes en las diversas regiones del planeta, las constituciones de los distintos países han comenzado gradualmente a incluir en su seno palabras rituales como multietnicidad, plurinacionalidad, multiculturalismo. Pero su admisión en los distintos estatutos nacionales no es suficiente si no va seguida de cambios fundamentales en las estructuras institucionales, para que puedan representar realmente a más de una nación.

La proclamación del carácter multicultural y plurinacional del Estado pretende conferir –y deferir a la aprobación de leyes específicas por parte de los parlamentos– no solo derechos, sino también poderes, a los grupos nativos (Colajanni, 2018). Estas reivindicaciones representan el desarrollo y la redefinición de la experiencia secular de democracia local de las comunidades indígenas. La implementación de estas formas de autoridad política podría converger con tendencias más recientes e incluso más incipientes en otros sectores sociales. En los siguientes capítulos, las cuestiones en torno a las posibilidades del Estado plurinacional serán exploradas dentro del debate más amplio relativo a los recientes procesos hacia la autonomía, la autodeterminación y la autoorganización de los pueblos indígenas, donde la conformación de la Guardia Indígena también encuentra su lugar.

2.1.2. *Los logros de las últimas décadas*

Según el censo de 2007 (último disponible), en Perú hay más de 4 millones de indígenas: el 83.11% son quechuas, el 10,92% aimaras, el 1,67% asháninkas y el 4,31% pertenecen a otros pueblos amazónicos. La BDPI del Ministerio de Cultura reporta la existencia de 55 Pueblos Indígenas en el país (51 amazónicos y 4 andinos), que hablan 47 lenguas indígenas⁴⁹.

Por otro lado, el 21% del territorio nacional está cubierto por concesiones mineras, que se superponen con el 47,8% del territorio de comunidades campesinas. En la Amazonía, el 75% está cubierta por concesiones de hidrocarburos. La superposición de derechos sobre los territorios comunales, la enorme presión de las industrias extractivas, la ausencia de planificación territorial y la falta de aplicación efectiva de la consulta previa están exacerbando los conflictos territoriales y socioambientales en Perú, un país que ha firmado y ratificado el Convenio N.º 169 de la OIT y votó a favor de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007 (Mamo, 2022, p. 462).

Estos datos numéricos muestran que, en el Perú, como en muchos otros países latinoamericanos, las estrategias de “asimilación de la diversidad e integración forzada de las diferencias” (Colajanni, 2018, p. 232), implementadas desde la independencia de los regímenes coloniales, resultaron casi infructuosas. Estos intentos fueron frustrados con éxito por las formas de resistencia de los pueblos indígenas, las frecuentes rebeliones que en ocasiones derivaron en conflictos armados, y los procesos de adaptación dinámica y creativa desarrollados por los pueblos originarios respecto a las propuestas provenientes de los estamentos dominantes de los nuevos Estados-nación en formación.

Como ya hemos visto anteriormente, a partir de los años 1950 y 1960, las organizaciones sociopolíticas indígenas comenzaron a extenderse en varios Estados sudamericanos, apoyadas, cada vez más, por organismos internacionales cada vez más sensibles a las cuestiones relacionadas con la defensa de los derechos de los pueblos indígenas.

49 Sin embargo, AIDSESEP considera que los pueblos indígenas que habitan la Amazonia peruana son 64 (AIDSESEP, s.f.).

En 1979, se fundó en Perú la AIDSESEP, que desempeñó un papel clave en la organización de las protestas que desembocaron en los incidentes de Bagua del 5 de junio de 2009, el llamado Baguazo. Surgidas para oponerse y rebelarse contra el tratado de libre comercio firmado por el entonces presidente Alan García con Estados Unidos, estas protestas pueden considerarse como uno de los últimos capítulos de una larga serie de levantamientos contra iniciativas destinadas a asimilar, anular y subyugar a los pueblos indígenas. En esta circunstancia, la firma de varios decretos legislativos afectó directamente a las comunidades indígenas (especialmente wampís y awajún) al otorgar concesiones a empresas dentro de territorios nativos legalmente protegidos.

A su vez, la conflictividad social surgida en ese momento y continuada en los años siguientes configuró lo que luego se bautizó como la generación Bagua, un grupo de líderes indígenas pertenecientes predominantemente a los pueblos indígenas wampís y awajún que, tras esos acontecimientos, dieron un giro decisivo en la lucha por el reconocimiento de la autonomía de sus gobiernos territoriales. Así, el 29 de noviembre de 2015 vio la luz el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís (GTANW)⁵⁰, mientras que en diciembre de 2021 fue el turno del Gobierno Territorial Autónomo Awajún (GTAA)⁵¹.

Estas iniciativas políticas, de las que hablaremos con más detalle cuando abordemos el tema de la autonomía indígena en los próximos capítulos, representan dos ejemplos virtuosos que están estimulando e influyendo en las agendas sociopolíticas de otros pueblos indígenas peruanos. Además, reflejan la necesidad cada vez más urgente de una reforma del Estado, cuya nueva configuración se caracterizaría por “autonomías locales, una distribución difusa de los poderes fundamentales, una descentralización efectiva y un intercambio –que tiende a la igualdad– entre los poderes centrales del Estado y los de las sociedades indígenas marginales” (Colajanni, 2018, p. 237). El debate sobre el posible curso de estos procesos es particularmente interesante, ya que el reconocimiento de la autonomía indígena implica la legitimación del derecho indígena (derecho consuetudinario) vigente en los territorios correspondientes, y cómo este puede ser más o menos compatible con el derecho positivo y las normas internacionales existentes.

50 Véase <https://nacionwampis.com/>

51 Véase <https://gtaawajun.wordpress.com/>

Dicho esto, las organizaciones representativas indígenas se han planteado en los últimos años objetivos específicos como la defensa de los derechos de los pueblos originarios y la consecución de la plena ciudadanía, así como la lucha contra las formas de discriminación y marginación. Estos retos apuntan conjuntamente a la igualdad social, política y económica con los demás ciudadanos peruanos y, por ende, a combatir la violencia estructural que condiciona la vida de los miembros de estos grupos sociales. Pero junto a lo anterior, los procesos identitarios revitalizados en las últimas décadas han coincidido con una reivindicación de las diferencias históricas, socioculturales y político-decisionales por parte de estas organizaciones representativas. Se configura así una (aparente) paradoja: mientras por un lado hay una lucha de décadas por ser considerados iguales a todos los demás miembros de la sociedad nacional, por otro lado hay una creciente demanda por ser reconocidos y respetados en esa diversidad determinada por la posesión de características que se remontan a un pasado precolombino.

Pero repasemos ahora los principales puntos de referencia dentro del marco jurídico nacional relativo a los derechos de los pueblos indígenas peruanos. En un intento de ofrecer una visión, si no exhaustiva, al menos clara, las leyes reseñadas se dividirán en las siguientes categorías: leyes para la regulación de los pueblos indígenas, leyes para los derechos de los pueblos indígenas, y leyes sobre tierras y recursos naturales.

Como veremos, la existencia de estas leyes, así como la ratificación de tratados internacionales de derechos humanos, no garantiza que estas y los derechos relacionados con ellas sean efectivamente respetados. El problema del incumplimiento de la ley hacia los pueblos originarios persiste desde hace años, y la denuncia de estas injusticias es uno de los objetivos específicos de este trabajo. Creo, sin embargo, que, para un examen adecuado de estos crímenes institucionales, y una comprensión de su gravedad, es necesario tener al menos un conocimiento básico del panorama legal dentro del cual el Estado y los pueblos indígenas – así como los actores pertenecientes a las economías ilegales – promulgan sus agentividades. De hecho, la siguiente visión de conjunto no solo será necesaria para la denuncia anunciada de un statu quo inaceptable, sino también para proporcionar el marco jurídico en el que los pueblos y las organizaciones indígenas actúan de forma proactiva. El proceso de estructuración, reconocimiento e institucionalización de la guardia indígena es un claro ejemplo de la expresión de la agentividad en su intento de hacer frente a las diversas amenazas con las que interactúa.

- *Leyes para la regulación de los pueblos indígenas*

Ante todo, es necesario citar el artículo 89 de la Constitución Política (Const., 1993):

Las Comunidades Campesinas y Nativas tienen existencia legal y son personas jurídicas. Son autónomas en su organización, trabajo en común y en el uso y libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco establecido por la ley. La propiedad de sus tierras es imprescriptible, salvo en el caso de abandono previsto en el artículo anterior. El Estado respetará la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y Nativas. (art. 89)

El artículo 88 establece que:

El Estado apoyará prioritariamente el desarrollo agropecuario, garantizará el derecho a la propiedad privada o comunal de la tierra o en cualquier otra forma asociativa. La ley podrá determinar el límite y extensión de las tierras de acuerdo con las peculiaridades propias de cada zona. (art. 88)

La tierra abandonada por la ley, por lo tanto, pasa a ser dominio del Estado en el momento de su adquisición. Ya la Ley General de Comunidades Campesinas (Ley N.º 24656 de 13 de abril de 1987) declaraba la necesidad nacional y el interés social y cultural en el desarrollo integral de las Comunidades Nativas y Campesinas. Con esta Ley, el Estado reconoció a las comunidades como instituciones democráticas fundamentales, autónomas en su organización, trabajo comunal y uso de la tierra, así como en los aspectos económicos y administrativos dentro del marco constitucional.

La Constitución de 1974 también hablaba de comunidades campesinas y nativas en el Capítulo VIII, artículo 169:

Las Comunidades Campesinas y Nativas están legalmente reconocidas. Tienen plena autonomía en la organización del trabajo comunal, así como en el uso de la tierra y el manejo de los aspectos administrativos, económicos y jurídicos. La Nación respeta y protege sus tradiciones e induce la superación cultural de los miembros de estas comunidades.

Antiguo artículo 162: El Estado promoverá el desarrollo integral de las comunidades campesinas y nativas. La creación de empresas comunales y cooperativas.

Antiguo artículo 163: Las tierras de las comunidades campesinas y nativas son inalienables salvo ley especial basada en el interés de la comunidad y la solicitud previa de las dos terceras partes de los miembros de la comunidad (Marcelli, 2009, p. 213).

Finalmente, en 2006 se promulgó la Ley de Protección de los Pueblos Indígenas u Originarios en Situación de Aislamiento y Contacto Inicial (Ley N.º 28736), que tiene por objeto establecer un régimen especial transectorial de protección de los derechos de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana que se encuentren en situación de aislamiento o contacto inicial, garantizando en particular sus derechos a la vida y a la salud y salvaguardando su existencia e integridad⁵². El Estado peruano, a través de diversos decretos supremos, ha reconocido a veinte pueblos indígenas en situación de aislamiento y contacto inicial. Asimismo, para la identificación de los pueblos indígenas, el Estado peruano utiliza como guía lo establecido en el Convenio N.º 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que fue incorporado en la Ley PIACI y cuyos lineamientos incluyen mecanismos para proteger la vida e integridad de estos pueblos. Esto se aplica a todos estos pueblos, incluidos los PIA que aún no han sido reconocidos oficialmente mediante decreto supremo.

- *Leyes para los derechos de los pueblos indígenas*

Comenzamos este apartado con una de las notas más discordantes de todo el listado normativo: la Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos

52 Generalmente denominados PIACI (pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial), existen diferencias que los dividen en dos categorías: los que permanecen en aislamiento (PIA) y los que están en contacto inicial (PICI).

El primer grupo, invocando su derecho a la autodeterminación, no mantiene relaciones sociales con otros miembros de la sociedad nacional. Incluso aquellos que, habiendo tenido relaciones, optaron por cortarlas, son PIA. Por otro lado, los PICI han dejado de estar aislados y, progresivamente, se relacionan con el resto de la sociedad peruana. Cabe señalar que el término “inicial” no se refiere al corto período de tiempo desde que se inició el contacto, sino a la poca frecuencia de las interacciones con el resto de la sociedad.

Indígenas u Originarios (Ley N.º 29785 de 2011). Este derecho es reconocido por el Convenio N.º 169 de la OIT, que el Perú ratificó en 1993, para entrar en vigencia en 1995. Como premisa, la ratificación y entrada en vigor del tratado no significó la aplicación concreta de la normativa contenida en el mismo. Esta ley es el resultado de más de una década de protestas y movilizaciones sociales que desembocaron en la masacre de Bagua de 2009. De poco sirvió la participación de las organizaciones indígenas en la elaboración de la ley, ya que sus contenidos fueron sustancialmente modificados debido a las posiciones extremas promovidas por los operadores y autoridades de los poderes del Estado, que consideraban la consulta como un mero derecho accesorio. El contenido de la ley fue ampliamente criticado por las organizaciones indígenas. Esta oposición se basaba en la necesidad de consulta tanto cuando los efectos de los proyectos e intervenciones dentro de su territorio eran directos como indirectos.

Entre otros cuestionamientos a la ley, encontramos que los límites del derecho a la consulta solo para los descendientes directos de los pueblos indígenas que conservan todos sus rasgos culturales, excluyendo a los campesinos y a los pueblos costeros⁵³. De esta forma, se crearon zonas grises y arbitrarias en estos procesos de atribución de identidad. También se criticó la falta de reglamentación del consentimiento, así como la falta de claridad sobre el valor del consentimiento (o no) de los pueblos originarios respecto a la decisión final tomada por el Estado. Finalmente, se cuestionó el poder asignado al Viceministerio de Interculturalidad, que se convirtió en juez y parte de los reclamos y demandas de garantías en el cumplimiento de los acuerdos otorgados por la consulta. En este contexto, el proceso de reglamentación no se desarrolló en un ambiente de confianza entre el Estado y las organizaciones indígenas. De hecho, el Gobierno no tomó en cuenta las recomendaciones y demandas orgánicas expresadas por estas últimas.

Finalmente, el reglamento de la Ley de Consulta fue promulgado mediante Decreto Supremo N.º 001-2012-MC del 2 de abril de 2012 sin estar en consonancia con los estándares internacionales. Fue flagrante el intento de maximizar los intereses estatales, facilitando la inversión económica de entidades privadas sobre los recursos naturales de los territorios indígenas, a

53 Conviene recordar, en este y otros contextos, la premisa sobre la cuestión de la identidad formulada en el apartado anterior y sus consecuencias políticas.

costa de proteger las pretensiones de los legítimos propietarios. Además, se condicionó el desarrollo de los procesos de consulta a un plazo de 120 días, posibilitando la realización de consultas cuando ya se había producido la concesión para la explotación de los territorios indígenas. Finalmente, los procesos de consulta han sido exceptuados cuando se trata de medidas que favorecen a los pueblos indígenas en servicios públicos, salud y educación, decididas unilateralmente por el Estado. Agentes del gobierno, ignorando los tratados internacionales vigentes, intentaron instrumentalizar la consulta y sus principios en la reglamentación de la ley respectiva, que no consideró como base legal el derecho fundamental a la libre determinación de los pueblos indígenas para aceptar o no la propuesta del Gobierno.

Por otro lado, la Ley que Establece el Régimen de Protección de los Conocimientos Colectivos de los Pueblos Indígenas Limítrofes a los Recursos Biológicos (Ley N.º 27811 de 2002) tiene la tarea de proteger los conocimientos colectivos de las comunidades indígenas y campesinas. Menciona entre los aspectos más importantes: el reconocimiento de los derechos y el empoderamiento de los pueblos y comunidades indígenas para decidir sobre sus conocimientos colectivos. Asimismo, se precisan las principales definiciones de pueblos indígenas y sus conocimientos colectivos.

Entre los principales objetivos de la ley podemos identificar: a) promover el respeto, protección, preservación, aplicación y desarrollo de los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas; b) promover el uso de estos conocimientos en beneficio de los pueblos indígenas y de otras sociedades; c) promover el fortalecimiento y desarrollo de las capacidades de los pueblos indígenas y de los mecanismos que tradicionalmente utilizan para distribuir los beneficios generados colectivamente en el marco de este régimen normativo; d) impedir el otorgamiento de patentes de invención obtenidas o desarrolladas a partir de los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas. También se mencionan condiciones para el acceso al conocimiento colectivo, como la solicitud previa del consentimiento informado por parte de la entidad representativa de los pueblos indígenas poseedores del conocimiento científico. La información debe ser proporcional a los recursos biológicos en los que se basa el conocimiento colectivo (Marcelli, 2009).

Concluimos este apartado con una norma orientada a garantizar el derecho de los pueblos indígenas a la educación en igualdad de condiciones con el resto de la comunidad nacional, y así eliminar la discriminación, prejuicios y

adjetivos que denigran a estos pueblos dentro de las instituciones educativas: la Ley de Educación Intercultural Bilingüe (Ley N.º 27818 de 2002). El artículo 1 establece que el Ministerio de Educación (Minedu) diseñará el Plan Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) para todos los niveles y modalidades de la educación nacional, con la participación efectiva de los pueblos indígenas en la definición de las estrategias metodológicas y educativas, en la medida de sus competencias.

De hecho, la ley fue la respuesta del gobierno a las reivindicaciones indígenas formuladas en años anteriores para que se reconocieran las especificidades culturales y lingüísticas en la educación. Pero, a riesgo de ser reiterativos, hay que recordar una vez más que la existencia de la ley no conlleva automáticamente el respeto de los derechos establecidos. El censo de 2007, por ejemplo, revela la existencia de 36 006 escuelas en Perú, pero solo 3 804 de ellas realizan algún tipo de actividades de educación intercultural bilingüe.

En cuanto a noticias más recientes, durante la última semana de noviembre pasado y los primeros días de diciembre, se produjo una ola de protestas de numerosos colectivos indígenas en contra de las Resoluciones Viceministeriales N.º 118–2022, 121–2022 y 137–2022 emitidas por el Ministerio de Educación. Estas resoluciones representaban un ataque a la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), pues anulaban el requisito del conocimiento de la lengua materna para los cargos en las instituciones educativas reconocidas como EIB. En consecuencia, los docentes podían ser contratados, nominados o nombrados para estos cargos sin este requisito.

Los disturbios lograron el objetivo de la derogación de estas resoluciones, y el ministro Rosendo Serna se comprometió a dictar nuevas normas que sustituyeran a las derogadas, con la coordinación de las organizaciones indígenas (Redacción RPP, 2022).

- *Legislación sobre el suelo y los recursos naturales*

El derecho al territorio indígena es un derecho colectivo que implica el reconocimiento y protección de la totalidad de los hábitats dentro de las regiones que ocupan o utilizan, así como el reconocimiento de las formas de administración o uso de la tierra, según los conocimientos y prácticas propias de los pueblos.

Este derecho está protegido por varias leyes internacionales, entre ellas el Convenio N.º 169 de la OIT (art. 13⁵⁴, 14⁵⁵ y 15⁵⁶) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (art. 25⁵⁷ y 26⁵⁸). Dentro de estas leyes, el territorio de los pueblos indígenas se concibe en estos términos: el espacio en el que una comunidad vive y lleva a cabo sus actividades tradicionales, económicas y culturales, y en el que practica las relaciones sociales. El territorio indígena es el lugar donde se encuentran sus parcelas con las *chacras*⁵⁹ donde se practica la agricultura y la ganadería, los bosques

-
- 54 “Los gobiernos respetarán la especial importancia que para las culturas y los valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras y/o territorios, o con ambos, según el caso, que ocupan o utilizan de alguna otra forma, y en particular los aspectos colectivos de esa relación”.
- 55 “Los gobiernos adoptarán las medidas necesarias para identificar las tierras tradicionalmente ocupadas por los pueblos interesados y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión”.
- 56 “Los derechos de los pueblos interesados en los recursos naturales de sus tierras deben ser especialmente protegidos. Estos derechos incluyen el derecho de estos pueblos a participar en el uso, la gestión y la conservación de estos recursos. En los casos en que el Estado conserve la propiedad de los recursos minerales o del subsuelo o los derechos sobre otros recursos pertenecientes a sus tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos mediante los cuales se consulte a los pueblos afectados para determinar si sus intereses serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos pertenecientes a sus tierras. Los pueblos afectados deberán participar, en la medida de lo posible, en los beneficios que reporten esas actividades y recibir una indemnización equitativa por los daños que puedan sufrir como consecuencia de ellas. daños que puedan sufrir como consecuencia de esas actividades”.
- 57 “Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su relación espiritual específica con las tierras, los territorios, las aguas, los mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado de otra forma, y a asumir sus responsabilidades al respecto ante las generaciones futuras”.
- 58 “Los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra forma utilizado o adquirido. Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en virtud de la propiedad tradicional u otro tipo de ocupación o utilización tradicional, así como los que hayan adquirido de otra forma. Los Estados deben garantizar el reconocimiento jurídico y la protección de dichas tierras, territorios y recursos. Dicho reconocimiento debe respetar las costumbres, tradiciones y sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas interesados. sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas interesados”.
- 59 El término ‘chacra’ procede de la palabra quechua *chakra*. Es un concepto utilizado en América para referirse a una explotación agrícola. Así, las chacras son granjas o fincas rurales dedicadas generalmente a la cría de ganado o al desarrollo de actividades agrícolas y cuentan con uno o varios edificios en los que viven los trabajadores.

donde cazan animales silvestres y recolectan frutos y semillas para la artesanía, y los ríos donde pescan. También es el espacio en el que se encuentran sus lugares sagrados, lugares simbólicos para la cosmovisión nativa y las prácticas ancestrales relacionadas.

El derecho al territorio indígena reconoce la propiedad y posesión sobre tierras tradicionalmente poseídas, ocupadas, usadas o adquiridas. Según la normativa internacional citada, el Estado debe –pero la realidad de los hechos obliga a utilizar el tiempo condicional– proteger el derecho de propiedad y posesión, aunque las tierras o territorios no hayan sido registrados o titulados, por prevalecer la historia y la tradición, y aunque las tierras o territorios no estén habitados permanentemente. Además, se garantiza el uso, administración y conservación de los recursos naturales dentro del territorio indígena. Por último, protege la relación especial que los pueblos nativos mantienen con las tierras, bosques, aguas y otros recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado y utilizado. En el Perú, a pesar de la ratificación del Convenio N.º 169, no se ha reconocido constitucionalmente el concepto y derecho al territorio indígena, ni se han implementado los mecanismos para su aplicación en normas de desarrollo.

El derecho a la tierra es el derecho de los pueblos indígenas a poseer y utilizar una parcela de tierra en la que puedan construir sus *chacras*, criar animales, cultivar productos agrícolas y realizar diferentes actividades de acuerdo con sus tradiciones. Según las normas internacionales, este derecho debe ser reconocido y formalizado a través de procedimientos de reconocimiento y adjudicación de tierras de acuerdo con el ordenamiento jurídico de cada Estado (OI, art. 14, 15 y 17⁶⁰; Declaración de la ONU, art. 26; OEA, art. XXV⁶¹). Estos instrumentos exigen que los Estados pongan en marcha mecanismos para proteger los derechos sobre la tierra de los pueblos indígenas mediante la

60 “Debe impedirse que los forasteros se aprovechen de los pueblos se aprovechen de las costumbres de estos pueblos o de su ignorancia de las leyes de estos pueblos o de su ignorancia de las leyes de estos pueblos para arrogarse la propiedad, la posesión o el uso de las tierras que les pertenecen. tierras que les pertenecen”.

61 “Los pueblos indígenas tienen derecho al reconocimiento jurídico de las formas y modalidades diferentes y particulares de propiedad, posesión o control de sus tierras, territorios y recursos, de conformidad con el sistema jurídico de cada Estado y los instrumentos internacionales pertinentes. Los Estados establecerán regímenes especiales apropiados para ese reconocimiento y para su demarcación o titulación efectivas”.

formalización de sus propios derechos sobre la tierra, a través de su identificación, demarcación y registro. Este reconocimiento debe realizarse respetando las costumbres, tradiciones y sistemas de tenencia de la tierra.

El derecho forma parte del derecho al territorio y se distingue por el hecho de que se refiere a un espacio físico concreto, determinado geográficamente, en el que tienen lugar una serie de actividades, como la construcción de viviendas y el injerto de explotaciones agrícolas, a diferencia del derecho al territorio, que es el derecho a la manifestación de la vida cultural asociada al espacio físico, es decir, la tierra. Incluye las formas de uso de la tierra y los recursos naturales, así como la relación espiritual y las prácticas ancestrales asociadas a ella.

También existen diversas leyes nacionales que reconocen el derecho a la tierra de los pueblos indígenas. Para no hacer más tediosa esta sección, se enumerarán las principales. En primer lugar, el artículo 89 de la Constitución peruana, según el cual las tierras indígenas son imprescriptibles y solo pueden perderse en caso de abandono, es decir, en caso de cesión de uso. La comunidad indígena goza de autonomía en la libre disposición y uso de la tierra.

Luego está la Ley de Comunidades Nativas y Desarrollo Agrario del Bosque y Ceja de Selva⁶² (Decreto Ley N.º 22175 de 1978 y sus modificatorias, art. 11 y 29) y la Ley de Bosques y Fauna Silvestre (Ley N.º 29763 de 2011 y sus modificatorias, art. 4, 8, 9 y 76. 4, 8, 9 y 76): desde 1978, el Estado reconoce como propiedad únicamente las tierras ocupadas por comunidades nativas ubicadas en el bosque –y en sus márgenes– que tengan una capacidad significativa de uso agropecuario, es decir, donde existan tierras con características aptas para la ganadería y el desarrollo de cultivos agrícolas. Las tierras con mayor capacidad de uso forestal (tierras que deben permanecer boscosas para su conservación) y las tierras de protección (tierras frágiles) ocupadas por estas comunidades son reconocidas por el Estado a través de contratos de cesión de uso, que les otorgan el derecho de posesión, acceso, uso y goce de estas tierras en forma exclusiva para la comunidad y a perpetuidad, pero no pueden ser vendidas a terceros.

Continuamos con la ley que declara de necesidad nacional e interés social la delimitación y titulación del territorio de las comunidades campesinas (Ley N.º 24657 de 1987 y sus reformas, Art. 2), según la cual el Estado reconoce

62 Bosques de montaña densos, lluviosos y nublados en los Andes orientales peruanos.

como propiedad las tierras originarias de la comunidad campesina, es decir, las que se encuentran en su posesión, incluyendo las tierras baldías y las señaladas por sus títulos, las tierras adquiridas conforme al derecho común y agrario, y las tierras asignadas con fines de Reforma Agraria.

También existe la Ley de Protección a los Pueblos Indígenas u Originarios en Aislamiento y Contacto Inicial (Ley N.º 28736 de 2006, Art. 2(d) y Art. 4(f)), mediante la cual el Estado reconoce las tierras habitadas por estos pueblos como reservas indígenas, es decir, como espacios geográficos delimitados por decreto supremo para proteger sus derechos, su hábitat y las condiciones que garantizan su existencia e integridad como pueblos. Las reservas indígenas garantizan, entre otras cosas, el derecho a la propiedad de las tierras que ocupan, limitando el ingreso de personas ajenas a ellas. También garantizan el libre acceso y uso extensivo de sus tierras y recursos naturales para sus actividades tradicionales de subsistencia. El Estado concede la propiedad de estas tierras a estas poblaciones cuando adoptan un estilo de vida sedentario.

Finalmente, existe la Ley General de Comunidades Campesinas (Ley N.º 24656 de 1987 y sus reformas) según la cual el Estado busca garantizar el desarrollo integral de las comunidades campesinas, y en especial el derecho a la propiedad de la tierra y la participación de los miembros de la comunidad.

El derecho a la gestión de los recursos naturales y a la conservación de la biodiversidad y el derecho a los usos ancestrales se refieren a la utilización, gestión y conservación de los recursos naturales existentes en los territorios indígenas, así como de los recursos que poseen por tradición o han adquirido de otra forma. De este derecho depende el derecho a la conservación y protección del medio ambiente y la capacidad productiva de sus tierras, territorios y recursos.

El Estado debe llevar a cabo un proceso de consulta previa antes de conceder cualquier derecho sobre un recurso natural presente en tierras indígenas, ya sea en el suelo, el subsuelo o la superficie, con el fin de determinar sus impactos. Deben obtener su consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus territorios y otros recursos presentes en ellos (Art. 15 del Convenio N.º 169 de la OIT; Art. 32 de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas).

Para los recursos naturales existentes dentro de las tierras de una comunidad nativa o campesina titulada, existe un derecho de uso preferente por parte de dicha comunidad. Sin embargo, este derecho de preferencia es relativo, ya

que el Estado puede reservarse ciertos recursos estratégicos, o pueden existir derechos exclusivos o excluyentes de terceros. Para el uso de estos recursos, el Estado debe realizar un proceso de consulta previa.

El Estado reconoce el derecho a beneficiarse de los recursos naturales de libre acceso existentes en zonas adyacentes, es decir, en zonas próximas a las tierras de la comunidad, pero fuera de sus límites formalmente reconocidos, sin pago de remuneración económica y sin exclusividad.

En los casos en los que la explotación se realiza con fines de subsistencia, no se requiere ningún tipo de autorización ni pago, mientras que en los casos en los que se realiza con fines comerciales, es necesario solicitar un permiso al Estado, proporcionando una compensación económica (Ley N.º 26821, 1997, art. 17-18; Ley N.º 28611, 2005, inc. 1-3).

Los pueblos indígenas pueden ejercer control sobre los bosques para vigilar su uso sostenible a través de la Ley Forestal y de Fauna Silvestre (Ley N.º 29763 y su reglamento, artículos 65 y 66). La legislación forestal reconoce el uso y aprovechamiento exclusivo de los bienes y servicios de los ecosistemas forestales y de otra vegetación silvestre por parte de las comunidades campesinas e indígenas dentro de sus tierras tituladas o bajo acuerdos de cesión de uso. También reconoce el acceso al uso de los recursos forestales a través de permisos forestales en tierras tituladas, bajo acuerdos de cesión de uso, incluyendo tierras en tenencia. De igual manera, el acceso al uso de los recursos forestales en tierras bajo reconocimiento, titulación o ampliación territorial a través de permisos de manejo directo, es decir, permisos que deben ser tramitados y gestionados por la comunidad, sin la intervención de otras personas o empresas. Por último, se reconoce el aprovechamiento de los recursos forestales para uso doméstico, de subsistencia o autoconsumo, sin necesidad de permisos o autorizaciones.

La explotación de los recursos forestales con fines comerciales debe contar con el permiso o autorización del Estado, que se obtiene mediante la aprobación de la comunidad, planes de gestión y el pago de cánones.

- *Leyes para el reconocimiento y la titulación de tierras pertenecientes a comunidades indígenas*

Otro aspecto clave que merece la pena explorar desde una perspectiva jurídica es la cuestión del reconocimiento y la titulación de las tierras pertenecientes

a las comunidades indígenas. Ello permitirá conocer los fundamentos normativos, y las cuestiones asociadas, que dan lugar a tensiones sociales en torno a la tierra y sus recursos. Estas disputas están en el origen de los choques cada vez más frecuentes entre distintos grupos sociales, así como entre miembros de una misma comunidad. Su degeneración puede desembocar en amenazas, agresiones, intentos de asesinato y homicidios sobre los que se ofrecerán ejemplos concretos en el capítulo siguiente, a través de la exploración de las historias de vida y los testimonios ofrecidos por los entrevistados. Tales conflictos por y en el territorio son la causa principal que hace manifiesta la necesidad de los mecanismos de autodefensa que ya hemos discutido y que pronto trataremos con más detalle con el análisis de la guardia indígena.

Según los artículos 88 y 89 de la Constitución Política del Perú, el Estado debe garantizar a las comunidades campesinas e indígenas el derecho de propiedad sobre sus tierras. Para ello, se han desarrollado dos procedimientos administrativos para el reconocimiento de las comunidades campesinas e indígenas y la titulación de sus tierras comunales (Defensoría del Pueblo, 2014).

El artículo 89 de la Constitución Política del Estado reconoce la personalidad jurídica de las comunidades campesinas y nativas, por lo que cualquier procedimiento de reconocimiento posterior debe ser declarativo y no constitutivo⁶³ Sin embargo, en la práctica, el procedimiento de reconocimiento realizado por las Direcciones Regionales Agrarias (DRA) es un requisito indispensable para su existencia legal y para acreditar, preservar y defender mejor sus derechos de propiedad comunal. Son muchas las quejas porque las DRA no gestionan la inscripción del reconocimiento comunitario en los Registros Públicos, dando como justificación la existencia de una tasa de inscripción y la falta de un presupuesto específico para sufragarla. Además, exigen un número mínimo de hogares o una determinada ubicación geográfica como requisitos para iniciar el procedimiento de reconocimiento, aunque no estén establecidos en la legislación vigente. Esto, inevitablemente, ralentiza y dificulta estos procesos.

63 La eficacia constitutiva en Derecho se entiende como el conjunto de efectos jurídicos producidos por los actos jurídicos y, en particular, por las sentencias dictadas tanto por los tribunales ordinarios como por los especiales. Los actos que producen efectos declarativos se diferencian de los constitutivos en que, mientras los primeros se limitan a constatar situaciones y relaciones jurídicas sin introducir cambio alguno, los segundos modifican situaciones y relaciones jurídicas.

En cuanto a los procesos de titulación de tierras indígenas, el saneamiento físico (identificación de la propiedad, forma, extensión, ubicación geográfica, linderos) y jurídico (a través de la determinación de la personería jurídica de la comunidad ocupante) de las tierras de una comunidad nativa es el proceso que se inicia a solicitud de parte con la finalidad de formalizar el derecho a la propiedad de la tierra y su inscripción en los Registros Públicos, siempre y cuando no existan casos ciertos de exclusión de titulación.

Pueden titularse tierras agrícolas, aptas para el desarrollo de cultivos agrícolas y ganaderos, pero no tierras con aptitud forestal, de las que se pueden obtener productos como medicinas, semillas, frutos y madera, ni tierras de protección, que solo pueden ser utilizadas para actividades ecoturísticas. Según la citada Ley Forestal y de Fauna Silvestre (Ley N.º 29763), para estas tierras el Estado solo puede emitir contratos de cesión de uso, que confieren el derecho de posesión, acceso, uso y disfrute de estas tierras exclusivamente para la comunidad y a perpetuidad, pero no pueden ser transferidas ni vendidas a otras personas, a fin de garantizar los usos tradicionales y sus sistemas de subsistencia.

Las comunidades nativas pueden ejercer la posesión, el acceso, el uso, el disfrute y la explotación exclusivos de las tierras forestales y de conservación, así como de sus recursos forestales y de fauna y flora silvestres. Si la explotación se realiza con fines de subsistencia, no se requiere ningún permiso, mientras que, si se realiza con fines comerciales, se requiere un permiso forestal. Las tierras de una comunidad nativa que se superponen a un Área Nacional Protegida (ANP)⁶⁴, un Bosque de Producción Permanente (BPP)⁶⁵ o una concesión forestal también pueden ser tituladas, siempre que la comunidad nativa tenga derechos sobre la tierra antes del establecimiento del ANP, BPP, concesión forestal, bosque local u otro título habilitante.

64 En todo el Perú se pueden identificar 158 áreas naturales protegidas, que representan el 16,93% de la geografía nacional. Las áreas naturales protegidas se dividen en: Parques nacionales, reservas nacionales, reservas municipales, santuarios nacionales, santuarios históricos, reservas paisajísticas, bosques protegidos, refugios de vida silvestre y cotos de caza.

65 Los bosques de producción permanente son zonas de bosques naturales primarios o secundarios que, debido a su estado, permiten el aprovechamiento sostenible de madera, otros productos forestales no madereros y fauna silvestre, así como la prestación de servicios ecosistémicos.

La Ley de Comunidades Nativas y Desarrollo Agrario de las Regiones Selva y Ceja de Selva (Decreto-Ley N.º 22175), oficialmente denominada “demarcación del territorio de las comunidades nativas”, es un procedimiento complejo, poco claro y con muchas deficiencias. Las comunidades nativas solo tienen participación directa en las tres primeras etapas (solicitud, trabajo de campo) y en la sexta (publicidad de la resolución aprobatoria del plan territorial municipal). Es importante la participación activa de la comunidad en todo el proceso de deslinde y titulación, así como el seguimiento, para obtener el otorgamiento del título, el contrato de cesión en uso y la inscripción en los Registros Públicos.

La Ley de Descentralización de 2002 (Ley N.º 27867) transfirió la responsabilidad de la titulación de tierras a los gobiernos regionales⁶⁶, los cuales son responsables de promover, gestionar y administrar el proceso de regulación física y jurídica de la propiedad, tal como lo estipula el artículo 51 de la Ley Orgánica de Gobiernos Regionales (Ley N.º 27867). Sin embargo, la Ley de Descentralización no menciona la gestión de conflictos, como tampoco lo hacen las leyes de titulación comunitaria (Larson et al., 2019). Además, no existe exoneración de la tasa de inscripción en los Registros Públicos, que rara vez es pagada por los gobiernos regionales.

Muchas comunidades nativas que demarcaron sus tierras y fueron tituladas hace muchos años tienen planos antiguos y no digitalizados (es decir, no tienen información que indique su ubicación espacial). Algunas instituciones, desconocedoras de la existencia de tierras comunitarias, otorgan derechos de uso de recursos naturales y tierras a terceros, generando conflictos sociales. En estos casos, las comunidades pueden recurrir a un proceso denominado “georreferenciación del plano de demarcación territorial de comunidades nativas tituladas”⁶⁷, que consiste en el levantamiento de información en campo para elaborar un plano digitalizado de la comunidad, utilizando equipos GPS que determinan coordenadas UTM.

66 Los gobiernos regionales son las instituciones públicas encargadas de la administración superior de cada uno de los departamentos del Perú, con autonomía política, económica y administrativa para los asuntos de su competencia, en el marco de un Estado unitario y descentralizado. Están conformados por dos órganos: un Consejo Regional y un Gobernador Regional.

67 Lineamientos para la georreferenciación del plano de demarcación territorial de comunidades nativas tituladas, aprobado por RM 370-2017-MINAGRI.

Las comunidades indígenas pueden solicitar la ampliación de sus tierras si las propias no son suficientes para satisfacer las necesidades de la población. Las tierras solicitadas se concederán preferentemente en zonas vecinas o colindantes. Sin embargo, aún no existe un procedimiento específico y adecuado para estos casos, por lo que se suele aplicar un procedimiento similar al de la titulación.

El solapamiento de derechos sobre la tierra sigue siendo un problema. Dos ejemplos demuestran la complejidad de estas situaciones. En primer lugar, más del 40% de la Amazonía peruana, unos 16 millones de hectáreas, se encuentra en concesiones de petróleo o gas, y al menos la mitad de esta superficie se solapa con comunidades tituladas y reservas para pueblos indígenas aislados. Debido a que se emitieron antes de la entrada en vigor de la Ley de Consulta (es decir, en 2011), la mayoría de estas concesiones se emitieron sin consulta previa. En segundo lugar, más de 9 millones de hectáreas de concesiones forestales comerciales (más del 50% de la superficie clasificada como bosques productivos según el Servicio Nacional Forestal y de Fauna Silvestre de Perú) se solapan con comunidades nativas (Larson et al., 2017).

El proceso para que las comunidades obtengan títulos de propiedad de la tierra y contratos de concesión forestal es largo, complicado y caro. Además, la titulación no garantiza la tranquilidad de los pueblos indígenas ni su plena propiedad. Algunas comunidades indígenas tienen disputas sin resolver sobre los límites de las tierras con sus vecinos, mientras que otras, a las que se les ha concedido el título durante más tiempo, no tienen mapas georreferenciados porque se les asignaron cuando no se disponía de la tecnología adecuada para recopilar información sobre sus derechos sobre la tierra y los bosques.

El deslinde y la georreferenciación son procedimientos fundamentales en la titulación de comunidades porque establecen los límites municipales y son pasos previos e indispensables para la obtención del título. Sin embargo, las primeras comunidades que se titularon en los años 70 se demarcaron con tecnología de baja precisión y algunas de ellas aún tienen propiedades superpuestas, por lo que necesitan actualizar su titulación. La reglamentación geoespacial sigue pendiente y es crucial para actualizar y formalizar la propiedad colectiva (Saldaña et al., 2019).

Esta situación ha llevado a que las comunidades nativas sean tituladas sin contar con información espacial, incluyendo la georreferenciación de sus

límites, e incluso a que las comunidades nativas no puedan completar el proceso de registro debido a la existencia de superposiciones con un derecho preexistente.

A modo de ejemplo, en el departamento de Loreto, según datos del gobierno regional, existen 715 comunidades tituladas, de las cuales solo 547 están registradas (datos de la Dirección de Saneamiento Físico Legal de la Propiedad Agraria con fecha 2017). Según la percepción de actores regionales y locales, estas superposiciones pueden afectar el proceso de reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas, suspendiendo permanente o temporalmente el proceso de titulación de una comunidad indígena y vulnerando el ejercicio de los derechos adquiridos (Larson et al., 2018).

Como reveló el monitoreo realizado por la Defensoría del Pueblo⁷⁰ durante 2013, el Estado carece de una normativa y políticas públicas adecuadas que aborden de manera integral el reconocimiento y titulación de las comunidades campesinas y nativas: las normas que regulan el proceso de reconocimiento y titulación son complejas, dispersas y contradictorias, además de inadecuadamente aplicadas. Esto desalienta la formalización de la tierra y limita el acceso a los derechos de propiedad comunal, así como el desarrollo rural. El Ministerio de Desarrollo Agrario y Riego no regula y formaliza adecuadamente la propiedad de la tierra, y se carece de información centralizada sobre el número de comunidades campesinas y nativas existentes. A ello se suma la falta de capacidad del personal a cargo de los procesos, así como la falta de prioridades presupuestarias para su implementación (Defensoría del Pueblo, 2014).

Concluamos con algunos ejemplos. La Ley General de Comunidades Campesinas (Ley N.º 24656) se refiere a la organización interna de las comunidades y remite a la Ley de Delimitación y Asignación de Territorio (Ley N.º 24657) comunal en lo que respecta a la protección de sus tierras. Ambas leyes han sufrido modificaciones no explícitas a través de legislación complementaria.

La Ley de Inversión Privada para el Desarrollo de Actividades Económicas en las Tierras del Territorio Nacional y de las Comunidades Campesinas y

68 La Defensoría del Pueblo en Perú fue creada por la Constitución Política de 1993, como órgano constitucionalmente autónomo, para defender los derechos fundamentales, supervisar el cumplimiento de los deberes de la administración del Estado y la prestación eficiente de los servicios públicos en todo el país.

Nativas (Ley N.º 26505) trata sobre la propiedad agraria y la disposición de las tierras de las comunidades campesinas y nativas; sin embargo, posteriormente fue derogada y abrogada.

Una revisión de 25 prácticas de titulación en cuatro regiones de la Amazonía peruana⁶⁹ muestra la brecha existente entre los procedimientos establecidos por la normativa y su aplicación en la práctica (Monterroso & Larson, 2018). Esto se debe en parte a que los gobiernos regionales, y a veces diferentes oficinas dentro de ellos, tienen sus propias interpretaciones y métodos y utilizan diferentes formatos para redactar los títulos y contratos de transferencia en uso (Larson et al., 2018).

- *Leyes para el derecho a la consulta previa*

El derecho a la consulta previa garantiza a los pueblos indígenas el derecho a participar en las decisiones tomadas por el Estado que afecten a sus comunidades y pueblos. Gracias a este derecho, los pueblos indígenas pueden expresar su opinión y tomar decisiones sobre su desarrollo. La consulta debe ser previa, libre (sin presiones ni influencias) e informada (los pueblos indígenas deben disponer de información completa y veraz) sobre las medidas legislativas y administrativas que les afecten o puedan afectarles, y sobre los proyectos, planes y programas que se ejecuten en sus territorios y que puedan afectar a sus derechos. El derecho a la consulta se desarrolla a través de un proceso dirigido por el Estado.

Es el derecho a ser consultados y a participar en la toma de decisiones sobre medidas que puedan afectarles. Este derecho se basa en el principio de igualdad y dignidad de todos los pueblos y culturas y en el poder de decidir su propio modo de desarrollo. El Estado debe consultar antes de tomar una decisión e iniciar una acción, debe recabar la opinión de los pueblos indígenas y llegar a un acuerdo con ellos a través del diálogo.

Según los artículos 6,7 y 15 del Convenio N.º 169 de la OIT, las actividades sobre las que el Estado debe consultar son las medidas legislativas (leyes y normas que afecten o puedan afectar a los Pueblos Indígenas y sus derechos); las medidas administrativas (reglamentos, códigos, directrices, acuerdos

69 De ellas, trece provienen de comunidades de Loreto, diez de Madre de Dios, una de San Martín y una de Ucayali.

normativos, normas que afecten o puedan afectar a los Pueblos Indígenas y sus derechos); y los proyectos (que puedan repercutir en la existencia física y cultural de los Pueblos Indígenas o afectar a sus derechos colectivos). El consenso como objetivo del proceso de consulta: el proceso de consulta, a través del diálogo, busca llegar a un acuerdo o consenso entre el Estado y los PPII.

La finalidad del proceso de consulta es llegar a un acuerdo consensuado entre los pueblos indígenas y el Estado, pero si no se consigue, la decisión final corresponde al Estado. Si el Estado decide no considerar la posición de los pueblos indígenas, debe justificar su decisión y garantizar que la acción que se va a emprender respeta la integridad y la cultura de los pueblos indígenas.

Hay algunos casos en los que el consentimiento es un derecho: el consentimiento es necesario para el desarrollo de determinadas acciones que podrían poner en peligro la existencia de la comunidad o pueblo indígena (por ejemplo, el desplazamiento de comunidades de sus tierras o territorios, según el artículo 10 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas). En estas circunstancias, solo estos últimos tienen potestad para decidir sobre la realización de la actividad dentro de su territorio.

En Perú, la Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios (Ley N.º 29785), reconocida por el Convenio N.º 169 de la OIT, establece que el derecho a la consulta previa es el derecho de los pueblos indígenas u originarios a ser consultados previamente sobre medidas legislativas o administrativas que afecten directamente sus derechos colectivos, existencia física, identidad cultural, calidad de vida o desarrollo. La consulta también debe realizarse sobre planes, programas y proyectos de desarrollo nacional y regional que tengan un impacto directo sobre estos derechos.

El objetivo de la consulta es alcanzar un acuerdo o consenso entre el Estado y los pueblos indígenas sobre medidas legislativas o administrativas que les afecten directamente, a través de un diálogo intercultural que garantice su inclusión en los procesos de toma de decisiones del Estado y la adopción de medidas que respeten sus derechos colectivos. Los pueblos indígenas son consultados a través de sus organizaciones representativas.

En el caso de los procesos de consulta, el derecho de petición es el derecho fundamental a través del cual los pueblos indígenas pueden solicitar al Estado la realización de un proceso de consulta previa o ser incluidos en uno ya iniciado.

Cuando el Estado y los pueblos indígenas llegan a acuerdos tras procesos de consulta, estos son vinculantes para ambas partes. Si no se llega a dicho consenso, el promotor del proyecto tomará una decisión, que deberá justificar y explicar, haciendo todo lo necesario para proteger los derechos colectivos de los pueblos indígenas, como la vida, la integridad y la posibilidad de desarrollo.

2.2. Las leyes que regulan los mecanismos de autodefensa de los pueblos indígenas de Perú

Para concluir el capítulo, es necesario dedicar un breve apartado a la normativa vigente a nivel nacional respecto a los mecanismos y organizaciones de autodefensa indígena que hemos tratado hasta ahora: rondas campesinas y comités de autodefensa. De esta manera, en los siguientes capítulos se podrán identificar las necesidades normativas para la institucionalización de la guardia indígena, así como los retos y dificultades presentes considerando las leyes vigentes. El objetivo, bastante ambicioso, será también aventurar propuestas que puedan facilitar el reconocimiento y funcionamiento de estas nuevas estrategias de autodefensa desarrolladas por los pueblos originarios.

Las rondas campesinas, que surgieron a mediados de la década de 1970, solo fueron reconocidas dentro de la legislación peruana diez años después de su creación. De hecho, el Estado no promulgó la Ley de Rondas Campesinas (Ley N.º 24571) hasta 1986. La vaguedad de la Ley N.º 24571 hizo evidente de inmediato la necesidad de contar con una norma reglamentaria que regule tanto el funcionamiento de estas organizaciones como sus relaciones con otros actores públicos y privados (Fernández, 2003).

En los años siguientes, se intentaron diversas maniobras gubernamentales para limitar la autonomía de las rondas campesinas y convertirlas en un componente auxiliar de las instituciones estatales, encargadas de la seguridad y el orden público. En marzo de 1988, mediante Decreto Supremo N.º 012-88-IN, se emitió el Reglamento de Organización y Funciones de las Rondas Campesinas Pacíficas, Democráticas y Autónomas, en el cual las rondas fueron subordinadas a la Policía Nacional y al Ministerio del Interior. Sin embargo, esta violación a la autonomía de la organización rondera provocó la inaplicabilidad del reglamento, situación que se mantuvo hasta principios de la década de 1990.

En la última década del siglo pasado, en un intento por regular los comités de autodefensa y reforzar la acción antisubversiva del Gobierno, se promulgaron

cuatro leyes que, lejos de arrojar luz sobre aspectos normativos que habían quedado poco claros, generaron más confusión y desconcierto tanto entre los miembros de la organización rondera como entre quienes pretendían contribuir a su reconocimiento.

A través de la Norma para la Tenencia y Uso de Armas y Municiones por parte de las Rondas Campesinas (Decreto Legislativo N.º 740, del 11 de noviembre de 1991), se autorizó a las rondas campesinas ubicadas en zonas declaradas en estado de emergencia a adquirir, bajo la supervisión y control del ejército, armas y municiones para enfrentar las incursiones de organizaciones subversivas, introduciendo así elementos ajenos a la acción de las rondas. De esta forma, se desvirtuó la esencia pacífica y social de la organización, se socavó su estructura autónoma y se crearon las condiciones para la intromisión e imposición de la voluntad de un organismo ajeno a su labor.

La Ley de Reconocimiento de los Comités de Autodefensa (Decreto Legislativo N.º 741 de 12 de noviembre de 1991) hizo aún más explícitos los objetivos del gobierno. Con el pretexto de su reconocimiento, el decreto los relegó a órganos de apoyo de las Fuerzas Armadas y la Policía, bajo su control y supervisión directa. Aunque los intentos de subordinar los comités a la voluntad del Estado nunca alcanzaron realmente los objetivos esperados, sí empujaron a las rondas a definir su carácter de organización social autónoma, libre de la función antisubversiva que caracterizaba a las primeras.

Tras el autogolpe de 1992, en pleno gobierno de Alberto Fujimori, se expidió el Reglamento de los Comités de Autodefensa (Decreto Supremo N.º 077-DE-92), que estableció las modalidades mediante las cuales los órganos de seguridad y orden público debían orquestar y controlar las acciones de los CAD.

En lo que respecta a las rondas, el intento de subordinación más flagrante fue la promulgación del decreto por el que se ordenaba a las rondas campesinas que adaptaran su organización y funciones a las de los comités de autodefensa (Decreto Supremo N.º 002-93 DE/CCFFAA) en 1993. Este decreto atentó contra la esencia democrática, pacífica y autónoma de las rondas, obligándolas a someterse al reglamento de los comités de autodefensa. Este reglamento expresaba la voluntad del gobierno de Fujimori de someter a las rondas campesinas a su control y supervisión.

La promulgación de estos cuatro reglamentos generó tal confusión que sus efectos aún pueden apreciarse hoy en día. La ambigüedad creada a nivel

legislativo se reflejó en la forma de concebir y pensar estas organizaciones de autodefensa. Por muy famosos que se hayan hecho los comités por el papel esencial que desempeñaron en la lucha antisubversiva, especialmente en la selva central, no es raro que al comparar ambos mecanismos surja más de una duda a la hora de identificar sus diferencias. Además, ganada la batalla contra el terrorismo, la promoción de soluciones legales para definir la situación de ambas organizaciones quedó en suspenso durante más de una década.

La Constitución Política de 1993, recogiendo en gran medida el espíritu del Convenio N.º 169 de la OIT, reconoció, como consecuencia del ejercicio del derecho a la identidad étnica y cultural, la facultad de ejercer jurisdicción especial sobre comunidades campesinas con el apoyo de rondas campesinas. Esto abrió un debate sobre el desarrollo doctrinal y jurisprudencial de esta atribución (Fernández, 2003). En efecto, el artículo 149 establece que:

Las autoridades de las comunidades campesinas e indígenas, con el apoyo de las rondas campesinas, pueden ejercer funciones jurisdiccionales en su ámbito territorial de acuerdo con el derecho consuetudinario, siempre que no vulneren los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y demás instancias del poder judicial (Const., 1993, art. 149).

Posteriormente, en 2003, se promulgó una nueva Ley de Rondas Campesinas (Ley N.º 27908), que reconoce que estas “apoyan el ejercicio de las funciones jurisdiccionales de las comunidades campesinas y nativas”. La legislación también permite a las rondas coordinar con autoridades estatales y organizaciones sociales y establece la obligación de las autoridades jurisdiccionales de apoyar y coordinar con la organización de autodefensa.

Las rondas también establecieron sus propias reglas de procedimiento, que resultaron ser más eficaces frente a los altos niveles de inaplicabilidad y violación de las normas estatales, ya que les permitieron cumplir con el objetivo del mencionado tratado internacional al reflejar mejor el reconocimiento de sus prácticas cotidianas, escasamente consideradas en los textos de las disposiciones legales y reglamentarias, y a veces opuestas a ellas (Fernández, 2003).

En este punto, sin embargo, es necesario resumir brevemente el debate en curso relacionado con la coordinación entre la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción especial indígena. A pesar del relevante rol que cumplen las rondas

en la implementación de la administración de justicia en las comunidades andinas, de acuerdo con el artículo 149 de la Constitución, sus miembros han sido procesados por los delitos de coacción, secuestro, usurpación de autoridad y resistencia a la autoridad, desconociendo los estándares establecidos por el Convenio N.º 169 de la OIT, la Constitución y las leyes nacionales (Vittor, 2014). Luego de un análisis de catorce sentencias del Tribunal Supremo, la mayoría de ellas referidas a la presunta comisión de los citados delitos por parte de autoridades comunitarias en aplicación de la administración de justicia, se muestra, respecto a la interpretación del artículo 149, una débil coherencia argumentativa, una interpretación literal del artículo y la ausencia de una única línea consolidada en la aplicación de las normas jurídicas (Ruiz, 2012).

En un intento por definir una doctrina legal de referencia, el sistema judicial peruano adoptó el Acuerdo Plenario N.º 1-2009/CJ-116⁷⁰, que reconoce las funciones jurisdiccionales de las rondas campesinas en las comunidades campesinas y nativas, e identifica los elementos que contribuyen a la jurisdicción especial comunal-ronderil: Humano (existencia de un grupo distinguible por su origen étnico), orgánico (existencia de autoridades tradicionales), normativo (existencia de un ordenamiento jurídico propio), geográfico (funciones jurisdiccionales en el ámbito territorial de la rondalla); y el factor de congruencia (no puede vulnerar los derechos fundamentales de las personas).

Asimismo, el Acuerdo ha identificado conductas que vulneran derechos fundamentales durante el ejercicio de la jurisdicción municipal: privación de libertad sin causa y motivo razonable; agresión irrazonable o injustificada a las personas durante las intervenciones de los ronderos o cuando son detenidas por ellos; violencia, amenazas o humillaciones para obtener testimonios; juicios sin un mínimo de oportunidad para ejercer la defensa; aplicación de sanciones no previstas en el derecho consuetudinario; sanciones extremas relacionadas con la violencia física (Vittor, 2014).

Hasta la fecha, aún no se ha aprobado una ley de coordinación de la justicia ordinaria e indígena. El Congreso se ha pronunciado favorablemente sobre una Ley de Coordinación de la Justicia Intercultural⁷¹ que desarrollaría el artículo 149 de la Constitución. Por otro lado

70 Acuerdo Plenario N.º 1-2009/CJ-116 de la Corte Suprema de Justicia de la República (Lima, noviembre de 2009).

71 Dictamen N.º 01-2013-2014/CPAAE-CR de la Comisión de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos, Ambiente y Ecología.

En 2013, el Poder Judicial estableció un Protocolo de Coordinación entre Sistemas Judiciales y un Protocolo de Actuación en Procesos Judiciales que involucran a Comuneros y Campesinos. Según la Oficina Nacional de Justicia para la Paz y Justicia Indígena, estos instrumentos se están implementando en los distritos judiciales de Loreto, Ucayali y Cusco. (Vittor, 2014, pp. 142–143)

A pesar de ello, se pueden encontrar actualizaciones poco tranquilizadoras en los informes alternativos sobre el cumplimiento del Convenio N.º 169 entre 2008 y 2013, elaborados para la OIT por organizaciones indígenas en 2011 y 2012⁷². En estos documentos se denuncia la persecución judicial que sufren los pueblos indígenas por ejercer las funciones jurisdiccionales reconocidas por el Convenio N.º 169 y el artículo 149 de la Constitución, así como la criminalización sufrida como consecuencia de las protestas en defensa de otros derechos. La demanda de las organizaciones indígenas es la promulgación de una ley que coordine la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción especial indígena.

El 16 de junio de 2022, el Congreso de la República aprobó la polémica ley que reconoce la conformación de Comités de Autodefensa y Desarrollo Rural (Ley N.º 31494), incorporándolos al sistema de seguridad ciudadana⁷³. Esta ley modifica el marco legal existente para otorgar nuevas y cuestionadas prerrogativas, que relevan al Estado de su rol de garante de la seguridad. Permitir el surgimiento de nuevos Comités de Autodefensa (CAD) autorizados a utilizar armas civiles⁷⁴ significa establecer las condiciones legales para el surgimiento de 77 049 CAD, lo que corresponde al número de pueblos rurales

72 Perú: Informe alternativo 2012 sobre el cumplimiento del Convenio N.º 169 de la OIT, p. 40; y Perú: Informe alternativo 2011 sobre el cumplimiento del Convenio N.º 169 de la OIT, pp. 34-40. Ambos se refieren a los procesos penales que siguieron a las protestas indígenas de 2009 contra diversos decretos, que culminaron en la violencia del Baguazo.

73 La seguridad ciudadana se define como la acción integrada y articulada que desarrolla el Estado, en sus tres niveles de gobierno, con la participación del sector privado, la sociedad civil organizada y los ciudadanos, orientada a garantizar la convivencia pacífica, la eliminación de la violencia y el uso pacífico de las vías y espacios públicos. Asimismo, contribuye a la prevención de la comisión de delitos y faltas (Quispe, 2020, p. 8).

74 La ley también establece la no exclusividad del Estado como proveedor de armas a los comités, que ahora también podrán comprarlas o recibirlas como donaciones. Esta situación hace posible que algunos grupos criminales encuentren estratégico armar a los comités a cambio de su lealtad.

del país según el Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social (Midis). Actualmente, existen 915 Comités de Autodefensa y Desarrollo Rural acreditados por el Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas, ubicados en una zona que se encuentra en estado de emergencia desde hace quince años, el Valle de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro (Vraem).

A continuación, intentaremos recrear el debate surgido a raíz de la promulgación de esta nueva ley, que constituye un conjunto multivocal extremadamente complejo que atraviesa diferentes puntos de vista. En primer lugar, nos reunimos con Irupe Cañari, asesora legal de CARE, quien nos explica cómo la nueva legislación ha contado con la aprobación de la organización que representa a 35 CAD acreditados regularmente⁷⁵. El Vraem, zona en la que opera CARE, actualmente alberga a los núcleos senderistas que permanecieron en la zona al finalizar el conflicto armado interno, en una especie de alianza criminal con el narcotráfico.

Por su parte, Américo Viscado, comandante de los comités que operan en la zona del río Ene, señaló lo siguiente para apoyar la conformación de los CAD en el Vraem: “Las plantaciones de coca están avanzando en nuestro territorio y solo podemos defendernos con nuestras flechas artesanales, porque las demás armas están en mal estado. Nuestras armas datan de los años ochenta o noventa y nos enfrentamos a grupos con armas más modernas. No tenemos botas, equipos de comunicación ni vehículos” (Olmo, 2022).

Según la Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas (Devیدا), en esta zona geográfica se concentra la mayor cantidad de hoja de coca a nivel nacional para los mercados ilícitos. En 2020, se registraron 27 994 hectáreas cultivadas con esta planta ancestral, equivalentes a aproximadamente 40 000 estadios de fútbol llenos de cultivos. Esta producción tiene un potencial de generar 300 toneladas de cocaína al año, y muchos de estos cultivos se encuentran dentro de los territorios indígenas invadidos (Huerta, 2022, 9 de julio). Ante la gravedad de la situación, se hace comprensible la posición asumida por los miembros de los CAD de la zona, y sus representantes legales, como el abogado Cañari. Ellos ven en esta medida y en la posibilidad de dotarse de armamento una forma de afrontar con mayor seguridad los riesgos que enfrentan a diario en la defensa de su territorio.

75 La misma posición favorable a la regulación me fue comunicada por Saúl Vega Samuel, vicepresidente de la CARE.

Angela Vilca, antropóloga investigadora en la selva central, también nos invita a considerar el contexto de abandono estatal y proximidad al riesgo en el que viven los pueblos indígenas de la zona. Además, en los últimos años, se ha reducido aún más la presencia de efectivos de la Policía Nacional y de las Fuerzas Armadas. Esto supone un aumento de exposición de la zona a las incursiones de grupos criminales. Sin embargo, al mismo tiempo, enfatizó la necesidad de co-construir las regulaciones directamente con los pueblos indígenas, permitiéndoles una participación activa en estos procesos. En este sentido, señala que si hubiera existido la voluntad de proceder de esta manera, probablemente se habría pensado más en mejorar la ley que regulaba los comités, en lugar de crear una nueva.

Para Juan Carlos Ruiz Molleda y Álvaro Másquez Salvador (2018), profesionales del área de pueblos indígenas de IDL, la creación de nuevos CAD con autoridad para usar armamento civil corre el riesgo de exacerbar un contexto ya de por sí violento a través de la creación de grupos paramilitares en todo el país. Aunque ninguno de los dos abogados está totalmente en contra de la nueva legislación, piden examinar meticulosamente las cuestiones críticas y los riesgos que genera, así como las verdaderas intenciones del Estado. Según señalan, lo que puede parecer una medida a favor de la autodefensa de los pueblos indígenas, en realidad esconde un intento de hacerlos responsables de la seguridad de la ciudad en un contexto en el que la respuesta del Estado a la violencia siempre ha sido fragmentada, irregular y absolutamente limitada. Además, la legislación se promulgó sin una consulta previa regular.

Para concluir con el panorama de intercambio de opiniones, compartimos el punto de vista de las integrantes de la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP):

Esta ley promueve el paramilitarismo financiado por el Estado y el sector privado⁷⁶. Viola nuestros derechos como pueblos indígenas a la autonomía, a nuestro sistema judicial y al consentimiento libre, previo e informado, generando un paralelismo con las formas legítimas y legales de organización que tenemos bajo el marco jurídico constitucional

76 El exviceministro de Seguridad Ciudadana, Ricardo Valdés, considera que esto es particularmente preocupante porque cualquier alcalde distrital podría tener una fuerza armada a su servicio, lo que agravaría el riesgo de enfrentamientos por recursos como el agua o los minerales, especialmente en un momento en que los conflictos sociales se han intensificado en el país.

e internacional. Las mujeres indígenas tenemos memoria histórica y no permitiremos que nuestros hermanos y hermanas del CAD sean utilizados como carne de cañón y criminalizados por portar armas que el propio Estado les entrega. (ONAMIAP, 2022)

En efecto, existen hechos innegables en cuanto al establecimiento y el contenido de la ley: no fue sometida a consulta previa, subordina los CAD a las Fuerzas Armadas y a la Policía, genera un paramilitarismo en las zonas rurales en favor de ciertas mafias que buscan apoderarse de sus territorios, y expone a los miembros de los CAD frente a amenazas como el narcotráfico, la tala ilegal o la criminalización del propio Estado (Másquez-Salvador, 2022).

Al final de este capítulo, se presentará un ejemplo etnográfico que evidenciará la complejidad y arbitrariedad existente en la relación entre identidades étnicas y representación política, a través de la narración de una historia relacionada con las organizaciones de autodefensa. Los hechos también mostrarán los efectos de una comunicación atrofiada por la falta de espacios de diálogo entre las organizaciones indígenas y el Estado.

El 23 de abril de 2022, el viceministro de Interculturalidad del Ministerio de Cultura anunció la incorporación de la Central Única Nacional de Rondas Campesinas del Perú (CUNARC-P) a la Base de Datos de Pueblos Indígenas (BDPI) (Balbuena, 2022). Esto implicó que la organización pudiera ser reconocida como representante de los pueblos indígenas ante el Estado, a pesar de que no todas las comunidades campesinas que conforman la CUNARC-P están habitadas por pueblos originarios. Las rondas campesinas, de hecho, no son organizaciones de representación indígena, sino organizaciones de autodefensa y paz social en el área rural.

La decisión de inscribir a la CUNARC-P en la BDPI, sumándola a la lista de siete organizaciones reconocidas por el Ministerio de Cultura como representantes de los 55 pueblos indígenas del Perú, puede parecer una medida tomada en beneficio de estos últimos. Al hacerlo, de hecho, las rondas pasan a formar parte de los actores con los que es necesario llegar a un acuerdo al momento de someter una política pública nacional a un proceso de consulta previa. A primera vista, esta parecería ser una medida que facilitaría y fortalecería la protección de los derechos de los pueblos que participan en los procesos de consulta, quienes se verían respaldados por una organización de autodefensa creada específicamente con el propósito de autodefenderse.

Sin embargo, en la práctica, el hecho de que no todas las rondas campesinas correspondan a comunidades reconocidas como indígenas genera complicaciones. Incluso en lugares donde las rondas están realmente asociadas a comunidades indígenas –como en el norte de Puno–, la inclusión de la CUNARC–P y sus bases en la BDPI puede generar un problema de representatividad. De hecho, en caso de que una de estas comunidades participe en un proceso de consulta previa, se producirá un solapamiento entre los líderes encargados de llegar a un acuerdo; en rigor, los que representan a la asamblea municipal con los líderes de las rondas. Esto, lejos de brindar apoyo a las comunidades, puede generar tensiones políticas con consecuencias contraproducentes.

Además, el hecho de que comunidades no indígenas gocen de derechos colectivos que no les corresponden puede generar nuevos problemas difíciles de resolver. Citamos un caso concreto, seguido durante varios meses por IDL, con respecto a una comunidad indígena kakataibo⁷⁷ llamada Unipacuyacu. Este constituye una pequeña comunidad a orillas del río del mismo nombre, fronteriza con las dos regiones centrales de Huánuco y Ucayali. Tiene una población estimada de unas 250 personas, pero el número disminuye constantemente a medida que las familias se ven obligadas a huir de un entorno cada vez más inseguro y violento. Durante años, la comunidad se ha visto atrapada en las garras del narcotráfico, con más del 90 % del territorio invadido y ocupado por cocaleros con sus plantaciones de coca.

Arbildo Meléndez Grandez, un líder comunitario que llevaba años luchando contra la invasión de tierras indígenas por parte de los narcos y ejerciendo influencia política para la titulación de territorios comunales, fue asesinado en

77 Los kakataibo pertenecen a la familia lingüística pano y también se les conoce como uni. En su lengua, el vocablo ‘uni’ significa ‘hombres de verdad’ o ‘gente’, y así es como muchos de los kakataibo se definen a sí mismos. Durante muchos años, los kakataibo y los shipibo-konibo se enfrentaron por las herramientas de metal introducidas por los misioneros en la zona, entre otras razones. Quizá por la conflictiva relación entre estos pueblos, los shipibo-konibo los llamaban cashibo, que significa ‘pueblo murciélago-vampiro’. El pueblo kakataibo habita principalmente en los departamentos de Ucayali y Huánuco, cerca de las cuencas de los ríos Aguaytía, San Alejandro y Sungaroyacu. Según los resultados del censo nacional de 2017, 1164 personas se autoidentificaron como parte del pueblo kakataibo a nivel nacional por sus costumbres y ancestros; y 1553 personas declararon hablar la lengua kakataibo, lo que corresponde al 0.03 % del total de hablantes de lenguas nativas a nivel nacional. Además, según datos obtenidos del Ministerio de Cultura, la población de las comunidades del pueblo kakataibo asciende a 3715 personas (Ministerio de Cultura, s.f.).

abril de 2020. Aunque las autoridades judiciales declararon que se trató de un accidente, según varias entrevistas y testimonios recogidos sobre el terreno, el presidente de Nueva Libertad –una pequeña localidad situada a pocos kilómetros de Unipacuyacu, hogar de cocaleros y narcotraficantes– sería el autor mediato de tal asesinato.

Así, por un lado, está una pequeña comunidad indígena progresivamente usurpada por plantaciones de coca, pistas de aterrizaje, pozos para macerar las hojas y talleres para transformar la cosecha en pasta básica lista para ser cargada en avionetas⁷⁸; por otro, un pequeño pueblo poblado en parte por delincuentes, y donde el propio presidente (más de una prueba así lo sugiere) está en estrecho contacto con los grupos involucrados en el tráfico ilegal en la zona.

Una situación tan compleja como la de Unipacuyacu merecería un capítulo aparte, pero esta breve introducción resulta necesaria para devolver, al menos en parte, el contexto en el que se produjo hace unos meses uno de los efectos colaterales de la incorporación de las rondas campesinas a la BDPI. En efecto, el presidente de Nueva Libertad ha creado una ronda campesina encargada de la protección del pueblo, de la que se ha autoproclamado líder, y utiliza este mecanismo de autodefensa para impedir el acceso a los técnicos (ingenieros, biólogos, geólogos, etc.) que pretenden ingresar a Unipacuyacu para los estudios y exámenes necesarios para la titulación de una comunidad indígena⁷⁹.

En la práctica, un grupo de delincuentes está utilizando un modo de autodefensa desarrollado para la protección de la tierra y la propiedad privada en las comunidades rurales para defender sus intereses criminales y, al mismo tiempo, oprimir a una comunidad indígena. La bibliografía actual sobre las rondas campesinas ya ha informado de varios ejemplos de personas con intereses políticos personales que ven en la organización una presa fácil para sus intereses (Korsbaek, 2011). El riesgo –que probablemente se ha subestimado– es que,

78 Aviones pequeños utilizados habitualmente en rutas que conectan distintas ciudades amazónicas. Su pequeño tamaño también las hace estratégicas para el transporte de productos ilegales, como la cocaína.

79 Los habitantes de Nueva Libertad, por supuesto, tienen todo el interés en impedir la titulación de la comunidad porque, hasta que el territorio no esté inscrito en los Registros Públicos, los habitantes de la comunidad no tendrán ningún medio legal a su disposición para contrarrestar los abusos ocasionados por los narcotraficantes dentro de su territorio ancestral.

con las nuevas medidas adoptadas ahora, las rondas puedan utilizarse también para proteger el tráfico ilegal de grupos delictivos, en este caso narcotraficantes.

El asunto también provocó un enfrentamiento entre AIDSESEP y CUNARC-P. La primera, en efecto, acusó a la segunda de no ejercer suficiente control sobre las rondas que permite dentro de la Central, como en el caso de la recién nacida en Nueva Libertad (AIDSESEP, 2022). Por su parte, los representantes de CUNARC-P presentes en una reunión con la dirigencia de AIDSESEP –a la que asistimos– manifestaron que debían revisar los registros de la organización para verificar si efectivamente habían legitimado el establecimiento de la ronda en esa localidad. AIDSESEP les solicitó que llevaran esos registros a la reunión para hacer la verificación conjuntamente, pero CUNARC-P no lo hizo. Por el contrario, esta organización se declaró ofendida debido a la acusación de apoyar a grupos criminales. La tensión se apoderó del ambiente. Para no dejar que las cosas se desvirtuaran, la reunión se aplazó hasta una fecha posterior, una vez que se hubiera hecho una revisión minuciosa de los registros de inscripción de las rondas campesinas de la zona.

Antes de finalizar la reunión, el presidente de AIDSESEP, Jorge Pérez, afirmó que, así como se desarrollaron las rondas campesinas para proteger a las comunidades rurales de la sierra, las comunidades indígenas amazónicas están desarrollando sus propios mecanismos de autodefensa, como la guardia indígena. Se mostró incómodo por la intromisión de sus primos de la sierra y en su discurso resaltó un componente relacionado con las identidades asociadas a las diferentes organizaciones de autodefensa, un tema que parecía bastante marcado. Sin embargo, el contenido de la normativa institucional que regula estos mecanismos exhibe una zona gris caracterizada por la confusión en torno a aquel aspecto identitario⁸⁰.

80 Al caos normativo y de roles se suma la presencia de otros actores preexistentes a la guardia indígena, pero cuya eficacia ha sido reiteradamente cuestionada, como los Comités de Vigilancia y Control Forestal Comunitario. Estos representan una forma de organización comunal cuyo fin es monitorear, gestionar y cuidar los recursos forestales y de fauna silvestre dentro del territorio de las comunidades. Tienen, sobre el papel, la facultad de suspender las actividades realizadas por terceros que puedan causar daños medioambientales, hasta que intervengan las autoridades competentes. Pueden solicitar pacíficamente el cese de actividades ilegales que causen daños ambientales. Pueden elaborar informes detallados sobre las actividades ilegales identificadas, que servirán como pruebas preconstituidas para demostrar la ejecución de delitos e infracciones. Por último, pueden coordinar las intervenciones con la Policía y las Fuerzas Armadas.

III

LAS GUARDIAS INDÍGENAS AMAZÓNICAS

Este capítulo abordará con mayor profundidad el objeto específico de esta investigación, a saber, la organización de autodefensa conocida como Guardia Indígena Amazónica. De reciente creación, más que un cuerpo estructurado, se trata de un movimiento multifacético compuesto por diferentes actores, redes de relaciones, deseos, objetivos, aspectos críticos y polémicos. Se intentará restituir, a través de las declaraciones de los entrevistados y de las experiencias de campo, la conformación que la organización intenta darse a sí misma, y la forma en que está configurando su proyección en el futuro próximo.

Las historias y las experiencias de las organizaciones de autodefensa relatadas en los capítulos anteriores son necesarias para ofrecer ejemplos comparativos que evidencien las redundancias presentes entre estas y la nueva guardia indígena, así como los elementos de ruptura y las especificidades de este nuevo mecanismo. El momento histórico y el contexto geográfico, así como los actores sociales con los que interactúa, obligan a redefinir ciertos rasgos que rompen, aunque no tajantemente, la continuidad con ciertas características de las rondas campesinas y los comités de autodefensa. Al mismo tiempo, cuestiones estructurales vinculadas a las relaciones entre los pueblos indígenas y el aparato estatal, así como el enfoque utilitarista que las élites políticas peruanas siguen adoptando respecto a la región amazónica⁸¹, trazan un hilo conductor que permite poner en paralelo estas iniciativas desarrolladas por indígenas y campesinos.

81 En realidad, este enfoque no es exclusivo de la selva amazónica, sino de todas las regiones del país donde existen recursos naturales susceptibles de ser explotados. Ya hace décadas que la sierra, y las comunidades campesinas que alberga, se ven afectadas por innumerables políticas poco meditadas por parte de un aparato estatal completamente

Las rondas campesinas y los comités de autodefensa –y con toda probabilidad también la guardia indígena en un futuro próximo– además de ser una respuesta urgente, fundamental y autónoma a los peligros a los que se enfrentan las poblaciones nativas y rurales del país, se convierten en una forma de construcción de la ciudadanía. Frente a un Estado mezquino⁸² que niega los derechos que les corresponden a una parte sustancial de los ciudadanos peruanos. La búsqueda de estos derechos a través del establecimiento de estas organizaciones se convierte en un mensaje político. La conformación de estos mecanismos –aunque permeados por los principios fundacionales del actual movimiento indígena internacional, como la autonomía y la autodeterminación– es también una forma de adquirir el peso político necesario para enfrentar a las instituciones estatales estrechando los desequilibrios de poder existentes. Solo así será posible aspirar, por complejo que sea, a un diálogo igualitario y equitativo entre las instituciones estatales y las organizaciones representativas nativas.

A lo largo del capítulo, la narración y el análisis se centrarán en las diversas reuniones, talleres y visitas de campo que han tenido lugar durante quince meses de investigación: desde el Primer Encuentro Regional de Guardias Indígenas Amazónicas –durante el cual, en noviembre de 2021, la Guardia Indígena Shipibo se origina– hasta la actualidad.

3.1. La génesis de la organización como parte del autogobierno del pueblo shipibo-konibo

La representación de los pueblos indígenas en el Perú es bastante compleja. Resumir en pocas líneas el panorama político articulado con sus diversas

imbuido de la ideología neoliberal que, ciertamente, no pone los derechos sociales, políticos, económicos y culturales de sus ciudadanos en primer lugar en la escala jerárquica de prioridades. En este capítulo, sin embargo, nos centraremos en la Amazonia, el contexto en el que la guardia indígena surgió.

82 Así se refirió a su país un profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú, con quien tuve la oportunidad de conversar sobre estos temas, durante el XX Coloquio de Estudiantes de Antropología de la misma universidad. En dicho evento académico, tuve la oportunidad de presentar los resultados de mi investigación. Con el uso de esta expresión, quiso hacerme notar que el Estado peruano no penalizaba a los pueblos indígenas únicamente por la falta de presencia de sus instituciones, sino también por una aplicación negligente –y a veces explícitamente hostil– de los derechos de estas poblaciones.

organizaciones y las relaciones existentes entre ellas sería una ardua empresa que, sin duda, conduciría a un resultado inexacto. Por lo tanto, en este acápite, se presenta información para orientar al lector en el contexto en que se realizó la investigación y dentro del cual se mueven los actores sociales involucrados en la narrativa.

El pueblo shipibo-konibo, el primero en crear una guardia indígena amazónica en Perú, cuenta con una población total de 32 964⁸³ personas, incluidas las personas menores de 12 años, según el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI, 2018).

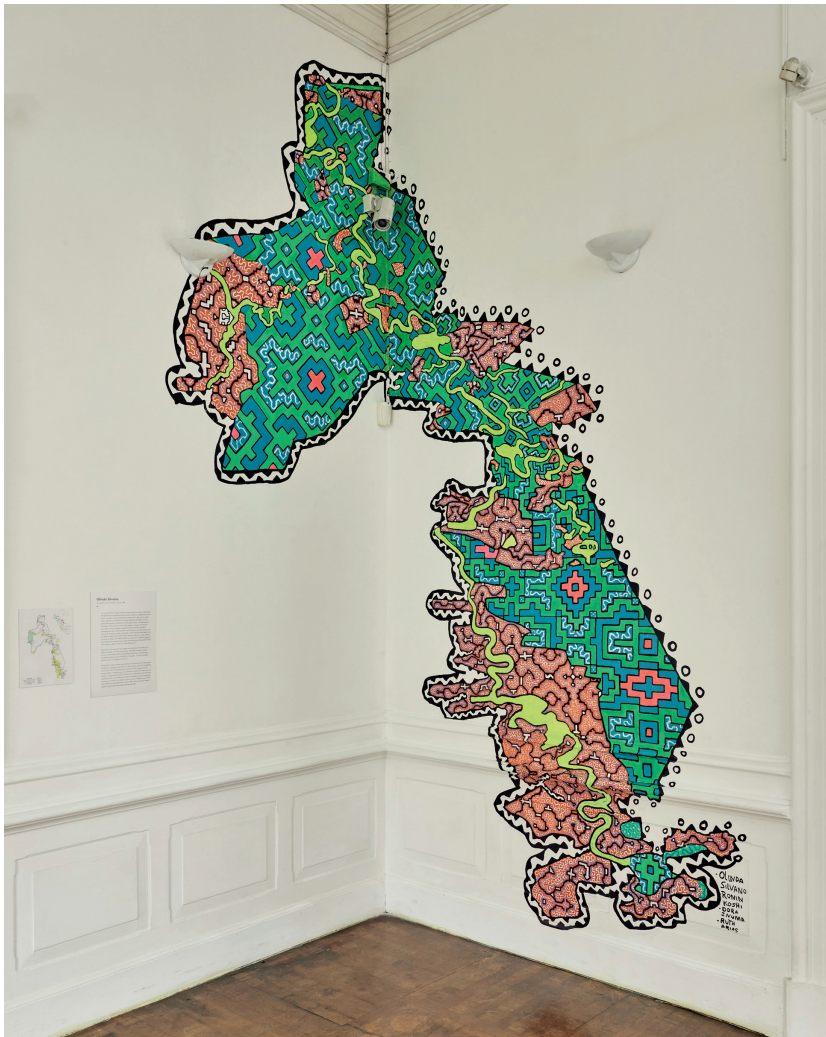
Los shipibo-konibo, incluyendo a los shetebo [o xetebo], constituyen un pueblo único con identidad étnica y lengua propias, así como una presencia prehistórica e histórica en la cuenca del río Ucayali en Perú desde hace casi dos milenios. Han sufrido transformaciones con periodos de relativo aislamiento y otros de mayor interacción interétnica. Además, en el último siglo han sufrido agresiones externas e invasiones a su territorio de vida en común, con el ingreso de misioneros católicos y evangélicos, colonos, pescadores comerciales, madereros, buscadores de oro y ahora narcotraficantes y cocaleros, aparentemente asociados a madereros ilegales. A excepción de la reducida Ley de Comunidades Indígenas, el Convenio 169 de la OIT y las intervenciones ocasionales de los Ministerios de Desarrollo Agrario y Riego, Educación, Salud y Cultura, con sus instancias en los gobiernos regionales, los shipibo-konibo no han recibido el debido reconocimiento y apoyo por parte del gobierno peruano.

Por eso se organizaron en federaciones locales, ORAU, AIDSESEP, CONAP, COICA y ahora COSHIKOX, para exigir su reconocimiento como pueblo integral y autónomo con su propio territorio vital. Para defenderse de las invasiones de su territorio vital por parte de pescadores comerciales, madereros ilegales y cocaleros, han organizado guardias indígenas. No exigen necesariamente la propiedad de su territorio vital, sino que reclaman el espacio político necesario para gobernar su territorio vital de forma integral y autónoma. No van a negociar por su territorio de vida que han custodiado durante casi

83 Esta cifra no incluye a quienes no respondieron o no se identificaron como shipibo-konibo.

dos milenios en la cuenca del río Ucayali, pero reclaman el derecho a gobernarlo, a tomar decisiones sobre cómo usar su territorio de vida. Su forma de integración a este territorio de vida es principalmente económica, de salud, educativa, de afirmación cultural y de autodefensa, a través de sus redes de comunicación radial y televisiva en su propio idioma. (Moore, 2021, p. 33)

FIGURA 1
MAPA DEL TERRITORIO SHIPIBO, DIBUJADO CON ARTE KENÉ



Nota. Mural de la artista shipiba Olinda Silvano, Non Nete, 2022. Acrílico sobre pared, sitio específico. Basado en el mapa original de 2019 del territorio Shipibo Conibo producido por COSHIKOX, con la ayuda de AIDSESEP y el Shipibo Conibo Center.

La organización que aspira a servir como su expresión organizativa desde 2009 es el Consejo Shipibo-Konibo Xetebo – COSHICOX⁸⁴. La visión de la organización hace hincapié en la búsqueda del autogobierno del pueblo shipibo-konibo, la autodeterminación indígena en dicho autogobierno y, con ello, la sostenibilidad económica y los espacios de poder político y cultural. Sus principales objetivos son recuperar el control de su territorio ancestral, resistir a las dinámicas coloniales aún presentes y oponerse al “extractivismo ambiental y espiritual”, en palabras del expresidente Ronald Suárez Maynas (citado por Moore, 2021). Su estrategia es fortalecer la autodeterminación de sus pueblos y el diseño e implementación de modelos económicos indígenas.

Uno de los principales objetivos es la promoción de actividades económicas que preserven –o incluso revitalicen y refuercen– la identidad cultural indígena como:

agroindustria sostenible de camu camu (*Myrciaria dubia*)⁸⁵, plátanos y plantas medicinales. También promueven la gestión sostenible de productos forestales no madereros como el huitó (*Genipa americana*)⁸⁶, la uña de gato (*Uncaria tomentosa*)⁸⁷ y la sangre de grado (*Croton lechleri*)⁸⁸. Además, crearon el Banco Shipibo que, a pesar de contar con un capital

84 Para más información, se puede consultar el siguiente dominio web oficial de la organización: <https://www.coshikox.pe/>

85 El camu camu es una fruta parecida a la uva o el café que crece silvestre en las riberas de los ríos y las tierras aluviales del Amazonas. En Ucayali, cuna del pueblo shipibo, se considera un cultivo emblemático de la región.

86 El huitó es un árbol amazónico cuyos frutos, además de ser comestibles, son muy utilizados por los nativos para fabricar un tinte negro natural, razón por la cual es extremadamente raro ver a un nativo con canas. También se utiliza como repelente de mosquitos.

87 La uña de gato es una liana que crece en las selvas de Sudamérica, donde se utiliza con fines medicinales desde hace casi 2000 años. La decocción de esta planta medicinal amazónica se utiliza ampliamente en la medicina tradicional como antiinflamatorio, así como para el tratamiento de la diabetes, diversos tumores, cáncer, procesos víricos, irregularidades del ciclo menstrual, convalecencia y debilidad general.

88 La sangre de grado es una medicina tradicional también conocida como sangre de drago o sangre de dragón, que se comercializa libremente en Perú. El tronco de esta planta, de menos de 30 cm de diámetro, produce una especie de resina rojiza que parece sangrar cuando se expulsa. Se utiliza para detener hemorragias, curar heridas y proteger contra infecciones. Aplicada sobre una herida, la resina se seca rápidamente y actúa como una capa protectora o una segunda piel.

muy limitado, fue capaz de conceder microcréditos a un número significativo de artesanos (Moore, 2021, p. 24).

Para promover estas actividades económicas, COSHIKOX ha articulado su red de comunicación con programas radiales de información y difusión musical en idioma shipibo. A través de estos programas, difunden información sobre sus actividades y los eventos que realizan. Entre estos, se encuentran el Ani Tsinkiti, un encuentro de los onaña (curanderos) para promover la aplicación de la medicina tradicional; el Ani Xiati⁸⁹, una fiesta tradicional realizada en la comunidad de Caco Macaya en noviembre de 2017; y las visitas del Comando Matico, una campaña de protección contra el COVID-19 en 2020 y 2021 (Moore, 2021).

Para fortalecer su organización y avanzar hacia la consolidación territorial, COSHIKOX organizó programas de capacitación para jóvenes y mujeres, realizados en locales alquilados en Yarinacocha⁹⁰, un taller audiovisual de autorrepresentación como pueblo, y protestas contra políticas lesivas a los intereses de las comunidades y su cultura. También iniciaron litigios para la defensa legal de su territorio. Como organización representativa del pueblo y la cultura shipibo-konibo, elaboraron y aprobaron sus propios estatutos que fortalecen el papel de la mujer, promueven el conocimiento de su historia y cultura entre los jóvenes, y definen con mayor claridad sus objetivos como organización (Moore, 2021).

Otro eje de la estrategia de COSHIKOX constituye el establecimiento de alianzas con el Estado, la inversión privada y la cooperación internacional, cuando estas son estratégicas para el fortalecimiento de la organización y el logro de sus objetivos. En este sentido, se ha avanzado en la coordinación con procesadores de frutas amazónicas, como el camu camu, con los mercados públicos de Pucallpa y Lima, con las instancias pertinentes de los gobiernos regional y central del Perú, algunas ONG aliadas, la cooperación internacional y organismos internacionales (Moore, 2021).

89 En sus tres días de ceremonias, el acontecimiento conecta las dimensiones histórica, espiritual y contemporánea de la vida shipibo, revitalizando el orgullo cultural y la evolución de las prácticas. Con el objetivo de honrar el espíritu perdurable de los shipibo, el festival vincula el pasado ancestral con las proyecciones de futuro.

90 Es uno de los siete distritos que conforman la provincia de Coronel Portillo, perteneciente al departamento de Ucayali, al este de Perú.

Dos organizaciones con las que COSHICOX suele relacionarse son la Federación de Comunidades Nativas de Ucayali y Afluentes (FECONAU)⁹¹ y Organización Regional Ucayali de AIDSESEP (ORAU). Esta última es una organización regional que agrupa en su seno a parte de las federaciones presentes en el departamento de Ucayali, como la FECONAU. A su vez, la ORAU conforma AIDSESEP, la organización nacional antes mencionada. Junto con ORAU y AIDSESEP –y, a través de ellas– COSHICOX ha participado en varias asambleas del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas en Nueva York.

Fue el Consejo Shipibo-Konibo Xetebo el que organizó el Primer Encuentro Regional de la Guardia Indígena Amazónica del Pueblo Shipibo-Konibo Xetebo. Este evento se organizó durante los días 23 y 24 de noviembre de 2021. Consistió en un espacio de diálogo intercultural (*noara tsinkikanke yoto inox, shiananbo kepen nox, jaskaxon nokonoxon jaskaron noa jokama akanai benxo ati kopí*). Se realizó en el Instituto Superior Pedagógico Bilingüe Yarinacocha de Pucallpa, con aproximadamente ciento cincuenta invitados que debían elegir, al final de los dos días, al presidente de la Guardia Indígena Shipibo.

El encuentro surgió de la necesidad de crear un mecanismo de autodefensa que pudiera actuar como respuesta a un contexto de inseguridad percibida y vivida por los habitantes de las comunidades pertenecientes al pueblo shipibo. Estas fueron, de hecho, las palabras elegidas por el entonces apu koshi⁹² de COSHICOX, Ronald Tsoma Suárez Maynas:

Kikin akinra nawabaon y joxo jonibaon noa mai bichinbo kanai (“nos enfrentamos a una amenaza latente y creciente de invasión de nuestro territorio y de los recursos naturales y culturales de nuestro pueblo”⁹³).

91 FECONAU es una federación indígena creada en 1981 y representa a treinta comunidades indígenas pertenecientes a los pueblos indígenas shipibo–konibo, asháninka, isconahua y awajún, ubicadas en los distritos de Calleria, Nueva Requena y Yarinacocha (Ucayali). Sin embargo, la etnia shipibo es la de mayor presencia numérica y esto se refleja a nivel gerencial, donde los cargos relacionados a presidencias y directorios son casi siempre ocupados por miembros de esta etnia.

92 El ‘apu’ –término quechua que significa ‘cerro’, ‘señor’ o ‘poderoso’– es el protector de la historia, la cultura y los conocimientos ancestrales de una comunidad indígena amazónica. Para el antropólogo Juan Pozada, la figura del apu varía entre las comunidades indígenas. En algunos pueblos, se denominan apus a los presidentes de las federaciones; en otros, a los líderes comunales, cuya tarea es representar la voz del pueblo. ‘Koshi’, por su parte, sirve para dar un significado de autoridad. Apu koshi podría traducirse como ‘gran jefe’.

93 La traducción del shipibo se hizo con la ayuda de los informadores presentes en la reunión.

Estamos bajo amenaza permanente y nuestra movilización colectiva es nuestra respuesta. En algunas zonas o comunidades de otros pueblos indígenas, incluso han asesinado a sus líderes y autoridades comunales representativas. [Todos estamos amenazados]. Por eso estamos aquí reunidos, convocados una vez más por el Consejo Shipibo-Konibo Xetebo para definir nuestra seguridad y así garantizar que continúe la relación armoniosa con la naturaleza y el hombre, tal como la hemos practicado durante miles de años. Ahora estos vigilantes o guerreros se llaman Guardia Indígena.

Dada la multiplicidad de fuentes de riesgo existentes, que en breve analizaremos en detalle, esta inseguridad se inscribe en distintos niveles. El primero –más inmediato y urgente– se relaciona con la seguridad física y la integridad territorial. Los territorios indígenas, así como los pueblos que los habitan, están constantemente amenazados por una pluralidad de actores sociales. Se pueden identificar a aquellos que operan dentro de un marco (ambiguamente) legal, como algunas empresas dedicadas a los monocultivos de productos tropicales, en constante búsqueda de territorios que acaparar. Además, se encuentran los innumerables grupos que alimentan la intrincada red de economías ilegales que están desangrando progresivamente la Amazonia, a través de prácticas ilegales de tala, minería, pesca, mercado negro de fauna silvestre, tráfico de tierras y narcotráfico.

El segundo nivel se relaciona con la pérdida de identidad cultural, ya que las cosmologías y las prácticas socioculturales de los pueblos indígenas están estrechamente vinculadas a los territorios que habitan. Los lugares sagrados ancestrales, venerados por sus cualidades terapéuticas y por la espiritualidad que en ellos habita –moradas de espíritus y antepasados– suelen corresponder a zonas o elementos que conforman el ecosistema forestal. Aquí se encuentran árboles centenarios, claros, ríos y lagunas: lugares apartados dentro de la selva e impregnados de las vibraciones que nutren la espiritualidad autóctona, y que son puntualmente barridos por el ansia mercantilizadora de los usurpadores. Estos mismos territorios se encuentran ahora asediados, invadidos y expropiados por grupos empresariales y actividades ilegales. Así, las amenazas que se ciernen sobre estas poblaciones adquieren connotaciones bidimensionales que no solo generan fuentes de peligro en cuanto a la seguridad de la vida en términos biológicos, sino que también comprometen la continuidad de su existencia desde el punto de vista sociocultural y espiritual.

El tercer nivel –del que dependen los dos primeros– es estructural. Se refiere, de hecho, al ostracismo institucional al que el Estado condena las necesidades e intereses de los pueblos indígenas –y de la mayoría de las poblaciones rurales– al relegarlos, de facto, fuera de la ley. En muchas zonas de la Amazonia, no existen órganos capaces de hacer valer la autoridad del Estado, debido a la precariedad de los sistemas de control y a la corrupción. En otros casos, son las propias instituciones estatales las que desempeñan un papel perpetrador, al ser responsables de legalizar la invasión de territorios indígenas por parte de foráneos mediante permisos y concesiones de tierras. Sin un estado de derecho no se puede garantizar el ejercicio efectivo de los derechos de los ciudadanos indígenas (Tosi, 2022).

Para comprender plenamente las razones de la creación de esta organización de autodefensa, es necesario profundizar en los problemas causados por los actores sociales mencionados, sus modos de actuación y las interacciones, a menudo conflictivas, que mantienen con las comunidades indígenas.

Caso 1: Santa Clara de Uchunya

Con respecto a los actores sociales que operan en esas zonas grises intencionadamente mantenidas en tal ambigüedad que los límites entre legalidad e ilegalidad son a menudo imposibles de identificar, se citará un caso seguido directamente por IDL. Santa Clara de Uchunya es una comunidad shipiba ubicada a orillas del río Aguaytía, en el departamento de Ucayali. Desde 2010, la empresa Ocho Sur P (en ese entonces, Plantaciones de Pucallpa S.A.C.) viene deforestando 6824.39 hectáreas de bosques ancestrales de la comunidad (IDL, 2022), reemplazándolos por plantaciones de palma aceitera⁹⁴. La empresa no contaba –ni cuenta aún– con permiso ambiental ni autorización administrativa. Más bien, se aprovechó de la prolongada y constante incapacidad del gobierno peruano para emitir títulos legales sobre las tierras consuetudinarias de la comunidad, como está obligado a hacer en virtud de sus compromisos en materia de derechos humanos.

La continua expansión de estas plantaciones coincide con la devastación de los bosques y la contaminación de los ríos, a los que se vierten los productos químicos utilizados

94 Las cifras se remontan a 2015, pero el proceso de deforestación sigue su curso con cifras cada vez más preocupantes (Forest Peoples Programme, s.f.).

durante los diversos procesos relacionados con el cultivo, poniendo en peligro la supervivencia de los habitantes de la comunidad. Sus vidas dependen de los productos y la caza del bosque, así como de los peces y el agua de los ríos que los rodean. Sin embargo, cuando han alzado voces de denuncia y protesta, estas han ido seguidas de intimidaciones y amenazas de muerte. Se trata, por ejemplo, de que colonos de otras regiones del país ocupen o compren ilegalmente tierras pertenecientes a la comunidad, que luego revenden legalmente a la empresa mediante procesos delictivos de “limpieza”. Al menos, parece que los traficantes de tierras llevan a cabo así actos delictivos, lo que permite a la empresa ocultarse en una zona gris.

Frente a una comunidad resistente y apoyada por una organizada red de aliados (entre los que se encuentran organismos nacionales e internacionales), Ocho Sur P puso en marcha diferentes estrategias que tuvieron graves repercusiones en la comunidad. De hecho, los habitantes de Santa Clara de Uchunya consiguieron incriminar legalmente los actos ilegales cometidos por la empresa, que intentó entonces adoptar la vía de la diplomacia y la mediación. Mediante la entrega de productos de consumo y el compromiso de construir nuevas infraestructuras –como una escuela o una carretera para facilitar el tránsito de la comunidad– consiguió atraer hacia sí a parte de los comuneros. La táctica fue especialmente eficaz porque pretendía demostrar que una alianza con la sociedad a la que la comunidad intentaba expulsar de sus territorios reportaría mayores beneficios de los que el propio Estado (culpable, de hecho, de ignorar las demandas básicas de la comunidad) podría garantizar.

La estrategia logró el objetivo de fragmentar el tejido social de la comunidad⁹⁵, creando facciones basadas en principios y orientadas hacia objetivos diametralmente opuestos: mientras que la mitad de la comunidad sigue luchando, mediante los recursos legales que dispone para denunciar la actitud delictiva adoptada por la sociedad, existe ahora una contraparte a favor de que siga existiendo. Los conflictos cada vez más frecuentes entre estas dos facciones generaron un clima de tensión e inseguridad en el seno de la comunidad, con intimidaciones y amenazas en constante aumento. La corrupción generó la

95 Véase ORAU (2022): “Condén[amos] los actos de manipulación y mala fe de la empresa Ocho Sur P S.A.C. que buscan generar división al interior de la comunidad Santa Clara de Uchunya, atentando contra la estructura orgánica y buenas relaciones entre sus organizaciones indígenas (FECONAU, ORAU, AIDSESEP)”. Asimismo, la AIDSESEP (2022) señala lo siguiente sobre el Grupo Ocho Sur: “viene impulsando prácticas depredadoras y divisorias”, así como una “campana de divide y vencerás”. Añade: “[El Grupo Ocho Sur] activamente socava la autodeterminación, los derechos colectivos y la protección territorial de los pueblos indígenas amazónicos [...], fractur[a] nuestras comunidades, socav[a] nuestras organizaciones indígenas y perjudic[a] al tejido social de nuestros pueblos, que garantiza la protección de la Amazonía a largo plazo”.

ruptura de los lazos de amistad y, en ocasiones, incluso familiares. Esta situación provocó una inevitable crisis social cuyo principal resultado fue el debilitamiento de la resistencia política con la que los indígenas respondieron a la invasión.

Durante una visita a Santa Clara de Uchunya, Huber Flores Rodríguez, ahora secretario de la comunidad, comentó acerca de una tragedia cercana hace unos años:

En aquella época no teníamos protección policial, éramos vulnerables. Vivo en una zona separada de la comunidad, pero dentro del territorio, que es grande. No tengo vecinos. El más cercano estará a dos kilómetros. [Ocho Sur y sus secuaces] siempre han querido neutralizarme. Tuve varios conflictos. Recuerdo una vez, no recuerdo bien la fecha (...) el conflicto más peligroso, más difícil que tuve. Fue cuando estaba con mi hijo, que entonces tenía cuatro años. Había unas veinte personas, un grupo, a unos 150 metros de mi casa. Estaba comiendo, lo recuerdo, y oí ruidos, como gritos procedentes de diferentes personas. Me sorprendí porque no había nadie, ¿quién podía ser?

Como hablaban lejos, no se oía lo que decían, pero al acercarme pude oír con más claridad que eran personas. Decidí ir a comprobarlo, diciéndome: “Iré a ver quién es el necesitado, quizá sea una oportunidad para prestar un servicio”. Eran las personas enviadas por la empresa, los contrabandistas de tierras. Es decir, la empresa buscaba grupos de 15, 20, 30 personas que invadieran una determinada zona, construyeran fronteras, les dieran un título y luego se lo vendieran todo a la empresa. Así monopolizaban todo esto. La justicia no castigaba a la empresa porque siempre se defendían diciendo que ellos no compraban: “esto es tráfico de tierras”.

[Las personas que estaban cerca de mi casa y que oí gritar] estaban armadas, tenían escopetas y amenazaron con matarme. Tenían unos cuatro o cinco rifles y yo un pequeño machete para recoger fruta. Algunos estaban borrachos y de repente me rodearon. Yo estaba con mi hijo, así que les dije: “Pueden hacerme lo que quieran, pero no toquen al niño. El niño es sagrado. Sé que hay padres aquí –había tres mujeres, había madres–, no le toquéis”. Mi hijo temblaba, era pequeño. Entonces una de ellas ordenó a las otras que no usaran la violencia en presencia del niño. “Por mí no hay ningún problema”, dije, “no os tengo miedo, no tengo por qué tener miedo. Si yo estoy aquí en mi propiedad, sois vosotros los que venís a usurparla. Así que los que deberíais tener vergüenza, miedo, sois vosotros y no soy yo, porque estoy aquí en mi casa”.

No fue fácil, tuve coraje, busqué la fuerza dentro de mí, diablos. Me sentiría incómodo, humillado, avergonzado, invadiendo la propiedad de otro. Pero estoy dentro de mi territorio. [...]. Por eso, siempre denunciarnos a la empresa, porque fue ella quien envió a los chacales a amenazarnos, invadirnos, insultarnos y golpearnos hasta la muerte. Era la empresa el verdadero actor intelectual de esos crímenes. Y nunca nos cansamos de denunciarlos.

Más de 1200 comunidades de la Amazonia peruana enfrentan continuas luchas por la tierra y la inseguridad sobre los derechos de propiedad. Sus reclamos por títulos de propiedad aún no han sido reconocidos. Esto se refleja en el emblemático caso de Santa Clara de Uchunya. La dinámica que se desarrolla en la comunidad permite vislumbrar las lagunas y zonas grises del régimen normativo peruano que regula la conversión de bosques primarios a uso agrícola, y la relación entre los organismos gubernamentales regionales y nacionales. También evidencia la ambigüedad que existe entre las economías legales e ilegales en el contexto amazónico, así como las relaciones articuladas entre ellas.

Las plantaciones ilegales de coca son, hasta la fecha, una de las principales causas de la deforestación amazónica. En tales circunstancias, podemos denominar esta situación como narco-deforestación (Farman, 2021). El “polvo blanco de la selva” es la razón del aumento exponencial de la violencia provocada por los conflictos entre comunidades indígenas y cocaleros. Estos últimos han trasladado progresivamente sus cultivos ilícitos a la región amazónica, tras sufrir los golpes de la lucha contra el narcotráfico –apoyada por Estados Unidos⁹⁶– que los ha ido alejando de la sierra. Esto resulta un éxito aparente, porque en realidad no se ha derrotado al narcotráfico, sino solo se ha forzado la emigración, que se aceleró drásticamente durante la pandemia de covid-19.

Según nuevos datos del Ministerio de Medio Ambiente y de la Dirección Regional de Gestión Forestal (GERFF), solo en la región Ucayali, cuna del pueblo shipibo, se talaron ilegalmente más de 47 000 hectáreas de bosque tropical en 2020. La mayor parte de esta deforestación pueda atribuirse a la producción de coca, según José Reyes Valera, ingeniero de la GERFF:

Si se analiza la deforestación, se verá que todas son pequeñas parcelas de unas cinco hectáreas en promedio, que es la medida característica de la deforestación debido al cultivo de coca. La deforestación en Ucayali ya no se debe a grandes proyectos de monocultivos comerciales.

96 Según el Departamento de Estado, en 2019, Estados Unidos proporcionó más de USD 75 millones en fondos de asistencia extranjera a Perú para apoyar las prioridades compartidas entre Estados Unidos y Perú, incluida la lucha contra la producción y el tráfico de drogas.

Mediante imágenes por satélite, el GERFF también identificó unas 50 pistas de aterrizaje en la selva tropical, no lejos de grupos de pequeñas parcelas desbrozadas. Ronald Suárez, ex jefe de COSHICOX, afirmó que casi todas las 167 comunidades shipibas de Ucayali se han visto afectadas de una u otra forma por la economía de la coca.

Caso 2: Flor de Ucayali

Flor de Ucayali es una de las 167 comunidades shipibas y se encuentra patrocinada por el IDL. La comunidad, asentada en los meandros del Utuquinia, uno de los afluentes del majestuoso río que da nombre a la región, alberga a ochenta familias que lidian con huéspedes indeseables desde el 2018. Ese mismo año comenzaron a aparecer las primeras parcelas en las que crecía la exuberante planta sagrada de los incas.

El 1 de julio de 2021 ocurrió un episodio en Flor de Ucayali que es indicativo de la forma en que el Estado pretende enfrentar el narcotráfico⁹⁷. Ese día, la Marina de Guerra del Perú y la Fiscalía General del Estado allanaron la comunidad en una operación conjunta que tenía como objetivo alcanzar y destruir los cultivos de coca, campamentos, herramientas y pozas de procesamiento.

Llegaron a Flor de Ucayali con helicópteros y armados hasta los dientes, pero nadie se molestó en pedir el consentimiento de los comuneros sobre la intención de llevar a cabo una intervención hipermilitarizada que les implicaría personalmente. Ni siquiera se consideró necesario advertirles de que la comunidad se convertiría en el campamento base de la operación.

Un apu, informante privilegiado durante una breve investigación de campo en la comunidad, me contó que había acompañado a los militares a las plantaciones de coca. Durante la operación se produjeron un par de episodios decididamente ambiguos. Me contó que fue testigo del descubrimiento de una agenda en la que estaban anotados nombres y números de teléfono. Al abrirla, hubo una mirada de preocupación y picardía entre dos soldados, y pronto desapareció. Posteriormente, se capturó a dos coccaleros que no lograron escapar antes de que llegaran los marines. Se asignó a dos de estos últimos la misión de custodiarlos mientras el resto de la expedición procedía a quemar campos, pozos, chozas y los diversos utensilios para el procesamiento de la

97 Los hechos también ofrecen un ejemplo concreto que ayuda a comprender las razones para una urgente implementación de la guardia indígena, así como las circunstancias en las que podría activarse y beneficiar a los habitantes de las comunidades indígenas.

hoja que allí se encontraban. A su regreso, los dos convictos habían desaparecido. Los soldados de guardia no pudieron (o no quisieron) dar una explicación de lo sucedido. A raíz de estos hechos, los apus se convencieron –probablemente no sin razón– de que la corrupción y la complicidad en la continuación de estos asuntos ilícitos habían llegado hasta la misma operación que debía dismantelarlos.

Además, el día de la intervención, habiendo cumplido los supuestos objetivos, la Marina y el Ministerio Público abandonaron la comunidad. Habían asestado un golpe significativo a un grupo de narcotraficantes bien armados y luego habían dejado a los habitantes de Flor de Ucayali a merced de sus propias represalias. Los narcotraficantes sabían muy bien que el incidente era consecuencia directa de las reiteradas denuncias de los comuneros, y cabía esperar una venganza contra los habitantes desarmados de la comunidad. Aunque no se produjo de la manera trágica como se temía, la gestión de la operación es sin duda grave y ampliamente criticable, dada la total despreocupación por la seguridad de las familias shipibas dejadas a merced de los acontecimientos.

Los comuneros vivieron durante días en un contexto de terror generalizado que podría haberse mitigado con la presencia –sujeta al reconocimiento institucional– de un cuerpo de autodefensa sobre el terreno, como la guardia indígena. En la siguiente sección, se revisan los problemas críticos asociados a la capacidad de acción de la organización de autodefensa, la mayoría de ellos se deben a la falta de reconocimiento legal por parte del Estado.

El contexto de creciente inseguridad y violencia que aqueja a Flor de Ucayali tiene su origen en problemas estructurales comunes a la mayoría, si no a todas, las comunidades indígenas peruanas: la complejidad de los procesos de titulación territorial.

Las leyes comunales promulgadas en la década de 1970, lejos de unificar a cada nación indígena bajo su propia autoridad, condujeron a un aislamiento de las comunidades individuales y socavaron las bases de una organización más sólida que pudiera defender y representar al conjunto (Farman, 2021). Los procedimientos de titulación son increíblemente engorrosos y lentos para las comunidades pobres en recursos económicos y conocimientos jurídicos, lo que conlleva hondas limitaciones para acceder a estos procesos burocráticos.

Además, los regímenes neoliberales posteriores al fujimorista favorecieron políticas extractivistas que expusieron a las comunidades indígenas a las inclinaciones desarrollistas y racistas de los gobiernos locales, los tribunales y las fuerzas del orden. Los cambios constitucionales impuestos por las políticas adoptadas por Fujimori socavaron la inalienabilidad de los títulos de propiedad de las tierras indígenas, transfiriendo los derechos del subsuelo al Estado y dejando el campo abierto a la minería y la exploración petrolera.

Esta fragmentación de las naciones indígenas en comunidades aisladas unas de otras y la privación de derechos sobre sus territorios ancestrales favorecieron a las industrias

extractivas, y ahora a las economías ilegales, que pudieron aprovecharse de un entorno favorable a su expansión. A través de pequeñas dádivas en efectivo, falsas promesas de desarrollo, falsificación de documentos e invasiones de tierras, mezclando actividades legales e ilegales para su propio beneficio, estos actores sociales establecieron relaciones de poder desequilibradas que limitaron gravemente la agencia de las comunidades nativas.

Cuando los cocaleros invadieron los territorios de Flor de Ucayali en 2018, estos ya estaban titulados desde hace 30 años. Sin embargo, debido a los costos prohibitivos, los límites nunca habían sido marcados sobre el terreno ni georreferenciados con un dispositivo GPS, como se requiere para la inscripción definitiva en los Registros Públicos. Como explica Farman (2021), una vez realizada la cartografía, la comunidad también debe marcar físicamente los límites (el linderamiento) contratando a un ingeniero cualificado y movilizándolo a sus miembros con machetes y sierras para abrir un camino a través del bosque.

En un contexto de extrema pobreza, en el que las instituciones estatales muestran indiferencia –en el mejor de los casos– y abierta hostilidad –en otros–, no debería sorprender la existencia de diferentes estrategias de supervivencia. Incluso cuando estas implican complicidades o condescendencias más o menos explícitas con actores pertenecientes a economías ilegales, como cocaleros y narcotraficantes. Por otro lado, si un saco de plátanos rinde 20 soles (unos 5 euros), mientras que cosechar un saco de coca rinde cinco veces más, el poder de seducción inherente al comercio de la coca es evidente (*Ibid.*).

Dentro de esta intrincada ecología política, existen redes sociales compuestas por individuos perpetuamente inmersos en una zona gris que hace que su supervivencia –o al menos su legítima aspiración a mejorar sus condiciones de vida– dependa de su inclusión dentro de estas economías ilegales. Según el antropólogo Emanuel Fabiano, a menudo se comete el error de criminalizar a los campesinos (los cocaleros) y a los raspachines⁹⁸, tratando de romper la cadena por el eslabón más débil. Con ello, se evita considerar la presencia de una deuda social con estas personas, que buscan constantemente la forma de sostener su existencia.

98 Personas que recogen las hojas de coca durante la época de la cosecha.

También se elude analizar y abordar la violencia estructural que oprime a los habitantes de las comunidades indígenas, quienes se encuentran en una condición de “apartheid estatal” (Espinosa et al., 2013), debido a la ausencia –o débil presencia– del Estado en vastas zonas del territorio nacional. Como resultado, las poblaciones que habitan estos territorios son discriminadas, pues sus derechos no son reconocidos ni protegidos.

Con la falta de acceso servicios básicos –como la educación o la salud pública– y la infraestructura más elemental –como viviendas, escuelas y canchas de fútbol– que deberían ser garantizados por el aparato estatal, se abren posibilidades para la inserción estratégica de narco–benefactores (Huerta, 2022, 6 de marzo). Este término se refiere a los narcotraficantes que han encontrado una forma de legitimar su actividad ilícita en los territorios donde operan: el derecho comunitario. Este mecanismo consiste en un pago económico por la tierra utilizada para cultivar coca a favor del narcotráfico. El pago puede tomar diferentes formas: en algunos casos se paga una cantidad por cada arroba⁹⁹ de hoja de coca extraída; en otros, un pago mensual previamente acordado con los representantes de la comunidad.

Según informa Huerta (2022), con estos fondos se realizan pequeñas obras como centros comunitarios, instalaciones deportivas o reformas escolares, que tienen un gran impacto en la vida de la comunidad. Además, es posible cubrir los gastos de familias que caen en desgracia por la enfermedad o muerte de alguno de sus miembros. Sin embargo, hay que subrayar que el denominado derecho a la comunidad no es más que un intento de enmascarar relaciones de dependencia económica que atrapan a los habitantes de las comunidades indígenas en una condición de aparente capacidad de negociación. En realidad, en caso de que no se acepte la remuneración y se niegue la colaboración con los narcos, las organizaciones criminales asumen un rol de amenaza e intimidación.

Como se desprende de este breve pero indicativo repaso, el problema no solo recae en la ausencia del aparato estatal en la región amazónica. El desierto legal –usando la expresión del antropólogo Richard Kernaghan– con que el Estado confina intencionadamente a las comunidades indígenas, refleja el objetivo de liberarse de las obstructivas regulaciones y regímenes climáticos globales que vigilan la deforestación, el daño medioambiental y la justicia social. Por tanto, el Estado se configura como una institución que puede adoptar actitudes

99 Antigua unidad de peso equivalente a 11.5 kg.

hostiles y mezquinas hacia los pueblos indígenas. Por esta razón, con el tiempo, estos pueblos perciben al Estado como un enemigo más del que defenderse.

Intentando restituir la forma en que las instituciones gubernamentales son (a menudo) percibidas y pensadas por los indígenas, su asociación con los términos quechuas *chullachaki* o *pishtako* es elocuente: entidades monstruosas que aparecen y desaparecen de la selva, fingiendo ser algo que no son, para arrebatar partes vitales a personas y comunidades. Esta depredación de los recursos se produce aplicando la ley arbitrariamente en función de lo que pueda reportar mayor beneficio económico.

De hecho, la línea política adoptada –casi continuamente– por las clases dominantes peruanas hacia los pueblos indígenas se remonta al concepto de necropolítica, desarrollado por el filósofo Achille Mbembe (2016). Las políticas de la muerte, o necropolíticas, consisten en tecnologías específicas de gobernanza nacidas del encuentro entre la soberanía moderna y los contextos (y poblaciones) coloniales. Se desarrollan a través del ejercicio del necropoder, que al actuar con violencia y represión sobre el espacio y los cuerpos, permite legitimar la exposición a la muerte de determinados individuos y grupos humanos por parte de quienes ejercen el poder. Consiste en una instrumentalización de la soberanía que, aplicada a la dimensión sociopolítica a través de una serie de prácticas explícitas e implícitas, garantiza el control sobre la vida y la muerte de las personas.

La necropolítica se manifiesta a través de una manipulación y gestión específicas del espacio, dando lugar a nuevas relaciones espaciales y sociales que originan jerarquías, clasificaciones, fronteras y lugares de segregación. De este modo, pueden ejercer un control sobre la calidad y el tipo de vida que lleva un grupo de personas que residen en un territorio concreto, limitando drásticamente su capacidad de acción y reduciéndolas a un estado de muerte social y política.

Si el uso de tales conceptos teóricos aplicados a la región amazónica peruana puede parecer exagerado, baste decir que más de ochenta defensores de derechos humanos y ambientales fueron asesinados en las dos primeras décadas de este siglo (Zárate, 2018), veintiuno si se considera solo el lapso comprendido entre abril de 2020 y abril de 2022 (Tosi, 2022)¹⁰⁰. ¿La causa de su muerte?

100 Estas cifras solo informan de los casos conocidos y registrados. Es más que justo esperar cifras mucho mayores, pero la invisibilización, segregación y discriminación a la que están condenados los pueblos indígenas amazónicos afecta el valor que se da a sus vidas desde una perspectiva mediática, social y política. Este es también uno de los efectos de la acción necropolítica.

Haber luchado por la defensa de los derechos de su pueblo y del territorio en el que viven.

Si el Perú se configura como un narcoestado –como lo denominó un periodista con el que tuve la oportunidad de conversar– a través del ejercicio de una necropolítica en detrimento de ciertos grupos sociales, como los pueblos originarios, de actos depredadores respecto de los recursos naturales albergados (también) por sus territorios y de una tácita permisividad hacia el narcotráfico, ¿qué es y cómo puede considerarse la guardia indígena? Un acto de resistencia, un intento de delinear formas y prácticas asociativas, grupales y comunitarias en respuesta a la necropolítica, luchando por la abolición de las zonas de precariedad y muerte y por la preservación de la vida. La guardia indígena constituye un conjunto de prácticas y estrategias provida que el sociólogo José Manuel Valenzuela Arce (2019) denomina biocultura: la lucha por la conquista de espacios de libertad y la reafirmación de la propia existencia a nivel social, político y cultural¹⁰¹.

El concepto de biocultura tiene elementos en común con *sumak kawsay*, término quechua que representa el ideal del proyecto social indígena, entendido como una propuesta epistémica basada en las instituciones y formas de vida andino–amazónicas. *Sumak* se traduce, por ejemplo, como ‘pleno’, ‘bello’, ‘espléndido’, ‘excelente’; y *Kawsay*, como ‘vida’, ‘existencia’, además de ‘cultura’. Esta última traducción se debe a que la vida es cultura y la cultura es vida, según la visión de los pueblos originarios amazónicos y andinos (Lalander & Cuestas–Caza, 2018). Los desarrollos filosóficos de esta propuesta política y cultural deben impulsar la formulación de preguntas como las siguientes: ¿qué significan realmente los conceptos de bien común, bienestar, progreso, desarrollo y convivencia desde diferentes ángulos?

Así las cosas, no es de extrañar que, durante el Primer Encuentro Regional de las Guardias Indígenas Amazónicas del Pueblo Shipibo-Konibo Xetebo, se

101 Cabe destacar que en la definición de biocultura desarrollada por Valenzuela Arce encontramos la dimensión sociocultural y política, ausente en el concepto de vida desnuda criticado por Fassin (2019). En el curso de su análisis de la razón humanitaria, el antropólogo francés critica la concepción moralista y compasiva de la vida humana entendida únicamente en términos biológicos, como si estar o mantenerse con vida fuera el único objetivo de una gran parte de los proyectos y misiones humanitarias. Por el contrario, Fassin sostiene que la vida abstraída de sus dimensiones socioculturales y políticas retrocede a una concepción reduccionista, en términos biológicos, que le hacen perder su dignidad.

hablara con frecuencia de autodefensa, autoorganización y autonomía desde el punto de vista político y territorial. Los shipibos presentes, representantes de las comunidades más numerosas de su territorio¹⁰², participaron en un debate previo. En él, se definieron y reiteraron los principales problemas que afrontan sus comunidades, las dificultades estructurales generadas por el aparato estatal y las resistencias presentes a la hora de establecer relaciones y abrir espacios de diálogo con el mismo; incluso en las manifestaciones políticas más cercanas a los ciudadanos shipibos, como el Gobierno Regional de Ucayali.

Los principales objetivos que surgieron durante aquellos calurosos días de un noviembre pucallpeño fueron la definición de los principales aspectos identitarios que debía asumir la organización, el *modus operandi* a adoptar durante las rondas e intervenciones, y su estructuración a nivel territorial. Determinar estos aspectos era esencial para activar con credibilidad el proceso de reconocimiento formal de la guardia ante el Estado y obtener los derechos correspondientes.

El reconocimiento y la regulación de la organización habrían explicitado sus derechos. Además, habrían definido las restricciones que deben respetarse durante su funcionamiento, así como una mayor libertad y autonomía en la gestión de las respuestas a los abusos y amenazas de los actores sociales antes mencionados. Un aspecto clave fue la disciplina en el uso de la fuerza y la violencia. Los shipibo-konibo se definen a sí mismos como un pueblo de modales suaves, por lo que las intervenciones de la guardia indígena deben basarse en el principio del diálogo pacífico. Prueba de ello es que, en un taller celebrado durante la reunión, las palabras clave identificadas en respuesta a la pregunta ¿Cómo deben ser las intervenciones de la guardia indígena? fueron precisamente diálogo pacífico.

La guardia indígena adoptaría la forma de un cuerpo de seguridad autónomo de las instituciones estatales, compuesto por más de quinientos hombres

102 Cuando traté de informarme sobre la participación en el acto, y sobre la base en que se determinaban los invitados, me dijeron que la decisión de incluir solo a las comunidades “principales”, desde un punto de vista demográfico, se debía a los costes prohibitivos que suponía cursar invitaciones a todas las comunidades shipibo existentes. Por comprensible que sea, sigo pensando que es importante reflexionar sobre la eficacia de la representación política de los intereses de un pueblo si en eventos como este la afluencia está condicionada por limitaciones técnicas difíciles de sortear.

y mujeres desplegados por todo el territorio shipibo. Se dedicarían de forma voluntaria a la protección de los territorios ancestrales que albergan multitud de recursos naturales, así como de las comunidades indígenas con sus habitantes.

A corto plazo, por tanto, la organización pretende complementar –a menudo sustituir– las funciones que deberían desempeñar las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado, para tratar de resolver problemas urgentes relacionados con la seguridad de las comunidades y sus habitantes. La aportación innovadora que aportaría la guardia consistiría en una presencia física constante en el territorio, que reduciría el número de amenazas recibidas. Esta guardia sería necesaria para vigilar y denunciar con mayor eficacia –a veces interviniendo directamente– los abusos que sufren los habitantes de las comunidades indígenas.

A medio y largo plazo, la vertebración eficaz pretende crear cohesión entre las comunidades de forma que se pueda responder con un mayor grado de coordinación ante las amenazas y peligros mediante la organización conjunta de estrategias preventivas. La creación de estos espacios proxémicos tendría efectos sociales y políticos positivos en el sentimiento de pertenencia a una única nación indígena, así como en el proceso de construcción identitaria basada en la unidad y los intereses compartidos entre las comunidades del pueblo shipibo.

Al mismo tiempo, también se espera aumentar la eficacia de la cooperación con la Policía, para que la guardia indígena no sea un cuerpo aislado, sino que se integre en el sistema de seguridad nacional. Por último, la presencia de la organización de autodefensa en las comunidades garantizaría una mejora de la calidad de vida de los habitantes. La percepción de una mayor seguridad reduciría los efectos estresantes y traumáticos de las situaciones de desprotección, como las que viven los habitantes de un gran número de comunidades indígenas.

Al final de los dos días, mediante votación, fue elegido como primer presidente de la Guardia Indígena Shipibo el líder Juan Agustín Fernández¹⁰³, a quien pedí que comentara el proceso en curso y los principales retos y expectativas futuras. Durante la reunión, tuve la oportunidad de escuchar las

103 Para que conste en acta, los hechos y las palabras que me transmitió Juan Agustín Fernández serán relatados aquí fielmente. Sin embargo, también es necesario señalar que, a los pocos meses de asumir el cargo, debido a dinámicas internas de la organización, el líder shipibo renunció al mismo y comenzó a asumir un posicionamiento político ambiguo, en ocasiones contrario a los intereses de algunas comunidades shipibo-konibo.

opiniones de varios invitados pertenecientes a organizaciones y asociaciones aliadas al movimiento indígena. Me pareció que el comentario más resaltante fue la del antropólogo Thomas Moore. Según su opinión, la guardia indígena debería establecerse de forma descentralizada respecto a la concentración del poder estatal y controlada directamente por el pueblo shipibo. De esta manera, contribuiría a alimentar el ya iniciado –aunque todavía embrionario– camino hacia la autonomía que los shipibos están trazando siguiendo los pasos de otros dos pueblos indígenas peruanos: los wampís y los awajún.

Mi interés, sin embargo, se centraba principalmente en documentar la autopercepción de los días que dejábamos atrás y la narrativa interna de la organización que se estaba configurando. El nuevo presidente, que había asumido el cargo con cincuenta y dos votos a favor de un total de unos ciento cincuenta votantes, expuso lúcidamente su punto de vista:

Para mí, guardia indígena significa garantía, seguridad y, sobre todo, unidad. Es necesaria porque debemos garantizar la vida de nuestros hermanos shipibos, sus comunidades, su bosque y su territorio. Y la guardia indígena juega un papel importante para garantizar estos aspectos fundamentales, de mejor manera que las rondas. Porque las rondas se ocupan del orden interno, mientras que la guardia –y es mucho más [exigente]– se ocupa de los comunarios, de la seguridad del territorio, se ocupa del cuidado de los bosques, de los árboles, de los ríos, de las lagunas. Esto es muy importante.

En las palabras de Juan Agustín, volvemos a encontrar la distinción entre rondas y guardias con la que concluía el capítulo anterior. En el curso de la investigación, se observó cómo la oposición entre estas dos organizaciones para la autodefensa fue enfatizada por los propios representantes de la guardia indígena¹⁰⁴. Las razones de la atención específica prestada a esta delimitación tienen un origen multicausal.

104 Al no haber entrevistado a ninguno de los miembros de las rondas campesinas, no puedo asegurar con certeza que la preocupación distintiva fuera también sentida con tanta urgencia por la otra parte. Lo que sí es cierto, como argumentaré en un momento, es que la necesidad de clasificarse como otra cosa, a diferencia de una institución ya existente, adquiere mayor importancia para una organización en proceso de definición, como la guardia indígena, que no cuenta con casi cincuenta años de historia a sus espaldas, como es el caso de las rondas.

En primer lugar, existe una cuestión ontológica relacionada con el contexto geográfico y las relativas diferencias territoriales de las regiones donde operan ambas organizaciones. Las comunidades campesinas e indígenas de la sierra están inmersas en un contexto ecológico completamente diferente a las de la selva, lo que los lleva a tener necesidades distintas, a enfrentarse a problemas diferentes –aunque en algunos aspectos coincidentes– y a tener que resolver cuestiones logísticas específicas relacionadas con las peculiaridades territoriales de los dos hábitats.

En segundo lugar, es necesario considerar una cuestión jurídica. La ambigüedad creada en el pasado –y en cierta medida todavía presente hoy– entre las rondas campesinas y los comités de autodefensa ejemplifica cómo al caos jurídico le sigue una complicada gestión práctica de estas organizaciones, tanto interna como externamente. Obtener el reconocimiento como persona jurídica¹⁰⁵, definiendo prerrogativas y obligaciones específicas, es por tanto uno de los principales objetivos para evitar volver a caer en las complicaciones del pasado.

Finalmente, encontramos una dinámica ya conocida por la antropología en el análisis de los procesos de construcción de identidad. Al tratarse de una nueva organización¹⁰⁶ –con elementos que en parte se solapan con las rondas

105 En el Código Civil peruano, solo las comunidades indígenas pueden ser debidamente reconocidas como personas jurídicas. Poseer esta categoría equivale a la posibilidad de actuar como una entidad con derechos y obligaciones, puede celebrar contratos y ser representada judicial y extrajudicialmente. Una persona jurídica actúa a través de sus representantes legales.

106 Aunque nuevo, cuenta con un repertorio de experiencias para inspirarse, incluso dentro del propio pueblo shipibo. Como recordaba el antiguo vicepresidente de COSHICOX, Lener Guimaraes Vásquez: “En lo que respecta a la guardia indígena, hay mucha experiencia en las comunidades. Por ejemplo, en la comunidad shipibo de Sol Naciente, ya existía una organización llamada ejército shipibo desde 2014”. El nombre probablemente toma su origen del ejército asháninka, que se hizo famoso durante la resistencia indígena a las incursiones terroristas en la selva central durante el conflicto armado interno. Sin embargo, el ejército shipibo siguió siendo un caso aislado, sin difusión ni estructuración en el territorio. Podemos retroceder un poco más desde el punto de vista histórico gracias a una aportación del antropólogo Thomas Moore, que lleva décadas dedicando sus investigaciones a este pueblo: “Los shipibo, junto con los konibo y los xetebo, protagonizaron una resistencia cultural contra colonizadores, jesuitas, caucheros y otros, por ejemplo, durante la resistencia contra los misioneros en el siglo XVIII. Posteriormente, surgió una resistencia más estructurada, basada en las actividades de federaciones, como la FECONAU, y anteriormente a través de ligas agrarias”.

y los CAD, pero en parte difieren considerablemente–, quienes están dando forma a la guardia indígena tienden a resaltar los puntos de discontinuidad entre esta y las otras organizaciones.

Además, no hay que olvidar –como señaló Jorge Pérez, presidente de AIDSESEP– que mientras las rondas protegen a las comunidades campesinas de la sierra, con pueblos originarios de estas zonas, la guardia shipiba está conformada por un pueblo indígena amazónico. Un análisis de la terminología utilizada durante las reuniones y entrevistas muestra cómo el uso del atributo indígena y amazónico representa un acto reivindicativo dirigido a reafirmar positivamente la identidad y esencia nativa de la organización, así como el contexto geográfico en el que se desarrolla.

“Somos diferentes de las rondas campesinas, que se dedican principalmente a la seguridad de los ciudadanos y la propiedad privada, y no a la protección y vigilancia de nuestro territorio”, dijo el presidente de AIDSESEP durante un intercambio. Esto evidencia que la cuestión territorial es central para la guardia indígena. Cuando nos referimos a territorio indígena, estamos hablando del espacio vivo y respirable de los pueblos indígenas, es decir, del territorio de la vida. No de títulos de propiedad, ni de documentos o fronteras, es una cosa muy fluida y dinámica, un discurso narrativo colectivo y político.

Durante la reunión, poco había trascendido sobre cómo los shipibos pretendían estructurar la organización, cómo se conformarían los distintos componentes internos y cómo gestionarían las relaciones entre ellos. Ante una pregunta concreta sobre estos aspectos, recibí esta respuesta:

Nos organizaremos nosotros mismos. De momento, queremos hablar primero de seguridad, de dar legalidad [a la organización] y para ello tenemos que reunirnos con expertos, antropólogos, abogados que nos puedan asesorar y en un futuro obtener el reconocimiento. Hay dos vías: una es la vía legislativa –que es muy larga– y la otra es la vía ejecutiva a través de un decreto supremo. Otra cosa que me han aconsejado es que ya tenemos la ley de ronderos y comunidades nativas. En cuanto a la palabra ‘indígena’, necesitamos agregar otro artículo a esta ley. Y creo que eso sería más fácil. [...] En este momento, entre los shipibos, tenemos más muertes que en otros pueblos. El caso de Flor de Ucayali es terrible. Hemos visto el ejemplo de que el Estado va con su marina, su ejército erradica [los cultivos de coca] y luego los abandona, y [los

narcotraficantes] vienen a amenazar a los pobladores. No puede ser. Creo que este es un pequeño ejemplo. Creo que tenemos que reunirnos con la junta para poder analizar estas cosas y dar una alternativa a corto plazo.

Estas palabras demuestran que la primera reunión significó un momento importante de diálogo sobre ideas, problemas, aspiraciones y necesidades. Las cuestiones técnicas se habrían definido en reuniones internas del consejo de administración de la guardia, junto con el apoyo de profesionales (como antropólogos y abogados) que habrían facilitado la planificación de esta fase preliminar.

Una de las cuestiones que el recién elegido presidente parece percibir como más urgente es la obtención de un reconocimiento legal específico. Sin embargo, puntualiza que debe ser facilitado por la presencia de normativas que regulen las organizaciones de autodefensa ya existentes, que pueda catalizar la estructuración de la guardia sobre el terreno. De esta manera, la organización podrá implementar una forma inmediata, consciente y legal de apoyar a comunidades inmersas en contextos violentos como Flor de Ucayali.

Precisamente en las prerrogativas –así como en las obligaciones y prohibiciones– que Juan Agustín quería ver reconocidas por ley se centró la parte final de la entrevista.

En primer lugar, los pueblos indígenas estamos orientados al diálogo. Siempre hemos cultivado el diálogo por la paz. Por ejemplo, si vemos a gente talando madera ilegalmente, tenemos que hablar, dialogar, identificar quiénes son y qué están haciendo: el diálogo es muy importante. Y luego, si son pacíficos, bien. Pero incluso si no son pacíficos y vienen con agresiones, con amenazas, prácticamente aplicamos nuestro derecho consuetudinario, el derecho a defendernos. Tenemos que atraparlos y entregarlos a las autoridades, porque la ley todavía no nos protege. Entonces tenemos que entregarlos a las autoridades, llamar al gobernador si estamos en la comunidad o, si estamos en un pueblo más cercano, ir directamente y entregarlos a la policía más cercana, con las pruebas y todo. Como los indígenas también podemos usar nuestros celulares, podemos grabar, filmar y con estos testimonios creo que podemos garantizar que no estamos mintiendo.

Como evidencia la cita anterior, otra función que puede desempeñar la guardia indígena mientras patrulla corresponde a la recolección de pruebas.

Una de las observaciones más frecuentes que hace la Fiscalía a las denuncias contra la tala y la minería ilegales, así como contra el narcotráfico, es precisamente la ausencia de pruebas. Sin estas, no se puede proceder con la investigación. Ante ello, el aumento de la frecuencia de vigilancia territorial –lo que garantizaría la aplicación de la guardia indígena– permitiría recoger pruebas suficientes para presentar denuncias más sustanciales. Desde una perspectiva preventiva, esto podría disuadir a los invasores de tierras de comunidades nativas de desarrollar sus economías ilícitas en contextos vigilados.

*Taller de reflexión*¹⁰⁷

Durante el taller celebrado por la tarde del primer día de la reunión, los participantes se dividieron en cuatro grupos. Cada uno debía responder las siguientes tres preguntas tras una reflexión colectiva:

1. ¿Qué somos?
2. ¿Cómo deben ser nuestras intervenciones?
3. ¿Qué no podemos hacer?

Durante la sesión plenaria que siguió a la actividad del taller, cada grupo compartió sus respuestas.

Primer grupo:

1. ¿Qué somos?
Somos la Guardia Indígena del pueblo shipibo-konibo.
2. ¿Cómo deben ser nuestras intervenciones?
Deben ser llevadas a cabo mediante la práctica del diálogo pacífico, no vertical ni abusivo hacia los derechos del pueblo shipibo-konibo. Nuestras intervenciones deben tener un sentido social, con anticipaciones, con sanciones que van de menores a mayores.
3. ¿Qué no podemos hacer?
No podemos hacer o permitir (como no negociable) la entrada de invasores en nuestro territorio.
No podemos permitir la tala ilegal y la destrucción de nuestro medio ambiente.

107 Información extraída de COSHICOX (2021).

Segundo grupo:

1. ¿Qué somos?

Somos una organización social en defensa de nuestros derechos consuetudinarios, como cooperantes por la paz, la tranquilidad y la seguridad social.

2. ¿Cómo deben ser nuestras intervenciones?

Diálogo, alerta e información a las autoridades nacionales.

3. ¿Qué no podemos hacer?

Actuar al margen de las leyes del Estado-nación y de la comunidad.

Tomar decisiones con respecto a delitos que van más allá de nuestro derecho consuetudinario.

Tercer grupo:

1. ¿Qué somos?

Organizaciones comunitarias pacíficas.

2. ¿Cómo deben ser nuestras intervenciones?

Las intervenciones deben ser acordes con el diálogo.

Las intervenciones deben ser proporcionales a la gravedad de los delitos y las infracciones.

Todas las intervenciones deben ajustarse al marco reglamentario.

En los delitos moderados, deben primar nuestras costumbres ancestrales.

3. ¿Qué no podemos hacer?

Detenciones arbitrarias.

Actuar fuera del marco legal.

Cuarto grupo:

1. ¿Qué somos?

Soldados voluntarios, en shipibo sontarobo.

Soldados de la comunidad, en shipibo jeman sontarobo.

2. ¿Cómo deben ser nuestras intervenciones?

Identificación.

Avisa.

Hacer cumplir las normas municipales.

Aplicar las leyes shipibo.

3. ¿Qué no podemos hacer?

Sin golpes.

Perder el control de la situación o de la comunidad.

FIGURA 2
PRIMER ENCUENTRO REGIONAL DE LA GUARDIA INDÍGENA SHIPIBO



Nota. Fotografía tomada por IDL en Yarinacocha, Pucallpa, el 24 de noviembre de 2021.

El intercambio de puntos de vista durante el plenario permitió tomar conciencia de la complejidad del camino que queda por recorrer para la institucionalización de la guardia indígena. Adicionalmente, dicha sesión sirvió para reiterar acuerdos en relación a las prácticas y la estructuración de la organización: la horizontalidad de las relaciones entre sus miembros (frente a la rígida verticalidad jerárquica que caracteriza a las policías nacionales), una resolución de conflictos basada en el diálogo y no en la violencia, la aplicación de sanciones proporcionales al daño recibido y solo en respuesta al mismo, y la necesidad de una articulación entre el derecho positivo y el derecho consuetudinario indígena.

La guardia también estará adscrita al Consejo Shipibo-Konibo Xetebo. A nivel territorial, se estructurará en tres niveles: a nivel del pueblo shipibo, a nivel de la cuenca hidrográfica y a nivel de la comunidad indígena. Este aspecto se mencionó sin una elaboración técnica, el cual será establecido en reuniones posteriores. Finalmente, se decidió que la elección del presidente, vicepresidente

y secretario del primer consejo de gobierno de la guardia indígena sería por voto universal y secreto. La persona con el mayor número de votos sería electa presidente; luego, según el número de votos, se nombraría al vicepresidente y al secretario. Los siguientes cargos se nombrarían puesto por puesto.

Tras la votación y el correspondiente recuento, los resultados fueron los siguientes:

- 1) Juan Agustín Fernández, electo presidente con 52 votos.
- 2) Marco Tulio Guimaraes Silvano, electo vicepresidente con 51 votos.
- 3) Raúl Amaringo Cruz, electo secretario con 47 votos.

Dionisio Navarro Valeriano fue nombrado tesorero; Lastenia Vásquez Yui, procuradora; y Benjamín Agustín Ochavano e Hicler Rodríguez Guimaraes, vocales primero y segundo.

Lo que no surgió en este primer encuentro fue una asociación con tareas establecidas, una estructura clara y un posicionamiento normativo definido. En algunos aspectos, los shipibos vieron limitada su capacidad de acción por tecnicismos burocráticos y vacíos legales que impidieron exigir más durante esos dos días. En otros aspectos, parece que la profundización de estos temas no fue el objetivo principal.

Como muestra de ello, basta señalar cómo las preguntas planteadas con una especificidad y rigidez discutiblemente excesivas iban seguidas de respuestas que, si se analizan superficialmente, parecen errar el tiro. Aunque las preguntas que formulé no se citan directamente, están fielmente parafraseadas a partir de los comentarios introductorios a las respuestas de Juan Agustín. He reproducido el diálogo sin introducir cambios sustanciales precisamente para hacer sentir al lector esa sensación de desconcierto que se experimenta cuando a una pregunta determinada le sigue una respuesta que no se corresponde con las expectativas del entrevistador, por ser parcial o incluso elusiva.

Fue precisamente a partir del análisis de la confusión que experimenté cuando, con el tiempo, me di cuenta de que los malentendidos que se produjeron no se debían a una incapacidad para entender la pregunta por parte del entrevistado, sino más bien a la dificultad del entrevistador para comprender plenamente el momento que acababa de vivir y el espacio por el que había transitado. Esto me llevó a idealizar aspectos del encuentro en los que había vislumbrado un potencial sociopolítico considerable, y a proyectar expectativas prematuras sobre una organización que acababa de ver la luz.

El interés durante la reunión recayó en los contextos de inseguridad y violencia en los que se ven obligados a vivir los habitantes de las comunidades indígenas, y en un intercambio de ideas sobre los aspectos identitarios que deben caracterizar a la nueva organización. Ante ello, se estableció que los guardias indígenas tienen la aspiración de defender pacíficamente los planes de vida de las comunidades del pueblo shipibo, actuando como protectores del territorio, lo que a su vez se relaciona con las identidades culturales indígenas.

Es una práctica de armonización territorial y convivencia comunitaria que actúa como instrumento de resistencia civil. Se basa en la participación voluntaria de hombres y mujeres, jóvenes y mayores, ya que su razón de ser es también garantizar la supervivencia de los pueblos a través de una vía intergeneracional que conduzca al respeto de la dignidad y de los derechos civiles, políticos y sociales.

La incapacidad y negligencia mostrada por el aparato estatal en la defensa de estas prerrogativas llevó al pueblo shipibo a reorganizarse para suplir la falacia de las instituciones estatales: “La creación de estos organismos de autodefensa representa la necesidad de los pueblos indígenas de contar con una forma de protección que debería brindar el Estado”, reiteró Ronald Suárez Maynas, presidente de COSHICOX, durante el discurso de clausura del encuentro.

3.2. Problemas generados por la falta de reconocimiento por parte del Estado

La falta de apoyo estructural del Estado a los habitantes de las comunidades indígenas amazónicas es un problema generalizado y estructural. Esto se debe a que afecta todos los contextos en los que existe una interacción (más o menos voluntaria) entre el Estado y los pueblos indígenas. Estos problemas surgen no solo en contextos en los que el Estado tiene la obligación de estar presente para asegurar el respeto de los derechos de sus ciudadanos, sino también en aquellos en los que este debería limitarse a conceder un mayor margen de maniobra a los procesos de autonomía y autodeterminación indígenas.

La falta de respeto hacia la ciudadanía y los derechos humanos de los habitantes de las comunidades indígenas obliga a estos habitantes a autoorganizarse para hacer frente a la mayoría de los retos inherentes a su vida cotidiana. Entre ellos, se encuentran la capacidad de respuesta ante los peligros a los que se

enfrentan. En particular, estos habitantes deben saber cómo protegerse de las amenazas e incursiones de narcotraficantes, madereros, mineros y pescadores ilegales, invasores de tierras y empresas de monocultivos que, como hemos visto en el caso del Ocho Sur P, a menudo operan al margen de la legalidad (FPP, 2021).

Esto hizo necesaria la creación de verdaderos organismos de autoprotección que pudieran amortiguar la urgencia de proteger los territorios de las comunidades indígenas amazónicas y sus habitantes. La palabra amortiguar no está elegida al azar, ni pretende enfatizar la ineficacia interna de los organismos indígenas creados hasta el momento. Se trata, más bien, de una crítica orientada a la ineficacia estatal, esta vez en lo que se refiere al reconocimiento de las organizaciones de autodefensa constituidas hasta ahora o que están en proceso de creación.

La falta de reconocimiento institucional por parte del Estado de los mecanismos de autoprotección activados por los pueblos indígenas, como la Guardia Indígena Amazónica¹⁰⁸, coincide sobre todo con la falta de seguridad jurídica. ¿Qué pueden o no pueden hacer los miembros de estas organizaciones para defenderse mientras defienden su territorio? En los casos más críticos –como las interacciones más o menos violentas con actores sociales de las economías ilegales mencionadas–, ¿hasta dónde pueden llegar en la práctica para evitar ser acusados de delitos contra las mismas fuentes de peligro de las que intentan defenderse? Mientras el Estado no reconozca estos mecanismos de autoprotección indígena, estas y otras preguntas seguirán sin respuestas.

Por el momento, lo cierto es que una respuesta violenta de estos cuerpos en defensa propia, aunque sea proporcional a la ofensa recibida, podría correr el riesgo de ser criminalizada por el Estado y los órganos de justicia. Esta zona gris que delimita el ámbito operativo de las guardias indígenas inhibe su capacidad de actuación ante los problemas territoriales que deberían y podrían abordar.

Pese a ello, son innumerables los beneficios que los pueblos originarios amazónicos, las fuerzas del orden y los órganos judiciales nacionales obtendrían de un reconocimiento formal de la guardia indígena. Por ejemplo, una

108 Aunque, como hemos visto, también persiste la ambigüedad normativa respecto a las rondas campesinas y los comités de autodefensa.

ventaja sería contar con la presencia permanente en el territorio de fuerzas de seguridad dedicadas a la defensa de las comunidades nativas y sus habitantes. Un elemento característico y específico de la guardia indígena es precisamente su disposición a defender el vasto territorio mediante patrullajes periódicos, acciones desestimadas por policías y fiscalías regionales debido a factores económicos. La ambición, por tanto, es ir más allá de la gestión de los conflictos y delitos que se producen dentro de los asentamientos.

La falta de reconocimiento estatal de la guardia indígena hace que los órganos del sistema nacional de justicia no puedan coordinar con ella una acción más eficaz sobre el terreno. Por ejemplo, si se institucionalizara y legitimara la guardia indígena, el Poder Judicial (PJ), el Ministerio Público (MP), la Policía Nacional del Perú (PNP) y las Fuerzas Armadas peruanas podrían realizar acciones simultáneas y conjuntas.

En primer lugar, esto aseguraría una presencia capilar (en la medida de lo posible) en el territorio, que actualmente se ve obstaculizada por la falta presupuestal que a menudo impide a los órganos de justicia llegar a las comunidades indígenas más alejadas de los centros urbanos. En segundo lugar, con la presencia constante de los órganos de autoprotección en el territorio, se podría actuar de manera oportuna, aumentando enormemente la eficacia de las intervenciones. Por último, se ahorrarían cuantiosas sumas de dinero, que suelen ser necesarias para los desplazamientos de los organismos de justicia y orden público, gracias a que la guardia indígena pretende estar constantemente presente en las comunidades.

El reconocimiento legal por parte del Estado permitiría reconocer a la organización como entidad jurídica, con la consiguiente posibilidad de recibir fondos de organismos públicos y apoyo logístico de la cooperación internacional. Es importante considerar que los miembros del cuerpo de autoprotección se incorporan de forma puramente voluntaria. Sin la financiación necesaria, es imposible proporcionarles los medios técnicos (uniformes, calzado especial, alimentos y combustible para el transporte terrestre y fluvial) que necesitan para realizar adecuadamente su trabajo. Estas deficiencias técnicas y estructurales repercuten negativamente en la capacidad de actuación de las guardias indígenas, disminuyendo la eficacia de sus respuestas a los problemas que enfrentan.

Los mecanismos de autodefensa indígena forman parte de un proyecto más amplio y a largo plazo compartido por muchos de los pueblos originarios

que viven en la Amazonia. Este movimiento consiste en un camino gradual –y no exento de contratiempos– que pretende alcanzar cada vez mayor autonomía y capacidad de autoorganización. Este proceso se basa en el derecho a la autodeterminación de los pueblos garantizado por los tratados internacionales, empezando por el Convenio N.º 169 de la OIT. Vale aclarar que este derecho no persigue la independencia política, sino una mayor libertad y margen de maniobra en la gestión y organización de los asuntos internos indígenas.

Por su parte, el Estado –probablemente temeroso del desarrollo de estas aspiraciones autonomistas– intenta mantener el *statu quo* a través de normas que pretenden relegar a los pueblos indígenas amazónicos y a sus instituciones a una condición de subordinación política, social, económica y cultural. Un ejemplo es la ley que articula los proyectos de ley N.º 5424 y 5679, que proponen reconocer a los Comités de Autodefensa y Desarrollo Rural (CAD) e incorporarlos al sistema de seguridad ciudadana bajo control gubernamental.

La convergencia entre la posibilidad de conformar organizaciones que defiendan efectivamente el territorio ancestral de los pueblos originarios y una mayor autonomía en el manejo y protección de estas áreas, incluyendo los recursos naturales que en ellas se encuentran, aterra a la franja neoliberal del gobierno, ávida de convertirlas en concesiones que puedan ser entregadas a empresas mineras y agrícolas. A su vez, esto implica despojar a las comunidades de parcelas de tierra para convertirlas en ganancias económicas.

Cabe suponer que esta resulta una razón por la cual se manifiestan los movimientos autonomistas indígenas –como los gobiernos territoriales autónomos– al no ser reconocidos legalmente en Perú. Para mayor claridad, se debe entender que un gobierno territorial autónomo

no implica la división del territorio peruano, sino el ejercicio del autogobierno indígena sin tener que esperar la legalización estatal, acto amparado en derechos territoriales de posesión ancestral (anteriores a la creación del Estado peruano) legitimados por el derecho internacional (Convenio 169 de la OIT y Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas). (Gómez, 2018, p. 189)

En Perú, no son los pueblos indígenas, sino las comunidades las que son reconocidas como personas jurídicas y pueden ser inscritas en los Registros Públicos. Incluso en las leyes dentro de la Constitución –como la Ley General de Comunidades Campesinas (N.º 24656) o la Ley de Comunidades Indígenas

y de Promoción de la Agricultura y Ganadería en las Regiones Selva y Cejas de Selva (N.º 20653)– se hace constante referencia a las comunidades, nunca a los pueblos. Todo esto hace que no se pueda reconocer a un pueblo como poseedor de un territorio integral, sino fragmentado en comunidades individuales. Lo mismo ocurre con la identidad y cohesión de estos grupos étnicos divididos administrativa y normativamente en núcleos a veces aislados entre sí, y reconocidos solo como comunidades indígenas. Es decir, se los reconoce como grupos de familias asentadas en un espacio determinado y asociaciones civiles que trabajan con los pueblos originarios.

La adaptación a este panorama jurídico dio lugar a la aparición de numerosas organizaciones y federaciones que representan los intereses de los pueblos indígenas. Aunque es innegable que estas asociaciones han logrado importantes éxitos como resultado de las luchas que se han fundido en el movimiento indígena, se encuentran con el patrocinio de comunidades indígenas pertenecientes a diferentes grupos étnicos que no siempre están de acuerdo entre sí. Esto sucede porque muchas organizaciones y federaciones tienen una estructuración territorial que no se relaciona con grupos étnicos, sino más bien con valles fluviales o divisiones administrativas regionales. Una de las causas del alto nivel de conflictividad interna de estas asociaciones civiles puede rastrearse precisamente en este específico panorama representativo. No se aleja mucho de la realidad argumentar que esta situación fue y es el resultado de políticas estatales que aplicaron deliberadamente la siguiente clásica estrategia: divide y vencerás.

El ex Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Asamblea General de las Naciones Unidas, James Anaya, destaca que la autonomía indígena es la capacidad de los pueblos originarios de organizar y dirigir su propia vida interna de acuerdo con sus propios valores, instituciones y mecanismos dentro del Estado del que forman parte. En otras palabras, tienen la capacidad de autogobernarse sobre la base del territorio, el autogobierno y la identidad cultural (Santos, 2022).

Uno de los puntos álgidos de las negociaciones en curso que determinarán el destino político y normativo de los autogobiernos indígenas es el significado que se da al concepto de autodeterminación. Para los pueblos nativos, representa una facultad indispensable para la defensa de sus tierras ancestrales, recursos naturales, culturas, formas de vida y formas de organización y representación política. Para muchos Estados, entre ellos Perú, este derecho

–reconocido por todos los tratados internacionales sobre derechos de los pueblos indígenas desde el convenio N.º 169 en adelante– atentaría contra su integridad territorial.

Sin embargo, la autonomía y la autodeterminación, como ya se ha señalado, no son medios para lograr la independencia o una división interna de Perú, sino más bien pretenden consolidarlo como un Estado plurinacional. Un análisis más profundo de las cuestiones relacionadas con el multiculturalismo y la plurinacionalidad estatal se propondrá en el último acápite. Por el momento, basta considerar la opinión del jurista chileno Jorge Contesse cuando afirma que “la plurinacionalidad es el reconocimiento dentro de un Estado, que permanece único e indivisible, de la existencia de distintas naciones o pueblos originarios sin afectar la territorialidad [del país]” (El Mostrador, 2022).

El requisito para autoproclamarse gobierno autónomo es el autorreconocimiento como nación indígena. El territorio de una nación indígena está conformado por el conjunto de comunidades indígenas (tituladas y en proceso de titulación), ríos, bosques y lugares considerados sagrados por la etnia, que a su vez cuenta con una historia, lengua, cosmovisión y cultura que la caracteriza como tal. De esta manera, se supera la fragmentación causada por la división administrativa de los territorios indígenas en comunidades aisladas, y pueden ser considerados de manera integral. Esto incluye aquellos elementos naturales (como ríos, árboles y lagunas) que son fundamentales para la preservación de la espiritualidad nativa. Frecuentemente, estos territorios quedan aislados de los procesos de titulación de tierras comunitarias, y se ven expuestos a negocios y economías ilegales que los profanan.

En Perú, hay dos pueblos que se reconocen a sí mismos como naciones: los achuar¹⁰⁹ y los arakbut¹¹⁰. El pueblo achuar está formado por más de 12 000 integrantes que viven principalmente en el departamento de Loreto (al noreste del país). Este pueblo ha constituido la Federación de la Nación Achuar del Perú (FENAP), que tiene personalidad jurídica para funcionar como asociación. Por su parte, los Arakbut aún no han constituido una asociación, pero su nación está formada por doce comunidades, situadas en los departamentos de Cusco y Madre de Dios, que ya poseen el título.

109 Véase: <https://www.fenap.com.pe/>

110 Véase: <https://www.facebook.com/ARAKBUT/>

En cuanto a los gobiernos territoriales autónomos, son dos pueblos de la selva norte peruana que se han establecido como naciones: los wampís (en 2015) y los awajún (en 2021). Estos abarcan los territorios de las regiones de Loreto, Amazonas, Cajamarca y San Martín. La idea de unirse en un solo territorio nació en 1985 en el seno de la primera organización que vio unidos a los dos pueblos, el Consejo de Aguaruna y Huambisa. En 1996, los pueblos awajún, wampís, achuar, shawi, chapra, candozi, kukama–kukamiria, shiwilu y quechua de Pastaza iniciaron un proceso de reconstitución de sus pueblos a través de la autodeterminación, implementando nuevos sistemas de educación, salud y vida con un enfoque comunitario. Fue en el año 2009, después del Baguazo, que los wampís comenzaron a trabajar en las acciones que los llevarían a declararse como nación.

El Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís abarca las cuencas de Santiago y Morona, en las regiones de Amazonas y Loreto, con una autodeterminación de 1 327 770 hectáreas y una población de más de 16 000 habitantes. De todo este territorio ancestral, el Estado peruano solo reconoce 448 000 hectáreas a través de la titulación de 65 comunidades del pueblo wampís [...]. El pueblo wampís ha formado un autogobierno que tiene un parlamento (*unn irunin*) con 106 representantes de la comunidad, un consejo de sabios con 24 personas, el gobierno ejecutivo central formado por el *pamuk* [el presidente] y el *vice-pamuk*. Además, hay un consejo de trece directores que se ocupan, entre otras cosas, de la salud, la educación, la mujer, la juventud y la agricultura (Santos, 2022).

Perú Equidad, asociación civil sin fines de lucro, es la encargada de administrar todos los proyectos de salud, educación y desarrollo comunitario del gobierno territorial de la Nación Wampís, ya que como autogobierno no tienen reconocimiento legal por parte del Estado.

En el caso de los Awajún, se autoproclamaron gobierno autónomo en diciembre de 2021 con una población de 70 000 personas que viven en las regiones de Amazonas, Loreto, San Martín y Cajamarca [en comunidades relativamente dispersas]. El líder y ex presidente de Aidesep, Gil Inoach Shawit, fue nombrado primer *pamuk*, mientras que Matut Micaela Impi Ismiño fue nombrada *waisam* (vicegobernadora) del Gobierno Territorial Autónomo de Awajún. [...] El *waisam* explica que el gobierno de la nación Awajún está implementando

recientemente su estructura organizativa como gobierno autónomo. Mientras tanto, junto al dirigente Gil Inoach, trabajan para fortalecer la integración de las más de 487 comunidades. “Venimos trabajando en algunos estudios antropológicos y sociales para definir lo que queremos como gobierno y otros [como el censo poblacional] que se harán con el tiempo”, dijo Matut Micaela Impi Ismiño (Santos, 2022).

Las naciones autónomas y los gobiernos territoriales representan nuevas estrategias políticas que reivindican los derechos indígenas a través de una nueva estructura organizativa, frente al abandono y la discriminación del Estado peruano. Mediante el ejercicio de una mayor presión política, se reclama la participación en los procesos de toma de decisiones gubernamentales. Al no sentirse representados ni protegidos por las instituciones estatales, optaron por este tipo de organización para tener un mayor control territorial y proteger así sus culturas.

El tema de fondo que inhibe el potencial de estas iniciativas gira en torno al reconocimiento por parte del Estado. En el año 2017, hubo un intento del Gobierno Regional de Loreto que reconoció la personería jurídica de los pueblos indígenas a través de una ordenanza regional. Sin embargo, esta medida “quedó sin efecto por una sentencia del Tribunal Constitucional de marzo de 2019, que la declaró inconstitucional por afectar las competencias del Poder Ejecutivo en materia de identificación y reconocimiento de los pueblos indígenas” (Santos, 2022).

En el año 2021, desde el Congreso, se propuso un proyecto de ley que pretendía reconocer como naciones a las uniones de comunidades ubicadas en un mismo territorio ancestral y bajo una forma de autogobierno.

La iniciativa, presentada por el diputado Lenin Bazán, del Frente Amplio¹¹¹, propone la titulación de la propiedad de la tierra de los pueblos indígenas y afroperuanos. Aún no ha recibido dictamen. [...] Pérez Ramírez [ex pamuk del Gobierno Territorial Autónomo Awajún] considera que de aprobarse el proyecto de ley, se promoverá el

111 Coalición política de partidos, organizaciones políticas, movimientos sociales y activistas ciudadanos peruanos cuyo principal objetivo es consolidar a los distintos sectores de la izquierda, progresistas, socialistas y ecologistas.

reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y la implementación de políticas públicas basadas en sus conocimientos, ya que los empoderará para organizarse y articular estrategias basadas en sus tradiciones y formas de ver la vida (Santos, 2022).

Sin embargo, Vladimir Pinto, coordinador de Amazon Watch¹¹² en Perú, señala que se necesita una enmienda constitucional para lograr este cambio. Dada la ausencia de representantes indígenas amazónicos en el Congreso, este escenario no es posible en el actual entorno político del país. De concretarse, no resolvería todas las demandas de los pueblos indígenas, porque el mayor desafío sería la implementación del reconocimiento de derechos basados en las formas indígenas de cada pueblo, y no solo un acto declarativo (Santos, 2022).

El proceso hacia el autorreconocimiento y la autonomía de los pueblos indígenas, ya sea en forma de tutela indígena o de gobiernos territoriales autónomos, se ve obstaculizado por las mismas cuestiones de reconocimiento y legitimación del Estado. Sin embargo, a pesar de la hostilidad por parte de las políticas gubernamentales y de los contratiempos que estas conllevan, la ruta parece estar bien encaminada. Dos ejemplos concretos pueden darse como prueba de ello: el desarrollo –actualmente en fase de incubación– del gobierno territorial autónomo del pueblo shipibo-konibo xetebo; y el establecimiento de una nueva tutela indígena, la del pueblo kakataibo.

Fue el Consejo Shipibo-Konibo Xetebo –que representa a las 144 comunidades de las regiones de Ucayali, Huánuco, Loreto y Lima¹¹³– el que impulsó el proceso de establecimiento del gobierno territorial autónomo del pueblo shipibo.

Resumir los objetivos, las demandas, las estrategias y las dificultades a las que se ha enfrentado el pueblo shipibo durante este viaje –aún en curso– hacia la autonomía supone una tarea de enormes proporciones. Además, dado que

112 Amazon Watch es una organización sin fines de lucro fundada en 1996 para proteger la selva tropical y promover los derechos de los pueblos indígenas de la cuenca del Amazonas. Para más información, se puede visualizar su página web oficial: <https://amazonwatch.org/es/>

113 Cerca del centro de Lima, a orillas del río Rímac, existe una especie de enclave shipibo-konibo: la comunidad indígena de Cantagallo. Esta comunidad estaba compuesta originalmente por 200 familias shipibo-konibo que, en el año 2000, llegaron a la metrópoli desde el departamento amazónico de Ucayali con la esperanza de una vida mejor.

COSHICOX ha elaborado un documento en el que explica detalladamente estos aspectos, considero correcto remitir directamente a ese escrito de forma que se evite cualquier apropiación indebida de un discurso que no me pertenece¹¹⁴. Se trata también de un intento de dar voz (Clemente, 2010)

El énfasis en iniciativas económicas –como la concesión de microcréditos para mujeres artesanas y la creación de la Cooperativa de Ahorro y Crédito Shipibo-Konibo Xetebo, el Banco Shipibo– son la manifestación de una idea resumida en estas palabras de Ronald Suárez: “Estamos en camino de ejercer la autodeterminación y, en este proceso, hemos identificado que una de las bases fundamentales para el autogobierno es la economía, porque no podemos depender de alguien mientras hablamos de autonomía” (CAAAP, 2019). Además, para demostrar al Estado y a otras organizaciones que la sostenibilidad de la Amazonia no es una utopía, el modelo de desarrollo adoptado está intrínsecamente ligado a un ideal de responsabilidad social.

La solicitud de reconocimiento oficial del gobierno autónomo fue entregada en el Palacio de Gobierno peruano el día 16 de septiembre de 2021. El documento, dirigido al entonces presidente Pedro Castillo, enfatizaba la necesidad de anular los procesos de consulta previa mal realizados, así como la urgencia de establecer y reconocer guardias indígenas debido a las actividades ilegales que han crecido exponencialmente, las cuales amenazan la integridad de la comunidad y la vida de sus habitantes.

Redactada por las propias comunidades, la carta proponía que tanto los profesionales como los sabios y mujeres indígenas participen en la toma de decisiones de la gestión pública desde una perspectiva intercultural en todos los niveles, haciendo énfasis en el modelo de medicina y educación que actualmente se brinda. “Queremos que el gobierno autónomo de nuestro pueblo tenga el mismo nivel político y administrativo que los gobiernos regionales”, comentó Ronald Suárez en esa ocasión (TICCA, 2021).

El proyecto de creación de una Guardia Indígena Kakataibo vio la luz y se desarrolló durante el año 2022. Los kakataibo son un pueblo indígena

114 La información se encuentra alojada en página web de COSHICOX: <https://www.coshikox.pe/quienes-somos/cosmovision-politica/>.

perteneciente a la familia lingüística pano¹¹⁵, la misma de los shipibos, que ocupó históricamente las cuencas de los ríos Sungaroyacu, Aguaytía y Pisqui en los departamentos de Huánuco, Ucayali y Loreto. El término kakataibo, en la lengua del mismo nombre, significa ‘hombres verdaderos’ o ‘gente’ (Ministerio de Cultura, 2022, p. 69).

Según el Ministerio de Cultura, los kakataibos y los shipibo-konibo se enfrentaron durante muchos años, incluso por las herramientas de metal introducidas por los misioneros en la zona. Quizá por la conflictiva relación entre estos pueblos, los shipibos los llamaban cashibo, que significa ‘pueblo murciélago–vampiro’, un nombre que muchos kakataibo consideran peyorativo. Se calcula que la población de las comunidades kakataibo ronda los 3715 habitantes.

IDL ha acompañado el proceso de constitución de la Guardia Indígena Kakataibo desde sus inicios, asistiendo a muchas de las reuniones organizativas y apoyando a sus miembros en varias ocasiones. Este pueblo, aunque orgulloso y combativo, tiene mucha menos experiencia política que el shipibo y, por lo tanto, necesita más apoyo técnico¹¹⁶.

115 Los grupos pano viven en una zona que se extiende desde el río Amazonas en Perú y Brasil hasta el norte de Bolivia. En Perú, se extienden desde el río Ucayali hasta la frontera con Brasil. Los shipibos y otros grupos a lo largo del río Ucayali han tenido contacto constante con el mundo exterior durante más de un siglo. Los del este del Ucayali, con menos acceso a los principales sistemas fluviales, permanecieron aislados hasta hace unas décadas. La familia lingüística pano está constituida por pequeños grupos de la selva amazónica, con poblaciones que oscilan entre menos de cien y poco más de mil personas. La excepción es el grupo shipibo-konibo, cuya población oscila entre 25 000 y 35 000 personas. La similitud cultural y lingüística de los grupos pano se refleja en sus nombres. Algunos terminan en –bo, sufijo que indica el plural –por ejemplo shipibo (‘shipi’ es un mono pequeño)– o en –nahua, término que significa ‘gente’, como en Capanahua ‘gente de ardillas’ (ILV – SIL Perú).

116 Desde una perspectiva comparativa, es necesario enfatizar la diferente naturaleza de las dos principales organizaciones que dieron origen a las guardias indígenas y que las apoyan. Como hemos dicho, el impulso para la creación de la Guardia Shipibo provino de COS-HICOX, una organización desvinculada de las redes institucionales constituidas por las federaciones y organizaciones reconocidas por el Estado (como AIDSESEP y sus ganglios regionales), porque su objetivo es la autonomía territorial de la nación Shipibo. Por lo tanto, está en desacuerdo con los intereses estatales. La guardia kakataibo, por su parte, cuenta con el apoyo de la FENACOKA (Federación Nativa de Comunidades Kakataibo), federación que agrupa a las trece comunidades kakataibo. Responde a la ORAU a nivel regional, y a la AIDSESEP a nivel nacional.

Durante estas reuniones, tuve la oportunidad de conocer personalmente a los principales representantes de la organización en formación, entre ellos el presidente Richard Chuquirima Yana y el vicepresidente Segundo Moisés Pino Bolívar¹¹⁷. Para concluir este párrafo, haré una comparación entre una entrevista que me concedió el vicepresidente de la Guardia Indígena Kakataibo, con aquella que me otorgó por la misma época (agosto de 2022) el nuevo presidente de la Guardia Indígena Shipibo, Marco Tulio Guimaraes Silvano¹¹⁸. Las secciones extraídas de las dos entrevistas intentan reconstruir las opiniones de los dos líderes sobre las cuestiones del reconocimiento institucional y la obtención de la personalidad jurídica por parte de la organización.

La pregunta formulada a dos apus fue la siguiente: ¿es importante para usted que la guardia indígena tenga reconocimiento institucional y pueda ser reconocida como entidad jurídica?

(Testimonio de Marco Tulio Guimaraes Silvano)

Para nosotros es muy importante porque nos da valor. El reconocimiento que nos da la Sunarp [Superintendencia Nacional de los Registros Públicos] nos hace más valiosos, porque de lo contrario a veces el Gobierno, si no tienes reconocimiento, te trata como un delincuente cuando vas a luchar¹¹⁹. Este reconocimiento nos da mucha protección porque [por otro lado] somos elegidos por el pueblo y es el pueblo [a través de nosotros] quien lucha por sus derechos colectivos.

(Testimonio de Segundo Moisés Pino Bolívar)

Cuando actuamos en defensa de nuestros territorios, a veces presentamos una denuncia. Cuando el denunciado –que puede llamarse colono o invasor– nos denuncia [a su vez], ¿qué ocurre? La ley, representada por las autoridades, que en ese momento pueden ser el Poder Judicial o la Fiscalía [no nos protege]. ¿Quiénes somos cuando denunciemos? No somos iguales ante la ley. Más bien, la ley favorece al infractor y nosotros, como propietarios de nuestra tierra, salimos perjudicados. Por eso, queremos que nuestra organización y nuestra directiva se legalicen formalmente. ¿Por qué? ¿Qué dice la ley o la fiscalía? ¿Quiénes son ustedes? Si vamos a la Fiscalía sin registro público o sin nuestro

117 Durante 2023, el actual ex presidente Richard Chuquirima Yana tuvo que renunciar al cargo por razones que, por privacidad, no se especificarán. Actualmente, Segundo Moisés Pino Bolívar es el presidente de la Guardia Indígena Kakataibo.

118 El apu Juan Agustín Fernández, ex presidente de la guardia shipiba, dimitió de su cargo a principios de 2022 a raíz de malentendidos internos en la organización.

119 El significado del verbo ‘luchar’ en este caso se refiere alude a la defensa y la protección de los propios derechos.

reconocimiento [que aún no nos han concedido], la Fiscalía nos ignorará y nos dirá “habéis cometido un delito porque no sois una autoridad [registrada]”. Eso es lo que nos dirán. Por eso, la gente pensó en formalizar [la guardia indígena].

Y ahora otra cosa es actuar o no actuar conforme a nuestra ley. Si actuamos conforme a ella, para las autoridades de turno como la Fiscalía, es un delito. Por eso, hemos pensado en tomar las dos partes. Por un lado, aplicaremos [la ley] según nuestras costumbres y, por otro, nos basaremos en lo que dice la ley [de derecho positivo]. Si la ley nos lo permite, podemos ir más allá [con nuestro derecho consuetudinario]. Por eso, presentamos denuncias ante las autoridades locales, nacionales e incluso internacionales, porque se violaron nuestros derechos [y queríamos confiar en la justicia estatal]. Pero de todo esto, pocos fiscales son conscientes. Y a veces solo buscan un artículo que les favorezca [a los delincuentes], para hacer pasar al delincuente por beneficiario de la ley. Por eso, pensamos en formalizar, en hacer las cosas como se deben hacer.

Para finalizar, se intentará esbozar las ideas que sustentan la organización a través de las palabras del anterior *apu koshi* de COSHICOX, Ronald Tsoma Suárez Maynas, durante una breve entrevista que le realizamos en febrero de 2022. Esto fue poco más de dos meses después del Primer Encuentro Regional de la Guardia Indígena Amazónica del Pueblo Shipibo-Konibo Xetebo.

Quería preguntarle, en primer lugar, ¿qué es para la usted la guardia indígena y por qué es necesaria?

La guardia indígena es una estrategia y un mecanismo para la protección de nuestro territorio, nuestra biodiversidad y nuestra seguridad ciudadana de nosotros mismos, ante las constantes amenazas a nuestro territorio y a nuestras propias vidas. Es una respuesta a la incapacidad del Gobierno para brindar seguridad.

¿Y cómo está organizada la guardia indígena? En otras palabras, ¿cómo está estructurada?

La guardia indígena se organiza por iniciativa de cada comunidad. Tiene una junta directiva, que es la coordinadora regional, presidida por Juan Agustín Fernández y sus ocho dirigentes. Y luego cada comunidad se organiza con un coordinador. La guardia indígena de cada comunidad está formada por entre diez y veinte personas, hombres y mujeres. Estos guardias indígenas vigilan el territorio, realizan operativos contra la tala ilegal, el narcotráfico y la pesca ilegal. También velan por la seguridad de la población vigilando su propio territorio. Porque cada comunidad, cada pueblo tiene sus propios problemas y esta [organización] ofrece garantías porque ¿quién sino ellos mismos tiene que ocuparse de ellos de forma organizada?

¿Y qué facultades y qué prohibiciones cree que debe tener el guardia indígena? Es decir, ¿qué derechos –también a nivel práctico– sobre lo que puede y no puede hacer?

Queremos utilizar las costumbres de nuestras reglas del juego, de cómo se hacía antes. Y que esto sea considerado dentro de la ley, para que no sea un delito. Por eso, hemos presentado una iniciativa de ley para que los guardias indígenas estén facultados para ejercer su función.

¿Y cuáles son esas facultades en la práctica?

Hay algunos castigos tradicionales. Y estos castigos se consideran ajenos a la justicia ordinaria, porque todos los delitos que cometen [los delincuentes, dentro de nuestro territorio] deberíamos resolverlos nosotros mismos.

Y estos castigos implican algo a nivel físico, supongo.

Bueno, no son castigos fuertes, son leves. Un castigo puede ser, por ejemplo, tener el campo de deportes cultivado, como trabajo social y demás. Y no es un castigo tan forzado que viole los derechos humanos.

Se lo pregunto porque recuerdo que, durante la jornada de implementación de la guardia indígena, uno de los aspectos clave fue apostar por el diálogo y no por la violencia. ¿Y qué experiencia tiene con la guardia indígena?

Yo soy el organizador de la guardia indígena y las ideas vienen de nosotros mismos, de la misma COSHICOX, dentro de nuestro mandato del pueblo shipibo-konibo. Porque vamos a declararnos gobierno territorial shipibo-konibo y tenemos que organizarnos para hacer nuestra propia vigilancia para la defensa de nuestro territorio. Para hacer un gobierno tenemos que tener nuestra propia seguridad. Y de ahí viene esta idea.

Así, la guardia indígena empezó como un cuerpo interno del pueblo shipibo de Ucayali, al que luego se unieron los kakataibo.

Por supuesto, así fue y seguimos ampliando. Porque creo que es una buena experiencia que está funcionando. Todo el mundo respeta a la guardia indígena. Todo el mundo quiere ser guardia indígena y nos admiran por cómo nos organizamos. Por eso, estamos muy contentos. Pero también tiene sus limitaciones, como la falta de implementación, la capacitación misma. Hay que fortalecer a las personas dentro de la organización [término original: empoderadas] en muchos sentidos. Porque también hay que empoderar a los guardias indígenas en derechos indígenas.

¿Y la falta de coordinación con las autoridades estatales es un problema?

Por supuesto. Por eso, los guardias indígenas deberían formarse en seguridad ciudadana, derechos indígenas, y también en la gestión de intervenciones a nivel físico. Y también deberían aprender de alguna experiencia de otras guardias indígenas exitosas en otros países. He visto, por ejemplo, en internet, una experiencia exitosa representada por las guardias indígenas de algunos pueblos indígenas en México. Algunas son muy radicales, pero lo bueno hay que guardarlo, para seguir formando a otras personas.

¿Y recibió amenazas mientras realizaba este trabajo?

Sí, sigo recibiendo amenazas. Ya varias veces, pero no hablo, porque estoy decidido a sacrificar mi vida [por esta causa].

Pero podemos intentar evitarlo, si quieres contarme qué pasó, por ejemplo, durante la última amenaza de anoche.

Sí, ayer recibí una amenaza, una llamada telefónica, en la que me decían que lo estoy haciendo mal, que hago demasiado ruido o algo así. Y después cerraron la llamada. [Las llamadas se hacen] con números extranjeros. Antes me asustaba mucho cuando las recibía, pero ahora ya no tanto. Pero que te amenacen los narcotraficantes no es ninguna broma. No hay que tomárselo a broma, sino como algo serio, porque con lo que están pasando otros hermanos y hermanas indígenas... Tenemos que tener en cuenta este tipo de situaciones.

3.3. Primera reunión internacional de guardias indígenas

3.3.1. Crónica del primer encuentro internacional de guardias indígenas celebrado en el lago Imiría de Ucayali

La comunidad nativa de Caimito, a orillas del lago Imiría, cuna del pueblo shipibo-konibo xetebo, acogió el Primer Encuentro Internacional de Guardias Indígenas. Hacía ya unas horas que el sol había iniciado la segunda etapa de su rutinario viaje cuando, el 19 de noviembre, una lancha rápida¹²⁰ en la que viajaban representantes de los mecanismos de autodefensa de los pueblos

120 Una lancha rápida es una embarcación a motor pequeña o mediana, utilizada también para transportes fluviales.

indígenas peruanos y colombianos recorría la rambla que da al lago que acoge Caimito, tras un trayecto de unas seis horas. El encuentro que iba a tener lugar del 19 al 23 de noviembre entre varios pueblos indígenas de dos naciones diferentes estaba a punto de comenzar.

La organización del evento había llevado varios meses de trabajo, pues las expectativas puestas en este encuentro eran más ambiciosas que nunca. En efecto, el encuentro pretendía ser un espacio de intercambio de experiencias, buenas prácticas y temas críticos entre los nuevos guardias indígenas peruanos, así como entre estos y tres guardias indígenas colombianos que llevan más de dos décadas defendiendo las comunidades y territorios nativos del narcotráfico y las FARC¹²¹.

En el barco, viajan varios representantes de la Guardia Indígena Shipibo, anfitriona del evento, con su presidente Marco Tulio Guimaraes ocupándose de los últimos detalles logísticos antes de llegar a la comunidad. Otros son miembros de la Guardia Indígena Kakataibo, acompañados por el vicepresidente Segundo Pino Bolívar. Además, se encuentran el vicepresidente de la Central Asháninka Río Ene (CARE); Saúl Vega Samuel, y la tesorera, Yanet Velasco Castillo. También, están presentes tres representantes de la Asociación de Nacionalidades Asháninka del Valle Pichis (ANAP): Cornelio Sharisho, Jhony Gilberto Lázaro Suarez y Hernán Fernández Rosas. También participaron tres representantes de guardias indígenas colombianos: Celia Umenza Velasco, líder nasa de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca; Luis Efrén Largo, del resguardo indígena Cañamomo Lomapieta; y Javier Peña, de la guardia cimarrona. Los acompañaron miembros de los equipos técnicos de las siguientes asociaciones aliadas: Shipibo Conibo Center, Consejo Shipibo-Konibo Xetebo (COSHIKOX), Forest Peoples Programme (FPP) Perú, FPP Colombia y el Instituto de Defensa Legal (IDL).

El objetivo del encuentro fue estimular el intercambio de experiencias, estrategias y prácticas frente a las múltiples amenazas que sufren los pueblos indígenas por parte de actores sociales vinculados a economías legales e ilegales que generan presión sobre sus territorios. Además, se abordaron las problemáticas relaciones con los organismos estatales, la cooperación entre las propias autodefensas indígenas, y entre estas y las fuerzas de seguridad nacionales.

121 Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) son un grupo guerrillero que libra una guerra interna con el Gobierno desde 1964 en un intento de imponer un régimen socialista.

Por esta razón, el encuentro se estructuró en tres días principales, durante los cuales se organizaron trabajos de grupo por la mañana. Estas actividades implicaron un autoanálisis macrotemático por parte de cada asociación presente. En el primer día, se abordaron las diversas amenazas a las que se enfrentan tanto dentro de las comunidades indígenas como desde el exterior. En el segundo día, se enfocaron en las estrategias organizativas para el ejercicio de la defensa del territorio y de la vida. Por último, en el tercer día, se discutieron los modos de relación (actuales y deseados) entre las propias asociaciones, y entre estas últimas y el Estado.

Por las tardes, la información, las estrategias y las cuestiones críticas que surgieron durante las mañanas se compartieron en sesiones plenarias destinadas a estimular una confrontación que condujera al enriquecimiento mutuo. Por último, durante las noches se dedicaron a actividades culturales destinadas a potenciar uno de los objetivos comunes de las distintas asociaciones: la preservación de las identidades culturales, manteniendo un fuerte vínculo entre las estrategias de autodefensa y las prácticas espirituales y ancestrales que las acompañan.

El primer día comenzó con un intercambio de regalos entre los invitados, objetos simbólicos que representan las historias de resistencia de estos pueblos y a través de los cuales se abre un espacio narrativo privilegiado. Durante su transcurso, los participantes comenzaron a conocerse, lo que generó momentos de encuentro por el hecho de compartir objetivos y un pasado común, a pesar de las evidentes diferencias debidas al contexto geográfico, político y sociocultural. Lo que se puso de manifiesto desde el principio fueron las formas compartidas de existir que surgieron de las palabras utilizadas a medida que avanzaba la primera ronda de presentaciones, durante la cual también se expresaron las expectativas y los deseos con respecto al encuentro.

Los tres representantes de la guardia indígena colombiana se separaron para unirse a uno de los tres grupos formados por los tres pueblos indígenas peruanos invitados, con el fin de conocer el contexto peruano y, al mismo tiempo, asesorar y estimular debates sobre temas específicos. La guardia colombiana tiene una larga historia de resistencia, especialmente contra bandas armadas como las FARC y el narcotráfico. A lo largo de los años, ha alcanzado un nivel de experiencia y autoridad, a través del cual jóvenes guardias shipibos y kakataibos pueden encontrar inspiración. Tal nivel de estructuración y autoorganización en Perú solo puede ser igualado por los propios comités de autodefensa asháninka y algunas otras asociaciones, como las rondas campesinas.

Lo que se desprende del primer día es un escenario en el que quedan patentes los problemas superpuestos a los que se enfrentan los distintos pueblos. Veamos algunos ejemplos directamente de la plenaria de la tarde. En cuanto a las amenazas que vienen de fuera de los territorios indígenas, pero que son intrínsecas a ellos, encontramos en todos los autoanálisis procesos de titulación de tierras y de reconocimiento de organizaciones indígenas exageradamente lentos y engorrosos, negligencia por parte del Estado en cuanto a la aplicación de leyes a favor de los pueblos indígenas (como la consulta previa), criminalización por parte del Estado, tráfico de tierras e invasiones del territorio por parte de actores del mundo de las economías ilícitas, en particular el narcotráfico.

En cuanto a las amenazas dentro de los propios territorios comunitarios, es decir, originadas por los propios actores indígenas –aunque a veces influenciadas desde el exterior–, la gama de historias de casos que surgieron es igualmente variada. Algunos fueron los siguientes: los conflictos sociales dentro de las comunidades provocados por actores externos a ellas¹²², así como por los propios líderes indígenas incapaces de cumplir adecuadamente su papel, la escasa inclusión de las mujeres y los jóvenes en la vida política de las comunidades, la falta de coordinación entre las organizaciones y las federaciones indígenas y los conflictos entre sus representantes, y la pérdida progresiva de la identidad cultural.

Por otro lado, la segunda jornada reveló mayores diferencias en la organización territorial de las distintas organizaciones. La razón radica en las diferentes experiencias y, sobre todo, en el hecho de que los comités de autodefensa asháninka llevan varias décadas de actividad, mientras que las guardias indígenas shipibo y kakataibo solo han surgido en el último año. De hecho, los primeros están más estructurados y organizados en cuanto a su presencia en el territorio (dividido en tres niveles: comunitario, zonal y de cuenca). Esto se evidencia mediante una presencia más sólida y protocolos probados, hasta el punto de que el presidente de la ANAP, Abner Abel Campos Santos, declaró

122 Se podrían citar muchos ejemplos al respecto. Uno ilustrativo corresponde al caso de la comunidad indígena shipibo de Santa Clara de Uchunya, también en la región de Ucayali. En este caso, la empresa de plantaciones de palma aceitera Ocho Sur P, presunto responsable de la expropiación de varias hectáreas pertenecientes a la comunidad, intentó legitimarse sobornando a parte de los pobladores. Este hecho generó un conflicto sociopolítico interno que aún persiste entre quienes se oponen a las acciones de la empresa y quienes la apoyan.

que “la seguridad indígena amazónica (SIA) funciona tan bien que las agresiones sufridas por líderes y comuneros han disminuido drásticamente”.

Sin embargo, incluso en el caso de las dos nuevas guardias, la autodefensa se basa en el uso de drones y nuevos dispositivos, cuya formación ha corrido a cargo de organizaciones autóctonas y aliadas. La cooperación dentro y entre estos mecanismos de autodefensa y las fuerzas de seguridad del Estado es también un aspecto en desarrollo. La esperanza de las organizaciones peruanas es que algún día se alcance la eficacia demostrada por los ejemplos proporcionados por los anfitriones colombianos. También se compartieron prácticas ancestrales que acompañan la defensa del territorio, como el uso de plantas medicinales que vigorizan a los guardianes, así como la disposición de mecanismos ancestrales de autodefensa para ser utilizados en casos de extrema necesidad¹²³.

Por último, se insistió en la necesidad de evitar la confrontación con los invasores mediante el diálogo pacífico y el uso de redes de información como el SIA. Policarpo Sánchez Rodríguez, moderador del encuentro, insistió en la importancia de hacer un buen uso de la información desde una perspectiva preventiva, considerando la importancia de crear buenas redes de comunicación. De esta manera, a largo plazo, la guardia indígena, al igual que otros mecanismos de autoprotección, puede convertirse en una organización cuya

123 Entre los diversos ejemplos que me dieron, destaca como fascinante el *maero*, una ‘planta maldita’ y ‘arma ancestral de destrucción masiva’, por utilizar las palabras con la que describieron a dicha planta. Mi curiosidad por saber cómo funcionaba (“provocará una explosión a cientos de kilómetros” o “la gente ya no podrá respirar”), dónde podía encontrarse (es una “planta invisible”) y quién podía utilizarla (“solo los maestros saben dónde encontrarla y cómo utilizarla”) quedó insatisfecha por unas respuestas que tendían más a subrayar el poder y el miedo hacia este árbol de la muerte. La idea que me hice, analizando retrospectivamente la conversación, fue que las respuestas que me dieron no podían ser otras que esas: los discursos contruidos en torno al *maero* pretenden despertar exactamente las emociones que, en parte, también provocaron en mí, una mezcla de curiosidad y miedo.

La estrategia consiste en difundir el menor número posible de detalles, dejando esta arma arbórea en un halo indefinido que podría aterrizar a los enemigos potenciales. Al ser conscientes únicamente del poder destructivo de la planta, de hecho, podrían desistir de sus intentos de atacar e invadir los territorios kakataibo. En este sentido, el *maero* se convierte en una planta simbólica con potencial eficacia preventiva ante ataques y conflictos con fuerzas enemigas. Aunque esto es pura especulación, debido a la falta de tiempo para profundizar en el asunto, este podría ser precisamente el papel simbólico desempeñado por la planta en el pasado.

función principal ya no sea castigar los delitos cometidos por actores fuera o dentro de los territorios indígenas, sino actuar como garante de la paz social y la seguridad.

Sin embargo, esto requiere el reconocimiento y el apoyo del aparato estatal, como ocurre en parte en Colombia, donde la guardia indígena está reconocida al menos a nivel municipal e integrada en los mecanismos políticos locales.

El tema del tercer día fue precisamente este, a saber, cómo establecer relaciones de cooperación entre los propios mecanismos de autodefensa indígena, y entre estos, el aparato estatal y las fuerzas de seguridad nacionales. Para obtener el reconocimiento institucional y legal, estas asociaciones deben primero estructurarse de manera ordenada y funcional para su función. Además, deben someterse a la coordinación y el apoyo previos de las organizaciones y federaciones indígenas representativas ya reconocidas por el Estado a nivel regional y nacional (una en particular, AIDSESP).

Las reflexiones que surgieron a lo largo de los tres días fueron innumerables, y la presencia de representantes de las guardias indígenas colombianas, quienes compartieron sus experiencias, las etapas críticas de sus procesos de consolidación y las estrategias adoptadas para la defensa de su territorio fueron de gran valor para sus homólogos peruanos. Estos últimos expresaron reiteradamente su entusiasmo por la participación de sus hermanos del norte. La unión de las distintas guardias indígenas colombianas en una especie de organización ancestral de los pueblos indígenas para la protección colectiva no violenta, a escala nacional, convenció a los representantes de sus homólogos peruanos de que la puesta en común de este objetivo facilitaría la colaboración y cooperación no solo entre estas asociaciones, sino también con el Estado.

Por lo tanto, al igual que en el contexto colombiano, los mecanismos de autodefensa existentes desde hace años y las emergentes guardias indígenas en Perú pretenden asumir un papel que pueda ejercer una mayor influencia política y acompañar así el movimiento y las luchas indígenas. Para lograrlo, será necesario actuar en diversos niveles, como el educativo. Este tendrá que ser necesariamente intercultural para integrar y lograr que los segmentos más jóvenes de la población indígena sean incluidos en los procesos políticos en curso, haciéndolos protagonistas. Asimismo, habrá que presionar sobre aspectos relacionados con la preservación de la identidad cultural, amenazada por un sistema educativo y un Estado que no reconocen el valor de la identidad

indígena. Por ello, la coordinación con los distintos ministerios del Estado es uno de los primeros objetivos que se marcan los participantes en el evento.

Además, la proyección de documentales, como el de experiencias de resistencia en núcleos de desarrollo FARC de Celia Umenza Velasco (Al Jazeera, 2022), y la puesta en común y escucha del himno nacional de la guardia indígena colombiana (Parranderos del Cauca, 2020) –que recordaba el enorme poder conectivo de la música¹²⁴– generaron un proceso de cohesión cuyo incremento exponencial se pudo comprobar a lo largo de las diferentes jornadas. El hecho de compartir historias de vida, cotidianidades y dinámicas existenciales similares, a pesar de estar ubicados en contextos geopolíticos diferentes, generó un sentimiento de unidad frente a enemigos comunes y la sensación de haber iniciado un proceso que formaba parte del movimiento indígena global preexistente.

Hay que decir que las guardias indígenas shipibo y kakataibo, un año después de su creación, todavía tienen más aspiraciones que éxitos reales, pero el ambiente transmitía la convicción de que este es solo el comienzo de un movimiento basado en la hermandad y complementariedad de los pueblos presentes. Es un proceso en ciernes, que continuará con la inclusión de más actores sociales que puedan aportar nuevas experiencias y ampliar la red internacional que se está formando. Aunque el camino no parezca nada sencillo –de hecho, nada hace pensar que lo sea–, son precisamente estos contextos de comunión (incluso espiritual¹²⁵) los que dan la confianza adecuada y establecen los lazos que realmente hacen posibles los procesos de cambio. Para resumirlo en palabras del presidente de la Guardia Indígena Shipibo, organizadora del evento: “Entre pueblos se camina mejor”.

3.3.2. *Talleres, grupos de discusión y plenarios: momentos de confrontación y espacios de negociación*

Cada una de las actividades realizadas durante los tres días del encuentro tenía un valor simbólico y una finalidad práctica precisa que, al mismo tiempo, era inseparable de los demás actos del programa. Sin embargo, los

124 De hecho, Segundo Pino Bolívar, vicepresidente de la Guardia Indígena Kakataibo, propuso crear un himno de la guardia peruana.

125 Durante el acto se ofreció una ceremonia de participación voluntaria, en la que el uso de plantas ancestrales (ayahwasca) reforzó aún más los lazos que se estaban formando.

momentos de intercambio y autoanálisis garantizados por las actividades de los talleres fueron los que aseguraron las reflexiones más densas y, en ocasiones, la autocrítica.

Gracias a la consulta de las actas del encuentro, redactadas por Policarpo Sánchez Rodríguez para COSHICOX, se intentará reconstruir lo más destacado de los tres días, dando cuenta de las reflexiones, análisis, propuestas, dudas y temores que surgieron en los espacios de intercambio.

La primera mitad de la mañana inaugural se dedicó a una actividad propuesta por Policarpo para *romper el hielo* y facilitar el proceso de intercambio interpersonal entre los invitados. Mediante la dinámica denominada “flecha partida”, se entregaron tarjetas a los participantes, en las que estaba pintada la mitad de una flecha y una numeración que tendría su parte complementaria (con la otra mitad de la flecha y el número anterior o posterior al de la primera tarjeta). A continuación, los participantes debían buscar a su compañero para presentarse como pareja, indicando lo siguiente: su nombre, su apodo y lo que esperaban del encuentro. Las principales expectativas fueron las siguientes¹²⁶:

- Deseo de aprender
- La guardia indígena debe ser reconocida por el estado
- Para conocer otras formas de lucha, otras experiencias
- Buscar la prosperidad para el futuro
- Buenos resultados de nuestros procesos de lucha
- Para saber más sobre la experiencia de nuestros compañeros en Colombia
- Estrategias de alianzas [Colombia]
- Proteger nuestros territorios
- Conocimiento de otras experiencias
- Salir bien reforzados de esta reunión
- Agradable encuentro
- Una guardia indígena más organizada
- Intercambio de experiencias

Tras este momento inicial de puesta en común, los participantes se dividieron en tres grupos según su etnia: shipibo, kakataibo y asháninka. Los tres invitados colombianos

126 Más que un desarrollo del contenido, me parece útil transmitir ideas y conceptos compartidos en este contexto. Por eso, no reelaboro sistemáticamente las formas en que se expresaron, ni oralmente ni por escrito. En este caso, por ejemplo, informo exactamente de lo que aparecía en el cartel utilizado para recoger las distintas intervenciones de los participantes.

se unieron a un grupo diferente cada uno. La pregunta que cada grupo debía responder conjuntamente a través de un grupo focal era la siguiente: ¿cuáles son las amenazas externas y cuáles los problemas internos?

(Miembros de ANAP y CARE, las organizaciones de autodefensa asháninka)

1. ¿Cuáles son las amenazas externas?
 - Los procesos de reconocimiento o titulación de las comunidades nativas son muy lentos.
 - El incumplimiento del derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas: el caso de las áreas naturales protegidas (ANP)
 - La presencia de narcoterrorismo
 - La invasión de colonos en los territorios comunales
 - La competencia con las rondas campesinas
 - El no reconocimiento de la propuesta de ley para el reconocimiento de la Seguridad Indígena Amazónica – SIA
2. ¿Cuáles son los problemas internos?
 - La práctica de corrupción en la que caen algunos líderes indígenas
 - Las divisiones en el liderazgo
 - El arrendamiento de terrenos a personas ajenas a la empresa
 - La falta de coordinación entre las organizaciones indígenas

(Miembros de la Guardia Indígena Kakataibo)

1. ¿Cuáles son las amenazas externas?
 - La negligencia en la aplicación de leyes y políticas por parte del Estado, por ejemplo, el Convenio 169 de la OIT
 - La falta de reconocimiento por parte del Estado del derecho a la autonomía de los pueblos indígenas
 - El narcotráfico: cocaleros, cultivo ilegal de coca, pistas de aterrizaje en territorio de la UE
 - Las concesiones forestales y mineras con solapamientos territoriales
 - El tráfico ilegal de tierras, creación de centros poblados
 - La criminalización de líderes indígenas por parte de la Policía Nacional del Perú (PNP) y el Ministerio Público
2. ¿Cuáles son los problemas internos?
 - La falta de habilidades y conocimientos para elegir y ser elegidos [como representantes políticos]
 - La falta de credibilidad interna debido a la corrupción [de las organizaciones indígenas y los cargos políticos]

- La pérdida desmotivadora de la identidad cultural
- La identidad de la guardia indígena y el tejido social (familias)
- La falta de participación de las mujeres y los jóvenes indígenas
- El no reconocimiento del personal de guardia indígena [con un código de reconocimiento específico]

(Miembros de la Guardia Indígena Shipibo)

1. ¿Cuáles son las amenazas externas?

- El ataque de extraños
- La manipulación por parte de las empresas mineras
- La traición por parte de las autoridades y las federaciones comunitarias
- Las concesiones forestales superpuestas al título comunitario
- La pesca ilegal
- La expropiación de territorios indígenas

2. ¿Cuáles son los problemas internos?

- El conflicto social en las comunidades
- El tráfico de drogas
- El solapamiento de ACR [zonas regionales de conservación]

Independientemente de su carácter interno o externo, se observa que un número importante de problemáticas son transversales a los tres pueblos indígenas. Entre estas, se encuentran las amenazas generadas por el narcotráfico y los traficantes de tierras, la usurpación de territorios indígenas por actores sociales pertenecientes a economías ilegales, y las concesiones estatales fraudulentas a terceros que muchas veces obtienen tierras mediante la corrupción de funcionarios de los ganglios regionales del aparato estatal.

Sobre los frecuentes conflictos entre el Estado y las comunidades indígenas causados por la creación de áreas naturales protegidas¹²⁷ y áreas de

127 Las áreas naturales protegidas son espacios terrestres o marinos reconocidos, establecidos y protegidos legalmente por el Estado peruano, debido a su importancia para la conservación de la biodiversidad y su contribución al desarrollo sostenible del país.

conservación regional¹²⁸, es necesario establecer algunas aclaraciones. En sí, la existencia y creación de estas áreas para la protección ambiental es positiva, siempre y cuando en su implementación no se expropié a los pueblos indígenas de sus territorios ancestrales de forma arbitraria y sin consulta previa¹²⁹. La paradoja evidente consiste en la sustracción de tierras a los pueblos indígenas que, por lo que a ellos respecta, están ciertamente más preocupados por la protección del medio ambiente que las empresas extractivas que devastan zonas enteras de la Amazonia, y a las que el Estado sigue concediendo parcelas diseminadas por todo el país.

Por último, las tensiones con las rondas campesinas son manifestadas solo por miembros de las organizaciones asháninkas en este caso, pero cabría esperar que ello se debiera simplemente al mayor tiempo de actividad que pueden alegar los CAD. Como vimos al final del capítulo anterior, en Ucayali también han surgido recientemente microconflictos entre comunidades indígenas y rondas, de tal manera que las respectivas organizaciones representativas (AIDSESEP y CUNARC-P) han tenido que intervenir. Siendo una dinámica que probablemente se presente con mayor frecuencia en el futuro, la experiencia acumulada por los asháninka podría ser aprovechada por los nuevos guardias indígenas para mejorar el manejo de estos encuentros y enfrentamientos.

Por otro lado, en cuanto a cuestiones internas, encontramos una progresiva pérdida de identidad cultural, que se debe en gran medida a políticas fallidas en la integración de las generaciones más jóvenes dentro de la dinámica comunitaria y vinculada al movimiento indígena. Este distanciamiento generalizado de las nuevas generaciones hacia las prácticas tradicionales, la cosmovisión y la espiritualidad nativa tiene múltiples causas, una de las cuales sin duda se puede rastrear en la falta de educación intercultural bilingüe. Esto lleva a los jóvenes estudiantes a sentir una sensación de alienación cuando

128 Las áreas de conservación regional son áreas naturales protegidas establecidas por el Estado peruano. Sirven para conservar las diversas formas de vida, ecosistemas, especies y procesos naturales que, en conjunto, generan grandes beneficios para las regiones. Estas áreas son propuestas y gestionadas por los gobiernos regionales y son complementarias a las áreas naturales protegidas nacionales. También son espacios que permiten el desarrollo de actividades económicas sostenibles y cadenas de valor basadas en la gestión de los recursos naturales y el turismo.

129 El Estado estaría obligado a garantizarla por la ratificación del convenio N.º 169 en 1993, vigente desde 1995.

prácticamente todo lo que aprenden en el curso de sus estudios no encuentra aplicabilidad en el microcosmos comunitario. Lo mismo sucede de manera inversa: lo que se aprende en la comunidad rara vez encuentra aplicación o utilidad en el curso de los estudios tradicionales. Aunque llevamos años luchando para que el Estado garantice el derecho a la educación intercultural bilingüe, se ha hecho muy poco en este sentido.

Otro problema común a los tres grupos son los conflictos de intereses presentes especialmente en las dirigencias de las distintas organizaciones y comunidades individuales, así como los conflictos sociales presentes en su interior. Es innegable que los intereses individualistas y las corrupciones son fenómenos que se dan desde los habitantes de las comunidades indígenas hasta los más altos cargos de representación indígena. No es raro oír hablar de escándalos relacionados con el empleo de una parte de los fondos que dispone la organización por parte de un presidente o miembro de una junta directiva en beneficio propio. Tampoco resulta extraño que habitantes individuales de una comunidad que venden las tierras que disponen a una empresa o a un tercero –o se ponen de su parte– a cambio de una oferta en efectivo. Estas dinámicas están ciertamente presentes. Por poner un ejemplo práctico, la renuncia del propio Juan Agustín Fernández a la presidencia de la guardia indígena fue la causa de tensiones internas que desembocaron en su dimisión espontánea. Lo que hay que destacar, sin embargo, es que la imposibilidad de organizarse administrativamente como pueblos, en favor de comunidades individuales, no hace sino acentuar esta fragmentación del tejido social que se puede encontrar en casi todas partes, desde las organizaciones nacionales y regionales hasta las comunidades individuales. Los desacuerdos sobre determinadas cuestiones a menudo proceden precisamente del individualismo comunitario que poco a poco va sustituyendo a un modo de gestión más orientado hacia los intereses colectivos de todo un pueblo.

Durante el grupo focal de guardias kakataibo –del que fui moderador–, intervino Celia Umenza Velasco (guardia indígena de Valle del Cauca, Colombia), quien aconsejó a los guardias peruanos que buscaran el apoyo de las federaciones y organizaciones indígenas regionales y nacionales durante el proceso de reconocimiento. Basándose en su propia experiencia, dijo que, de este modo, si había buenas relaciones entre las instituciones gubernamentales y las indígenas, estas últimas podrían actuar como garantes de los guardias y acelerar su institucionalización. El problema, en el contexto peruano que analicé, es que a veces se rompen precisamente las relaciones entre las comunidades

indígenas individuales (donde están presentes las guardias) y las federaciones que se supone que las representan. La presencia de tensiones y conflictos podría ralentizar considerablemente la creación de la red de alianzas estructuradas mencionada por el líder del pueblo Nasa.

La sesión plenaria de la tarde terminó después de que cada grupo expusiera las principales cuestiones identificadas, a lo que siguieron momentos de debate sobre lo expuesto. La primera jornada concluyó con una ceremonia vespertina, durante la cual las personas pudieron encomendarse voluntariamente a los cuidados del maestro shipibo Dionisio Navarro Valeriano.

El segundo día se estructuró de forma casi idéntica al primero y al tercero, por lo que a la actividad del taller de la mañana siguió la sesión plenaria de la tarde. Las preguntas sobre las que se centraron esta vez los grupos focales fueron las siguientes: ¿Cómo defendían sus territorios y sus vidas frente a las amenazas? ¿Cómo se organizan para ejercer la defensa de la tierra y la vida?

(Miembros de CARE)

¿Cómo defendían sus territorios y sus vidas frente a las amenazas?

- Tienen una organización defensiva de varios niveles: 1) Base/municipio, 2) zona, 3) área [de captación]. Esta organización se denomina ejército asháninka, que en su lengua se conoce como Ovayeris
- La presencia de DAC en zonas de emergencia específicas [Vraem]
- Uso de drones y otras herramientas de vigilancia terrestre

(Miembros de la ANAP)

¿Cómo defendían sus territorios y sus vidas frente a las amenazas?

- Estrategia desarrollada a partir de la experiencia previa
- Pretende unir a todas las comunidades
- Uso de los conocimientos tradicionales de los sabios para anular al enemigo en el bosque
- Ningún líder debería verse amenazado por narcoterroristas
- Toda institución que se inscriba deberá obtener la autorización de la organización [ANAP]
- Participación de antiguos soldados [ciudadanos asháninkas que realizaron el servicio militar]

(Ambas organizaciones)

¿Cómo se organizan para ejercer la defensa de la tierra y la vida?

- Control/permiso de entrada en las comunidades
- Formación sobre GPS y drones para la vigilancia terrestre
- Fronteras de vigilancia: Junín, Pasco, Ucayali y Huánuco
- Formación de emergencia (servicio de inteligencia)
- Coordinación con la Policía y las Fuerzas Armadas

Sobre el papel de la mujer

- Participación activa de las mujeres en los comités comunitarios de autodefensa
- Asumir un papel de liderazgo
- Promueve la identidad y la preservación de su lengua y su cultura

(Miembros de la Guardia Indígena Kakataibo)

¿Cómo defendían sus territorios y sus vidas frente a las amenazas?

- Diálogo antes del combate
- Uso de plantas medicinales ancestrales (fuerza/humor)
- Maero, mecanismo de protección
- Autoridad colectiva y compartida entre todos los miembros de la comunidad

¿Cómo se organizan para el ejercicio de la defensa de la tierra y la vida?

- Comités de supervisión
- Protestas comunitarias
- Rapidez y flexibilidad: el ejemplo del caso del asesinato de Arbildo [Meléndez]
- Organización logística
- Colaboración con la comunidad
- Coordinación con las autoridades
- Selección de los miembros de la comunidad para las intervenciones

(Miembros de la Guardia Indígena Shipibo)

¿Cómo defendían sus territorios y sus vidas frente a las amenazas?

- Mejorar los límites
- Comités de vigilancia de ríos y lagos
- Control del río;
- Alianzas con otros pueblos indígenas, aldeas y agricultores
- Aliados nacionales e internacionales y algunas federaciones

¿Cómo se organizan para defender el territorio y la vida?

- Aspecto jurídico: reclamación directa a Lima
- Conocer las leyes a favor de los pueblos indígena
- Movilización
- Plantón frente al gobierno regional de Ucayali
- Uso de armas ancestrales
- Prensa y medios de comunicación

Los resultados de los grupos focales de este segundo día evidencian un panorama más articulado, como era de esperar. En cuanto a las experiencias de autodefensa existentes, de hecho, es normal esperar una organización con un mayor nivel de estructuración por parte de los asháninkas, ya que por razones relacionadas con la historia de este pueblo –incluyendo su participación en el conflicto armado interno– pueden contar con más de tres décadas de experiencia en la autodefensa de sus territorios.

La presencia de una sección especial dedicada al papel de la mujer dentro de la organización confirma la existencia de un largo proceso de reflexión y autoanálisis que ha orientado hacia las cuestiones de inclusión y participación que desempeñan un papel central en los discursos de autodefensa asháninka.

Sin embargo, los shipibo y los kakataibo también disponen de mecanismos y modalidades preexistentes, que la guardia se limitaría a vincular y mejorar su coordinación. También sería una forma de agrupar diferentes estrategias en una única organización, lo cual es crucial de cara al reconocimiento institucional. De este modo, sería posible obtener más prerrogativas, y adquirir así un valor político con respecto a los macrotemas analizados en los párrafos anteriores, como el proceso hacia la autonomía de los pueblos indígenas.

Además, el análisis de los mecanismos de autodefensa indígena ofrece un contexto privilegiado para observar el diálogo que existe entre las prácticas tradicionales –como el uso de plantas medicinales y la confianza en el conocimiento trascendental chamánico– y las nuevas tecnologías –como el uso de drones y sistemas de información geográfica (SIG) para cartografiar y vigilar el territorio–. La consulta de un chamán pocos minutos después del aterrizaje

de un dron procedente del reconocimiento aéreo del territorio representaría una concurrencia de acciones que no tiene nada de paradójico: se trata, de hecho, de modos de conocimiento que se complementan, en lugar de ser antitéticos.

Por último, cabe destacar el primer éxito de la Guardia Indígena Kakataibo, que puede contarse entre las buenas prácticas de la organización. El 10 de enero de 2022, casi dos años después del asesinato de Arbildo Meléndez Grande, líder de la comunidad kakataibo de Unipacuyacu, la guardia indígena, en coordinación con policías de la comisaría de Codo de Pozuzo (departamento de Huánuco), capturó al asesino gracias a una acción bien organizada. La rapidez con la que se llevó a cabo la operación, así como la colaboración con la policía para aumentar sus posibilidades de éxito, dieron como resultado una organización eficaz que, sin duda, puede servir de precedente para atestiguar la utilidad de la guardia indígena durante lo que será el largo proceso para su reconocimiento.

Las preguntas en las que se centraron los tres grupos durante la tercera y última mañana de la reunión fueron las siguientes: ¿cómo debemos relacionarnos con los pueblos o naciones?, ¿cómo debemos relacionarnos con el Estado y otros agentes externos?

(Miembros de ANAP y CARE)

¿Cómo debemos relacionarnos entre los pueblos o naciones?

- Sé todo “consciente”
- Identificación y conocimiento mutuos
- Generar espacios para compartir
- Comunicación directa para las luchas conjuntas
- Debemos identificarnos como “los pueblos originarios de la Amazonia”

¿Cómo debemos relacionarnos con el Estado y otros agentes externos?

- Reconocimiento del SIA (propuesta de ley)
- Asociaciones con ONG
- Mesas redondas de diálogo [con instituciones estatales]
- Organizar un congreso macrorregional

(Miembros de la Guardia Indígena Kakataibo)

¿Cómo debemos relacionarnos entre los pueblos o naciones?

- Promover el fortalecimiento de la organización FENACOKA [Federación Nativa de Comunidades Kakataibo] y del movimiento indígena en su conjunto
- Incorporación y coordinación con FENACOKA como órgano de seguridad, mediante modificaciones de los estatutos de la federación y de las comunidades
- Registro y formación de guardias colectivos

¿Cómo debemos relacionarnos con el Estado y otros agentes externos?

- Reconocimiento legal de los guardias por parte del Estado
- Apoyo institucional a la guardia indígena por parte de otros sectores del Estado: Ministerio de Cultura y Policía Nacional del Perú
- Formación de guardias indígenas y logística
- No criminalización

(Miembros de la Guardia Indígena Shipibo)

¿Cómo debemos relacionarnos entre los pueblos o naciones?

- Más congresos en las comunidades
- Conocer a otras personas
- Autogobierno de los pueblos indígenas
- Formación de guardias indígenas
- Caimito como sede de la guardia indígena

¿Cómo debemos relacionarnos con el Estado y otros agentes externos?

- Exigir el reconocimiento estatal de la guardia indígena
- El respeto de nuestra autonomía y nuestros derechos consuetudinarios
- Buscar un presupuesto para visitar las comunidades nativas

La actividad del taller y el posterior plenario del último día sacaron a la luz una serie de aspiraciones futuras de cada grupo. Los relatos de la historia y las experiencias de las guardias indígenas colombianas aportaron una gran cantidad de estímulos y puntos de vista sobre los que las guardias shipibo, kakataibo y las organizaciones asháninkas podían empezar a trabajar de inmediato.

Algunos de los objetivos marcados antes de la conclusión del plenario son los siguientes: i) prestar atención en la creación de una red interétnica de apoyo mutuo ante las amenazas que se ciernen, ii) solicitar apoyo a las organizaciones y federaciones indígenas (como la citada FENACOKA) durante el proceso de reconocimiento institucional de estas entidades, iii) asegurar que

sus miembros reciban la formación adecuada, y iv) la necesidad de coordinación con las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado para optimizar la eficacia de las intervenciones.

No se puede decir que dichos objetivos no estuvieron presentes antes de la reunión. De hecho, la conciencia de la existencia de estas necesidades ya estaba muy extendida. La novedad fue poder confrontar a organizaciones que ya habían logrado –aunque en algunos casos solo parcialmente– lo que se estaba discutiendo, y que podían aportar ejemplos concretos junto con las estrategias utilizadas. Este enriquecedor intercambio de experiencias pareció motivar considerablemente a la contraparte peruana, que poco a poco empezó a ver a sus colegas colombianos como un modelo positivo a imitar.

Lo que sin duda benefició a ambas partes fue darse cuenta de que batallas similares también se libran más allá de las fronteras nacionales. La creación de estos lazos de hermandad, que encuentros como este pueden generar, beneficia a todas las partes.

Las sugerencias y ejemplos aportados se referían sobre todo a cuestiones organizativas y estructurales. Se discutió sobre la organización en el territorio, la coordinación entre departamentos de la misma guardia indígena, así como entre diferentes organizaciones, y el uso selectivo de la influencia política para obtener ciertas prerrogativas. También se abordó cómo colaborar durante las expediciones de vigilancia territorial para disponer siempre de alimentos y combustible, todo ello adquirido de forma autónoma y sin depender de organizaciones civiles estatales o aliadas.

Al mismo tiempo, se abordaron aspectos identitarios, como el uso de herramientas simbólicas destinadas a mantener viva la relación de estos pueblos con su entorno. Los guardias peruanos ya tenían uniformes con elementos simbólicos impresos, expresión del arte tradicional. Lo que aún no tenían era una canción o himno que reforzara el sentido de pertenencia a una institución y a la causa que justificaba su existencia. Cuando los representantes de la guardia colombiana hicieron sonar su himno a través de los altavoces del salón municipal donde se celebró el acto, la conciencia del enorme poder conectivo que desata la música se extendió instantáneamente. A partir de ese momento, los participantes en el encuentro quisieron escuchar el himno cada vez que reanudaban sus actividades tras una pausa. Durante la plenaria del último día, Segundo Pino Bolívar propuso la creación del himno de la guardia peruana.

Marco Tulio Guimaraes me confió que, desde que escuchó por primera vez el modelo de himno colombiano, empezó a escribir los versos de la canción peruana.

En un aspecto concreto, sin embargo, los representantes colombianos se declararon “envidiosos” de sus hermanos peruanos: la resistencia y el uso de las lenguas autóctonas. En efecto, en Colombia, la difusión del castellano ha contribuido a la desaparición progresiva de las lenguas indígenas, que nadie habla en las zonas de donde proceden los invitados. Las lenguas maternas, para los pueblos originarios, “no solo son símbolos de identidad y pertenencia al grupo, sino también vehículos de valores éticos. Son el tejido de los sistemas de conocimiento a través de los cuales estos pueblos se funden con la tierra y son fundamentales para su supervivencia. De ellos depende el futuro de su juventud” (Degawan, 2019).

3.3.3. Guardias indígenas colombianas: una comparación

FIGURA 3
REPRESENTANTES DE GUARDIAS INDÍGENAS ASISTENTES AL ENCUENTRO



Nota. De izquierda a derecha: Javier Peña (Guardia Cimarrona), Luis Efrén Largo (resguardo indígena Cañamomo Lomapieta), Yanet Velasco Castillo (tesorera de CARE), Celia Umenza Velasco (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca), Marco Tulio Guimaraes Silvano (presidente Guardia Shipibo), Saúl Vega Samuel (vicepresidente de CARE). Fotografía tomada el 23 de noviembre de 2022 en la comunidad nativa Caimito, distrito de Masisea, provincia de Coronel Portillo, en la región de Ucayali.

Esta investigación pretende ofrecer una visión general de las principales organizaciones de autodefensa del pasado y del presente de Perú, centrándose en la recién formada Guardia Indígena Amazónica. A través de una inmersión en las reuniones y encuentros más relevantes, se ha intentado esbozar el corto recorrido realizado hasta el momento, caracterizado sobre todo por innumerables dudas y aspiraciones, pero también por avances concretos. Por ejemplo, pocos meses después de la creación de la Guardia Indígena Shipibo, surgió la guardia kakataibo, dentro de un proceso que no parece tener intención de detenerse.

Para disipar dudas y ver realizadas las aspiraciones en esta organización, será fundamental dar los pasos correctos en el plano organizativo y político, a través de un trabajo de incidencia estratégica acompañado de una estructuración efectiva de la organización. Precisamente por ello, las organizaciones representadas por el encuentro binacional de guardias indígenas asumen un papel importante para fortalecer y catalizar procesos que, aunque en circunstancias históricas, geográficas, socioculturales y políticas diferentes, ya han tenido lugar y de cuya experiencia es posible nutrirse.

Teniendo esto en cuenta, considero oportuno hacer al menos una mención a la guardia indígena colombiana¹³⁰. Aquí bastará con dar algunas pinceladas históricas para luego ofrecer el testimonio de don Luis Efrén Largo, del resguardo indígena Cañamomo Lomaprieta. Luego se comparará con los que ofrecieron Marco Tulio Guimaraes Silvano y Policarpo Sánchez Rodríguez, para los shipibos; y Segundo Moisés Pino Bolívar, para los kakataibo.

Los datos a continuación fueron encontrados en la página oficial de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición, creada en el marco del Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de la Paz Social, suscrito entre el Gobierno de Colombia y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC – EP), mediante el Acto Legislativo 01 de 2017 y el Decreto 588 de 2017.

La existencia de la guardia indígena en Colombia está garantizada por el trabajo de más de 50 000 guardianes que participan activamente en este camino de resistencia en todo el país. En el año 2001, se creó la Guardia Nacional Indígena como respuesta a la agudización del conflicto armado en sus territorios. Nació de

130 Un desarrollo completo sobre este punto requiere un estudio aparte.

una visión humanitaria y colectiva de defensa territorial y medioambiental. Está integrada por miembros de las comunidades indígenas según sus propios sistemas de organización y gobierno, así como orientaciones espirituales tradicionales¹³¹.

Los sucesos violentos en territorios indígenas han llevado a la guardia a centrarse en la asistencia humanitaria, tratando de contener las acciones armadas dentro de sus territorios. Por esta razón, son un eje clave en el apoyo a las autoridades gubernamentales indígenas, defendiendo sus derechos étnicos y territoriales y mediando en la resolución de conflictos¹³².

El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que estuvo representado en la reunión por Celia Umenza Velasco, nació el 24 de febrero de 1971 por la necesidad de recuperar los territorios expropiados por parte de latifundistas. Cansados de las injusticias y conscientes de su memoria, comenzaron a luchar por el reconocimiento de los verdaderos dueños de la tierra. Así comenzó la lucha por la defensa de los derechos humanos y la recuperación de las tierras en medio de la violencia ejercida por los latifundistas.

El movimiento tiene reconocimiento nacional, por lo que el Estado debió reconocerlo como autoridad. Desde su ejercicio, ha incidido en el territorio nacional, ha realizado un ejercicio de resistencia organizativa al exterminio cultural, de autonomía, de unidad, de participación permanente de la juventud y de la guardia indígena¹³³.

La Guardia Cimarrona atravesó uno de los procesos históricos más importantes de resistencia del pueblo negro, jugando un papel fundamental en la gobernabilidad y protección del territorio de este pueblo en el norte del Cauca. Los miembros de la Guardia Cimarrona de San Basilio de Palenque hablan desde niños de su forma de organización, el *compadrazgo-kuagros*¹³⁴.

131 Véase Tejido Defensa de la Vida y Derechos Humanos ACIN (s.f.).

132 Véase Comisión de la Verdad (s.f.a).

133 Véase Comisión de la Verdad (s.f.b).

134 La figura del *kuagro* representa una forma organizativa a través de la cual los niños del Palenque de San Basilio aprenden desde temprana edad –y ponen en práctica para toda la vida– valores como la solidaridad y el compartir. Al mismo tiempo, construyen su identidad como sujetos históricos a través de una identidad grupal que protege y fortalece a cada uno de sus miembros, promoviendo la convivencia pacífica.

Esto refuerza los procesos organizativos y los convierte en una forma esencial de justicia que se diferencia de la justicia ordinaria, porque viven en la comunidad diariamente y conocen su rutina, todas sus necesidades y peculiaridades. Su protección es ancestral, por lo que su autoridad está legitimada por la comunidad¹³⁵.

En el Resguardo Cañamomo Lomaprieta, la guardia indígena es un componente de apoyo al sistema de justicia indígena, que encuentra su reconocimiento legal en los artículos 7, 247 y 330 de la Constitución Política, el Convenio N.º 169 de la OIT y la Ley N.º 89 de 1890. En síntesis, estas normas establecen que las autoridades de los pueblos indígenas pueden ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de acuerdo con sus propias normas y procedimientos, siempre que no contravengan la Constitución Política y las leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional.

La guardia indígena está formada por hombres, mujeres, ancianos, jóvenes y niños, quienes entrenan voluntariamente y dedican su tiempo a la defensa integral del territorio. Las actividades realizadas por la guardia indígena incluyen lo siguiente: caminatas por los límites del territorio y vigilancia por parte de las comunidades; controles viales al interior de las comunidades; acompañamiento a las autoridades en la realización de eventos públicos masivos; acompañamiento a la comisión jurídica y territorial; acompañamiento a eventos masivos en el territorio; ejercer control organizativo y policial en marchas, foros y asambleas; encargarse del registro de las instituciones educativas en la coordinación institucional; encargarse de la capacitación permanente de sus miembros; ejercer control sobre conductas y comportamientos que pongan en riesgo la sana convivencia familiar y comunitaria; y actuar como garante frente a las medidas de seguimiento y control para minimizar los efectos de la pandemia.

El testimonio de don Luis Efrén Largo abre un espacio narrativo a través del cual explorar temas relacionados con el trabajo y las amenazas que enfrenta el resguardo indígena Cañamomo Lomaprieta.

135 Véase Comisión de la Verdad (s.f.c).

Entrevista: Luis Efrén Largo, mando mayor de la guardia indígena del resguardo indígena Cañamomo Lomaprieta

Buenas tardes don Efrén. ¿Quiere presentarse?

Yo soy Luis Efrén Largo. Vengo del departamento de Caldas, Colombia. Pertenezco al resguardo indígena de origen colonial llamado Cañamomo Lomaprieta.

¿Podrías contar un poco sobre tu rol político en la lucha por los derechos de la población indígenas y tu papel dentro de la Guardia de la Federación?

Soy mando mayor de la guardia indígena de mi territorio. Somos un componente conformado por hermanos y luchadores por la libertad de los pueblos, y que busca también velar por los derechos humanos, la libertad de expresión, la defensa del territorio y el derecho que tenemos a pervivir como pueblo. Es una lucha que ha sido milenaria y constante, y hoy más que nunca se encarna con fuerza en el tema de la guardia indígena. Hemos asumido este componente como bandera de defensa de los derechos humanos en el territorio.

¿Por qué es necesaria la guardia indígena en el contexto colombiano?

En primer lugar, Colombia es un país en el que se vulneran los derechos humanos permanentemente. Existen problemas por el acceso a la tierra, por las altas tarifas de los servicios públicos, por la penetración de las multinacionales en nuestros territorios, por la alta cantidad de denuncias por desapariciones, por el surgimiento de actores armados sin ningún propósito. Continúan apareciendo actores que afectan la tranquilidad del país y de nuestro territorio en especial.

Entonces, en líneas generales, la guardia nace ante los desafíos y problemas que enfrentamos para persistir como pueblo milenario. Antes no éramos guardia indígena, éramos misioneros y nos llamábamos alguaciles¹³⁶, regidores¹³⁷. Aproximadamente desde el [año] 2000 hacia acá nos hemos oficializado como guardia indígena.

¿Cómo está estructurada la guardia indígena?

Hay un coordinador nacional de la guardia indígena, que nos coordina a nosotros. Él desempeña la función de enlace a nivel nacional, lo cual nos permite a nosotros coordinar con el Gobierno. Este señor [el coordinador], este compañero, nos permite a nosotros conocer de las estrategias y las dinámicas del gobierno dirigidas a las guardias indígenas. Luego del coordinador nacional, vienen las guardias regionales.

136 Empleado subordinado que ejecuta las órdenes de una autoridad administrativa.

137 Las personas designadas para representar a los ciudadanos en el consejo municipal.

En Colombia, hay 12 guardias regionales, es decir, 12 mandos regionales de guardia indígena. Mi resguardo, que es el resguardo de Cañamomo y Lomaprieta, se encuentra en el departamento de Caldas y como guardias pertenecemos al Consejo Regional de Caldas.

¿Quiénes pueden formar parte de la guardia indígena? ¿Cómo se realiza este filtro?

Son muchas las políticas al respecto. Los estatutos, reglamento y dinámicas varían a lo largo del país. Para nosotros es importante que quien ingresa no tenga problemas con la justicia, y no tenga cuentas pendientes con el Estado ni con nosotros. A la guardia indígena ingresa aquella persona que tenga valores claves, como la solidaridad, la honestidad y la ética. Ese es un requisito fundamental. Y que le guste realmente desarrollar y defender su territorio y que quiera capacitarse.

¿No hay criterios de edad o de género?

Nosotros podemos considerar para la guardia indígena a personas mayores de cinco años. Desde que están en la escuela. Inclusive tenemos un semillero¹³⁸ de guardia compuesto por 62 niños entre las edades de 7 a 12 años, porque consideramos que el niño juega un papel fundamental en el proceso de capacitación. Incluso hemos tenido experiencias bonitas de niños investigadores. Cuando el niño tiene claro lo que es tener los ojos abiertos y los oídos despiertos¹³⁹, puede escuchar, mientras juega, lo que dice el policía, o lo que dice el agente de la SIJÍN [Seccional de Investigación Judicial de la Policía colombiana]; los niños van y escucha lo que están diciendo mientras juegan bolas o tropo, y luego nos cuentan qué han escuchado. Nos ha funcionado bien, por eso a todo niño hay que formarlo.

Tenemos también guardias adultos que van por los 80 años y están con nosotros como médicos espirituales, como guías. Otras personas mayores pueden servir para cuidar las maletas o vigilar en los campamentos. Todos sirven.

¿Y cómo se distribuye la guardia a lo largo del territorio? ¿Hay un centro o son varios núcleos ubicados en distintas comunidades?

Nuestra guardia tiene 32 comunidades y dos municipios. Nuestro resguardo colinda con dos ríos, municipio de Supía y municipio de Riosucio. 32 comunidades, 12 comunidades por el municipio de Supía; ahí tenemos guardias, en cada comunidad. 20 comunidades por el municipio de Riosucio; ahí en cada comunidad tenemos dos o

138 Un contexto en el que educar a los niños con principios éticos y valores para la defensa de la tierra y los derechos de los pueblos indígenas.

139 Ojos abiertos y oídos despiertos, en atención, es el lema de la guardia indígena.

tres guardias. O sea, hemos intentado que cada comunidad tenga su guardia, coordinadas desde luego por el mando regional y por el mando mayor, que en este caso es mi persona.

¿Qué tan importante es que la guardia tenga un reconocimiento institucional y pueda ser reconocida como persona jurídica?

Es muy complejo, muy complejo, y hay un debate sobre eso en este momento. Petro [el presidente de Colombia] plantea devolverles la autonomía a los pueblos indígenas. Creo que es necesario que el Estado nos reconozca, que el Estado sepa que hay también una fuerza de control interna y que nosotros tenemos la capacidad, sin armas, de poder controlar a nuestra población. Pero consideramos que hace falta más madurez política, más madurez organizativa y mucho más conocimiento, porque podríamos terminar siendo manipulados por el Estado. Si el Estado nos da vestido¹⁴⁰, nos da un salario, podríamos volver a ser hijos del Estado y podríamos ir abandonando así nuestra ancestralidad. Estamos en debate, pero sí es muy necesario que el Estado sepa que en los resguardos indígenas hay autoridades que también cumplimos un papel de justicia. Justicia bajo nuestra propia norma, nuestra propia ley, bajo nuestros propios usos y costumbres, y que al final es también un aporte al Estado. Hoy tenemos una discusión muy fuerte con los pueblos indígenas con respecto al gobierno. El Gobierno nos dice “apliquen ustedes justicia”, pero realmente no nos entrega las herramientas, ni el recurso, ni los locales, ni la posibilidad de nuestra propia justicia. Los resguardos indígenas contamos hoy con un margen muy estrecho para aplicar justicia, porque no tenemos las herramientas necesarias. Tenemos la ley, tenemos normas –el cepo¹⁴¹, la reja¹⁴², el trabajo social, el trabajo físico, trabajo en finca–, pero aplicar efectivamente todo eso cuesta. Un preso, en el modelo actual de gobierno, le cuesta al Estado aproximadamente 2 millones de pesos mensuales. En los resguardos indígenas no tendríamos cómo hacer ese gasto, porque a los detenidos hay que garantizarles ciertos derechos: a la salud y a la seguridad, sobre todo. Todo eso, hoy, nosotros no podemos garantizarlo.

¿Qué hacen ustedes con la gente que detienen? ¿No la entregan a la policía?

No, cuando se detiene a alguien en el marco de acciones de justicia, nosotros mismos castigamos. Hay un Comité Jurídico de Justicia integrado por los mayores, cinco

140 Como en Perú, en Colombia también existe el riesgo de que el Estado instrumentalice y subordine a las autodefensas para sus propios fines y para hacerse con el control de estas instituciones.

141 Constituye una especie de confinamiento solitario en el que se mantiene a las víctimas durante uno, dos o más días con las piernas colgando, atrapadas por el cuello o las manos, sin poder comer ni atender a sus necesidades corporales.

142 Una especie de prisión.

mayores, que son los jueces. Ellos son los que nos dicen “guarda indígena, hay que traer”, en referencia a una persona que ha infringido la ley. Se presenta a la persona ante la comisión jurídica y esta dicta justicia. Este comunero va por un año, dos años, dos meses o ciertas horas, depende del delito.

¿Podría decirse que estos castigos están contemplados en el marco de un derecho consuetudinario indígena?

Sí, y siempre apuntan a que la persona se resocialice, que la persona entienda que se trata de una justicia propia, y que debe cumplir con nuestras normas. La persona sale conociendo mejor la cosmovisión de nuestros pueblos, con sus usos y costumbres.

¿Cómo cree que podría encajar este derecho consuetudinario con el derecho constitucional colombiano y los derechos humanos internacionales?

Creo que deben conjugarse las tres partes. Nosotros hemos tenido diálogo y reuniones para tratar el tema del encuentro de jurisdicciones, tanto de la jurisdicción indígena como de la jurisdicción especial. Yo creo que son dos jurisdicciones que debemos de tener a tono, porque compartimos jurisprudencia. Hay normas que son parecidas. Compartimos ciertas formas relacionadas al castigo y a la identificación de delitos; otras formas simplemente no son compartidas. Depende mucho de cada pueblo. Por ejemplo, en nuestros territorios no recibimos delitos que tengan que ver con delitos sexuales, por ejemplo, ni recibimos delitos de homicidio o narcotráfico. El resto sí es castigable por nuestra propia justicia.

Y en caso pase algo que ustedes no pueden castigar, ¿cuál es el protocolo?

Hemos tenido casos de violación. Lo que se hace, si se trata de un comunero, es que inmediatamente se retiene al comunero o la comunera –hemos tenido casos de comuneras que asesinan [por ejemplo]– y se hace juicio por una semana o un mes. Mientras se procede, se hace el proceso con la justicia ordinaria y se le entrega el caso.

¿Y en su región y en las comunidades que están dentro de ella hay otros mecanismos de autodefensa?

No. La única defensa que tenemos son la policía, el ejército, los mecanismos de inteligencia del Estado y la guardia indígena. Con las fuerzas militares, coordinamos estrechamente porque hemos ganado representación y un reconocimiento muy importante al interior del municipio. Cuando se posesiona una autoridad, un gobernador nuestro, van el alcalde y la policía, para que sepan que va a haber una autoridad y con ella deben coordinar. Hay una correa muy estrecha.

Entonces, para ver si he entendido bien ¿ustedes tienen un reconocimiento de parte del municipio, pero no a nivel nacional?

Depende mucho del trabajo que se haga con el alcalde, porque no todo alcalde nos considera de igual manera. Un tema a tener en cuenta es que nosotros hemos tenido la oportunidad de tener tres veces un alcalde indígena. Entonces, se han logrado ciertos avances en establecer una política municipal para que los siguientes alcaldes sepan reconocer que existe una autoridad indígena. En el Municipio Riosucio, el 90 % de la población es indígena, el restante es campesino o gente que habita zona en el casco urbano. Por ese motivo, la alcaldía se ve obligada a escucharnos y a tener en cuenta que se trata de un municipio indígena, y tiene que llamarnos en ciertos momentos para labores de coordinación.

En realidad, son muy pocos los alcaldes que se hacen los de la *oreja mocha*. Y cuando ellos se hacen los de la oreja mocha, nosotros les decimos “venga, venga, que aquí hay que coordinar trabajo que es de ustedes, y otro trabajo que es de nosotros. Pero coordinemos, porque tanto ustedes como nosotros estamos aquí, al interior del territorio y del municipio, y por lo tanto nos compete velar por el orden”. Por todo ello, sí, hay una coordinación.

¿El nombre de guardia indígena es utilizado de igual manera por las diferentes etnias y pueblos?

Sí, siempre será guardia indígena, porque obedece a nuestra razón de ser: indígena. Desde luego, en otras zonas del país está, por ejemplo, la Guardia Cimarrona, que está aquí con nosotros y es una etnia de asentamiento afro. Ellos también tienen legitimidad y ya tienen bien afianzada la estrategia de defensa territorial como afros. En diversas zonas de Caldas, Samaná, La Victoria operan las guardias campesinas. En su momento, me tocó orientar a algunas de ellas para que consoliden la parte estatutaria. Cada vez se consolidan más los ejercicios de defensa provenientes de la población campesina.

En este último caso, ¿se denomina guardia o ronda campesina?

Guardia campesina. *Guardia* de guardar, de cuidar, de proteger, de estar atentos. Para nosotros la *ronda* es lo que hacemos a diario, es una actividad. Vamos a rondar el territorio, vamos a rondar la comunidad, vamos a rondar porque hay un ladrón en tal parte. Bueno, ahora hay otros espacios donde se llama ronda, es cierto, pero para nosotros [el término] *ronda* es una actividad.

En el Perú, las rondas campesinas se ubican más en el contexto de la sierra, los Andes; la guardia indígena, por otro lado, se desarrolla en el contexto amazónico. Hay una diferencia geográfica.

Pero yo veo que la diferencia es solamente geográfica, porque finalmente apuntamos al mismo objetivo de vigilar, proteger, cuidar y velar por los derechos humanos, y sobre todo la naturaleza. Nuestra guardia en Caldas, en especial en Riosucio, juega un papel fundamental en la defensa de los recursos naturales. Se han alcanzado a reforestar tres cerros tutelares de nuestro territorio, se ha avanzado en la protección de

232 nacimientos de agua y al día de hoy hemos cumplido la meta de sembrar 23 000 árboles en una campaña grandísima que emprendió Viva por el territorio. Y hemos avanzado en todo esto porque la defensa del territorio tiene que ser integral, e implica cuidar los recursos naturales, la población y contrarrestar cualquier amenaza interna a la pervivencia.

Una última pregunta. ¿La guardia indígena es algo totalmente nuevo o refleja costumbres existentes en el derecho consuetudinario de su pueblo? Si refleja algo que ya existía, ¿cómo cree que pueden coexistir esas reglas presentes en el derecho consuetudinario con las leyes del Estado y con la normativa internacional?

[Nuestro derecho consuetudinario] es un derecho constitucional, ya que las guardias hemos sido ancestrales, milenarias. Es un mecanismo que ha sido milenario, solo que no se ha reconocido. En Colombia, ganamos mucho reconocimiento después de la Asamblea Constituyente que reformó la Constitución Política en 1991. Ahí nos reconocen en el artículo 7 de la Constitución Política: somos un pueblo multiétnico y pluricultural. Reconocen que en Colombia hay indígenas, nativos, pueblos ancestrales. Y hay un convenio internacional al que nosotros nos aferramos mucho, que es el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Ese convenio nos respalda bastante y reconoce nuestro derecho a aplicar nuestra justicia como pueblos originarios. El artículo 330 de la Constitución Política de Colombia también afianza nuestra legitimidad.

Entrevista: Marco Tulio Guimaraes, presidente de la Guardia Indígena Shipibo

¿Se podría presentar, por favor?

Mi nombre es Marco Tulio Guimaraes Silvano. Soy presidente de la Guardia Indígena del pueblo shipibo-konibo.

¿Puede contarme sobre su rol político en la lucha para la defensa de los derechos de su pueblo?

Soy parte de una iniciativa del pueblo shipibo para ver la seguridad interna del país. La iniciativa surgió de una gran asamblea en la que participaron todas las comunidades del pueblo shipibo para constituir guardias indígenas en cada comunidad. Yo fui elegido por el pueblo para tener ese cargo muy importante en la defensa de los bosques y de los territorios.

Bajo su perspectiva, ¿qué es la guardia indígena y por qué es necesaria?

La guardia indígena nace a partir de una necesidad de los pueblos. Es un cuerpo de seguridad dedicado a cuidar los recursos naturales en los territorios ancestrales. El objetivo principal de la guardia indígena no es cuidar personas o patrullar las calles para detener a delincuentes comunes. La guardia indígena se dedica especialmente al cuidado del territorio de los pueblos.

¿Cómo está estructurada la guardia a nivel político?

La guardia indígena está estructurada en varias bases. En las comunidades tenemos bases; en 14 comunidades, hay 80 guardias indígenas ya formadas y reconocidas a nivel nacional. La guardia está conformada por seis directivos: el presidente, el vicepresidente y cuatro directivos.

Además del presidente y vicepresidente, ¿quiénes son los otros directivos?

Entre los directivos están el secretario, el vocal y el fiscal.

¿Y hay directivos en cada comunidad o es como el presidente [es decir] uno para toda la guardia?

Uno para toda la guardia, y uno en cada comunidad. Ellos son una especie de coordinadores generales en las comunidades.

¿Puede darme más detalles de cómo está distribuida la guardia? ¿Hay un centro o está presente en todas las comunidades shipibas?

Nosotros primero estábamos pensando en tener un territorio propio para la guardia indígena, para funcionar como una base; y que la guardia tenga su propia estructura, y

a partir de ahí trabaje con los pueblos. Pero eso no fue posible. Sí, tenemos territorio, pero más allá vamos a tener nuestro propio territorio de entrenamiento, un territorio de ideología, como una base militar. No tenemos armas convencionales, vamos a defendernos con nuestras armas ancestrales, y no con violencia, sino con diálogo. Ahora mismo estamos teniendo presencia en todas las comunidades. Todavía no tenemos una base para coordinar, pero sí tenemos una buena organización con los pueblos.

Si esta base se implementa, ¿cómo sería la dinámica? ¿Toda la guardia se queda ahí, o permanecerán miembros de la guardia en las comunidades para protegerlas?

Nosotros ya tenemos un plan, porque vamos a tener unos 20 guardias que van a trabajar durante todo mi gobierno, unos cinco años. Esos guardias van a estar con nosotros para la vigilancia territorial. Y después de los cinco años, ellos también se irán a las comunidades como líderes. Y el líder que viene detrás de mí ya vendrá con otra guardia, bien preparada.

¿Quién puede entrar en la guardia y cómo se elige quién entra?

La guardia está conformada por ancianos, mujeres y niños. Para nosotros, y para mí como presidente, todos son bienvenidos. Pero deben tener ideas orientadas solo a la defensa de los territorios; no debe haber interés personal, sino ánimos para luchar por la futura generación.

Me comentaron que a veces se elige a quien ha hecho servicio militar, o algo así.

Sí, también nos estamos organizando con exmilitares. Ellos van a ser parte de la acción como fuerzas especiales del pueblo shipibo. Y los niños y las mujeres van a estar en la parte de la lucha, pero no delante, sino detrás, acompañando la lucha.

Una pregunta un poco más técnica. ¿Para usted tiene importancia que la guardia tenga reconocimiento institucional y sea reconocida como persona jurídica?

Para nosotros es muy importante, porque nos da valor. Ese reconocimiento que nos da la Sunarp [Superintendencia Nacional de los Registros Públicos] nos hace valer más, porque si no, a veces el Gobierno, cuando no tienes reconocimiento, te trata como a un delincuente cada vez que vas a la lucha. Y ese reconocimiento nos ampara bastante, en el sentido de que nosotros somos elegidos por el pueblo, y es pueblo el que está en plena lucha por sus derechos colectivos.

El no ser reconocidos aumenta el riesgo de ser criminalizados.

Hay gobiernos que nos criminalizan, porque el pueblo shipibo o los pueblos indígenas solamente están con sus conocimientos ancestrales y ellos no saben de la ley, y por eso como animales los tratan. Pero eso no es cierto. Nosotros defendemos los derechos de los recursos naturales, porque esos recursos naturales son como nuestro mercado. Por

ejemplo, si vienes acá a la ciudad y tú invades un mercado de la ciudad, la gente va a reaccionar. Nosotros también somos iguales. Allá en el bosque tenemos nuestra medicina, nuestros animales, los peces en el agua. Si no existieran ellos, ¿qué sería del pueblo? Por eso, defendemos todo eso.

¿Existen otros mecanismos de autodefensa en las comunidades shipibas?

Sí, hay mecanismos de seguridad ciudadana. Pero la seguridad ciudadana no se enfoca en la defensa del territorio, sino en la defensa de la vida social, de las personas. Antes de que saliera la guardia indígena, el pueblo se levantaba contra los que invadían los territorios. En ese contexto, surge la guardia indígena para defender los territorios ancestrales.

¿Y cuál es la diferencia principal entre la guardia indígena y estos mecanismos que ya existen?

La diferencia es que la guardia indígena va más allá de la seguridad ciudadana y de la policía comunal. La guardia indígena interviene allí donde se quiere usurpar nuestro territorio. Hemos perdido mucho territorio ancestral con título o sin título por causa de esos foráneos que vienen a invadir nuestro territorio. Y en defensa de eso se pone la guardia indígena, para recuperar los territorios perdidos con títulos o sin títulos.

¿También coordina la guardia con la Policía Nacional o las Fuerzas Armadas peruanas en sus sesiones?

Sí. Nosotros hemos tratado de coordinar con las Fuerzas Armadas, y sobre todo con la Policía. Pero a veces la misma Policía está infiltrada en los actos delincuenciales. Por ejemplo, nosotros avisamos a la Policía, luego vamos al lugar a hacer intervención. Y nos enteramos que la Policía ya avisó a los que están allá. Y cuando llegamos al sitio de intervención no hay nadie, y por eso a veces nosotros no tenemos mucha confianza con la Policía. Por esa y otras razones, queremos el autogobierno para nosotros mismos y la autonomía.

¿Coordinan también con guardias u otros elementos de autodefensa de otros pueblos?, Por ejemplo, la guardia kakataibo o los comités de autodefensa asháninka. ¿Se ha planteado formar una red?

Nosotros ya hemos coordinado con la Asociación de Nacionalidad Asháninka del Pichis [ANAP]. En cualquier intervención ellos nos invitan o nosotros los invitamos, porque ellos tienen bastante experiencia también. Es importante para nosotros coordinar con ANAP y la Seguridad Indígena Amazónica [SIA]. Queremos hacer una fuerza, unir a todas las guardias y a todos los que están defendiendo el territorio, a fin de hacer una sola fuerza. Por ejemplo, allá están los shipibos, los asháninkas, los kakataibos. Esa unión va a ser muy importante para todos. Nosotros, como guardia indígena, queremos llegar a esa unión. No para defender solo a los shipibos, sino para defender a todas las comunidades indígenas que viven en la selva.

¿La guardia indígena es algo totalmente nuevo o refleja costumbres que ya existían en el derecho consuetudinario indígena?

La guardia indígena viene desde los tiempos de nuestros ancestros. Ellos defendían al pueblo y luchaban por el pueblo. Pero no tenía un nombre que les diera valor. Esta lucha no es de hoy, sino que viene de tiempos pasados. El nombre de guardia indígena lo tenemos ahora, pero la lucha viene de mucho antes.

¿Se podría decir que es también una lucha espiritual?

Sí, nosotros también tenemos en nuestro comité una guía espiritual. A veces cuando vamos a una intervención o empezamos una lucha, el primero tiene que tomar su ayahuasca y ve en su visión qué es lo que va a pasar y qué es lo que no va a pasar. Esas visiones también nos fortalecen, y por medio de visiones también vemos qué es lo que va a pasar en los pueblos shipibos o en otra comunidad. Eso es lo más importante también y da mucho valor.

¿Es posible armonizar las actividades de la guardia con la normativa internacional en derechos humanos y con la Constitución peruana?

Sí es posible si llegamos a un acuerdo con el Gobierno.

Volvemos al reconocimiento jurídico. Recuerdo que, el día de la implementación de la guardia, decían que la guardia debe actuar de manera no violenta, a través del diálogo. ¿Para usted eso es posible?

Sí es posible, para nosotros el diálogo es muy importante. La falta de diálogo viene mayormente de los grupos foráneos. Los actores que invaden territorio muchas veces no tienen voluntad de diálogo, y a veces buscan violencia. Y después nos culpan de que el guardia indígena comenzó la violencia. Pero nosotros somos pasivos, con diálogo se puede comunicar.

Entrevista: Segundo Moisés Pino Bolívar, presidente de la Guardia Indígena Kakataibo

Apu, buenos días. ¿Puede presentarse, por favor?

Mi nombre es Segundo Moisés Pino Bolívar. Soy de la de la comunidad nativa Mariscal Cáceres, del pueblo indígena kakataibo.

¿Puede contarme sobre su carrera política? ¿Cómo entró en FENACOKA? ¿Cuál fue su rol político en la lucha del pueblo kakataibo?

En el 2013, asumí como presidente de FENACOKA gracias al apoyo de los apus de las trece comunidades de la cuenca del Aguaytía, San Alejandro y Pacuyacu. La elección se llevó a cabo en un congreso democrático. A partir de entonces, fui asumiendo varias responsabilidades y llegué a conocer varias entidades, tanto públicas como privadas, al igual que a personajes importantes del Congreso y el Gobierno. Actualmente continúo apoyando a nuestra organización FENACOKA.

¿Por qué es necesaria la guardia indígena y cómo decidieron implementarla?

A raíz de la preocupación de los jefes de distintas comunidades, se vio la necesidad de crear la guardia indígena, con la finalidad de salvaguardar nuestro territorio, nuestros recursos y para cuidar nuestras vidas. Porque el ritmo de la vida en sociedad ha venido acompañado de invasiones a nuestros territorios, amenazas a nuestros dirigentes, a nuestros líderes y lideresas. Esto promovió una ola de migración de la población. Asimismo, en los últimos años, nuestras autoridades han sido asesinadas por defender su territorio, a sus mismos hermanos o a su propia familia. Porque nosotros, como pueblos indígenas, sin territorio no podemos llamarnos pueblos indígenas, porque en nuestro territorio o en nuestro bosque están nuestras plantas medicinales, nuestro río, los frutos que consumimos, los animales que cazamos y consumimos. Nuestro bosque es todo. Por ello, tenemos claro que, sin nuestro bosque, nosotros no podemos llamarnos pueblos indígenas, y a raíz de eso nosotros lo cuidamos. Por eso, somos amenazados por muchos colonos, pero seguimos en esa lucha por defender nuestro territorio. De ahí nace la idea –al ver que otros pueblos y otras organizaciones también están creando sus guardias indígenas– de crear nuestra propia guardia indígena. La guardia nace gracias a la decisión de los jefes de compartir sus preocupaciones.

¿Cómo está estructurada la guardia a nivel de roles, de jerarquía?

Actualmente estamos en proceso de formalización, y para eso el apu Richard Chuquirima está buscando la asesoría de abogados para no violentar derechos constitucionales y que se respete también los derechos que nos amparan a nosotros: las leyes indígenas, el Convenio 169 de la OIT, y también nuestros propios estatutos. Para eso, tenemos que

buscar especialistas que conozcan también el tema de las comunidades indígenas, para poder nosotros tener mayores bases. Porque dice la ley –bien claro dice el Convenio 169– que nosotros como pueblos originarios vivimos nuestro mundo y nosotros somos autónomos de elegir y ser elegidos, de hacer o deshacer las cosas. Somos autónomos porque nosotros vivimos en nuestro mundo. Entonces, eso nos ampara y por ello es que nosotros estamos ya en el ámbito político. Estamos buscando ya formalizar documentos ante la Sunarp con el fin de ser reconocidos a nivel nacional y para poder actuar de acuerdo a la ley. La preocupación con respecto a la seguridad de nuestro territorio es grande.

¿Por qué es importante que la guardia indígena sea reconocida como persona jurídica a nivel institucional desde el Estado?

Mira, cuando nosotros actuamos en defensa de nuestros territorios, a veces ponemos una denuncia. Pero [cuando] el denunciado –que puede ser llamado colono o invasor– nos denuncia también. ¿Qué pasa? Que buscan aprovechar que la ley, muchas veces, favorece al infractor y nosotros, que somos dueños de nuestro territorio, salimos perjudicados. Por eso es que necesitamos que nuestra organización o directiva sea legalizada. ¿Por qué? Para que la Policía o Fiscalía ya no nos digan: “¿Ustedes quiénes son?”. La Fiscalía muchas veces no nos hace caso o nos dice “ustedes han cometido un delito porque ustedes no son ninguna autoridad”.

¿Cómo se va a distribuir espacialmente la guardia indígena? ¿Estará toda en un punto o estará ubicada en cada comunidad kakataibo que luego se va a adherir a la iniciativa?

Mira, la idea es que cada comunidad formalice su guardia indígena, o sea a nivel comunal. Pero cuando hay una actividad macro, a través de la organización o de nuestro comandante, se hace una convocatoria para una actividad o reunión general. Por ejemplo, ocurre un accidente en una comunidad y el comandante, o el subcomandante –que es mi persona–, hace una convocatoria a una reunión de emergencia, y se debe ir a apoyar a tal comunidad. Cada comunidad designa a las personas que se incorporarán a la actividad. En esa línea, estamos estructurando las acciones que se tomarán posteriormente.

Pero entonces, si he entendido bien, ¿cada comunidad va a tener un pequeño grupo de guardianes de manera permanente?

Exactamente. Cada comunidad va a tener, en la interna, su propia guardia indígena. Eso ya se ha acordado. Pero a nivel organizacional ya tenemos un comandante y un subcomandante, que es mi persona. Con eso, se monitorea a todas las comunidades en las que hay guardias indígenas. Por eso, también estamos haciendo la convocatoria, para que se creen guardias en las comunidades en las que aún no existan. Estamos dando propuestas y recibiendo las propuestas que nos dan las comunidades. Ahora se están llevando a cabo actividades en las comunidades de Yamino, Sinchi Roca I y Sinchi Roca

II, y es bonito ver la participación de las guardias que están vigilando en las actividades de manera permanente. Así va el proceso, y la convocatoria está buena.

A nivel comunitario, ¿quién va a componer el grupo de la guardia que trabaja permanentemente?

A nivel de la comunidad hay un comité, el Comité de Guardia Indígena. Hay un presidente, un secretario y un vocal. A través de ellos, nosotros coordinamos para la convocatoria de cualquier actividad.

¿En las comunidades ya existían mecanismos de autodefensa antes de la guardia indígena?

Sí, antes de la guardia indígena existía el comité de autodefensa. De ahí cambió, se volvió seguridad ciudadana. Pero siempre está el tema político, pues intervienen la Municipalidad y la Policía, y es algo muy burocrático. No son autónomos. Entonces, ante cualquier intervención que realiza la seguridad ciudadana, surgen observaciones de que no están autorizados para hacer eso. Entonces, vimos que era necesario crear una guardia indígena que tenga autonomía como pueblos indígenas.

Entonces, ¿la guardia indígena va a reemplazar a los mecanismos de antes o simplemente es un mecanismo más?

Bueno, depende de la voluntad política de cada autoridad. En algunas comunidades, ya no está funcionando mucho el tema de la seguridad ciudadana, en parte porque ya no hay monitoreo por parte del alcalde, y en general no hacen incidencia. Entonces, la guardia indígena se ha vuelto primordial para las comunidades.

¿La guardia va a ser el mecanismo privilegiado?

Correcto, va a ser un mecanismo privilegiado y rápido. Y comprometido con los mismos comuneros y con los que lo integran.

¿Tienen la intención de coordinar con otros mecanismos de seguridad o van a actuar autónomamente?

Sí, y justo para eso se va a formalizar. Una vez formalizados estableceremos cuál es el mecanismo de acción de la guardia indígena. El presidente ya está coordinando con los aliados. Vamos a conocer testimonios de Colombia, porque allá ya están trabajando en eso. Los hermanos shipibos también tienen guardias indígenas ya formadas. Vamos a conocer esas experiencias, cómo vienen trabajando y cómo vienen articulando su trabajo.

¿Su trabajo contempla coordinar con la Policía Nacional o las Fuerzas Armadas para acciones más grandes? ¿O prefieren trabajar en total autonomía?

Justamente la idea es esa. Por eso, estamos buscando a los aliados, para que nos orienten en el tema legal. Para saber, en principio, cómo articularíamos cuando estamos ante un hecho grave. Si es un hecho leve, nosotros lo podemos ver. Si es algo grave, tendríamos que coordinar con las instancias correspondientes. Pero, en caso de que sea algo grave, también se puede solucionar ancestralmente. La Policía no puede hacerle nada a un violador o cualquier otro delincuente. Y, en muchos casos, la Fiscalía o el juez los absuelve, y no hay justicia. ¿Por qué no podemos arreglar esto nosotros haciendo justicia ancestralmente? Para ello, estamos buscando mecanismos que nos respalden. Para que, cuando las heridas sean muy fuertes, ver cómo podríamos solucionar la situación nosotros. Esos son los mecanismos que estamos armando.

Pero imagino que buscan que el derecho ancestral pueda coincidir y respetar también, por ejemplo, la normativa internacional de derechos humanos que está relacionada.

Efectivamente. La idea es no transgredir la ley ni afectar los derechos de nadie, pero tampoco que se vulneren nuestros derechos.

FIGURA 4
FOTOGRAFÍA DE LA GUARDIA INDÍGENA SHIPIBO Y SEGUNDO PINO BOLÍVAR



Nota. Guardia Indígena Shipibo y Segundo Pino Bolívar (en el centro, con camisa crema), presidente de la Guardia Indígena Kakataibo. Fotografía tomada el 23 de noviembre de 2022 en la comunidad nativa Caimito, en el distrito de Masisea, provincia de Coronel Portillo, región de Ucayali.

El análisis comparativo de las entrevistas saca a la luz un aspecto fundamental en el que se basan los testimonios de estos guardianes. Mientras que don Efrén Largo habla de una organización estructurada y arraigada en el territorio desde hace varios años, las palabras de los miembros de la contraparte peruana parecen más orientadas hacia el futuro, sustituyendo lo tangible por lo deseable. Como era de esperar, la brecha experiencial entre las diferentes organizaciones pertenecientes a los dos países en cuestión es evidente.

La guardia indígena colombiana cuenta ya con décadas de experiencia que le han permitido alcanzar importantes resultados en materia de protección del territorio y de las comunidades indígenas. Pero no solo eso, también han logrado destacados avances, como lo muestra la impresionante lista de logros de Efrén Largo: “Hemos logrado reforestar tres cerros protegidos de nuestro territorio, hemos avanzado en la protección de 232 fuentes hídricas y actualmente hemos alcanzado la meta de sembrar 23 000 árboles”. Esto demuestra que la guardia municipal de Riosucio no solo ha desempeñado un papel importante en la protección del territorio, sino también en su reordenación. Aunque a nivel regional y nacional Colombia sigue debatiendo su reconocimiento, a nivel municipal ya se ha alcanzado este objetivo. Según el testimonio, esto les ha permitido ganarse el respeto suficiente para protocolizar con el tiempo la coordinación entre la guardia y las policías municipales.

La consecución de estos resultados depende también de que, como comenta el comandante de la guardia colombiana, en el municipio de Riosucio “hemos tenido la oportunidad de tener un alcalde indígena en tres ocasiones, por lo que hemos avanzado”. La existencia de representación política indígena es un requisito fundamental para la obtención de ciertos derechos, como la posibilidad real de autodeterminación y el reconocimiento de las instituciones promovidas por estos pueblos. En cambio, en el contexto político peruano, siempre ha existido un gran problema de representación de los pueblos campesinos y nativos, que a su vez está ligado a la invisibilidad a la que son relegados por las instituciones gubernamentales y los grandes medios de comunicación. El antropólogo peruano Óscar Espinosa de Rivero, basándose en las enseñanzas de la filósofa Hannah Arendt, nos recuerda que:

Sin embargo, la visibilidad no es suficiente si no hay reconocimiento. Como sugiere Arendt, sin visibilidad no hay acción política y no puede haber reconocimiento. El reconocimiento permite establecer una comunidad política en la que todos pueden participar. Para

expresar esta idea, utiliza la metáfora de la mesa. Según ella, los seres humanos, que viven juntos en el mundo, comparten un mundo común de cosas, al igual que una mesa es compartida por todos los que se sientan a su alrededor. Formar parte de una misma comunidad política –una sociedad, un Estado– es como sentarse a la misma mesa. La mesa es el espacio común donde todos los ciudadanos pueden expresar sus intereses; y aquí Arendt juega con las palabras “interés” e *inter-est*, es decir, lo que está “en medio de”, igual que la mesa. La vida política consiste precisamente en organizarnos para negociar nuestros diferentes intereses de tal manera que podamos seguir viviendo como parte de una misma comunidad política. (Espinosa, 2017, pp. 127–128)

Una de las medidas adoptadas por el Estado peruano para promover la representación de las comunidades indígenas en los órganos de gobierno locales y regionales fue la Ley N.º 27734 de 2002. Esta ley estableció un sistema de cuotas –incluida la cuota nativa–, el cual precisa que en los lugares donde existe población indígena, al menos el 15 % de los candidatos de las listas electorales deben ser indígenas (Espinosa, 2012). Sin embargo, parece que esta disposición legal no ha logrado el objetivo de conseguir una mejor representación de la población indígena amazónica en los órganos de gobierno. Las cuestiones críticas que han surgido conducen a la observación de que la existencia de la cuota no implica que las autoridades electas sean indígenas. Como la cuota solo se aplica a las listas de candidatos, los partidos políticos suelen colocar a los indígenas al final de las listas, haciéndolos participar sin ninguna posibilidad real de ser elegidos. Además, se han reportado casos en los que los partidos políticos han obtenido de líderes municipales certificaciones falsas de pertenencia a una comunidad campesina o indígena para postular candidatos mestizos en escaños reservados para indígenas. Finalmente, los candidatos indígenas que resultan autoridades electas no suelen ser tomados en cuenta en los debates por sus propios partidos, lo que les imposibilita plantear demandas indígenas en la agenda de gobierno. Esto lleva a Espinosa a identificar como una necesidad urgente que:

el Estado peruano responda a estas expectativas generando nuevas formas de institucionalidad que garanticen una mejor representación política de la población indígena amazónica. Se han sugerido varias posibilidades al respecto, pero una de las más efectivas sería garantizar el acceso real a los cargos de gobierno: reservando un

número determinado de escaños para la población indígena y no sólo un porcentaje de posiciones en las listas de candidatos, o, en el caso del Congreso de la República¹⁴³, creando una circunscripción electoral indígena que funcione de manera autónoma de las jurisdicciones regionales ya establecidas. [...] En cuanto a reformas más amplias, Perú, a diferencia de otros países latinoamericanos, se encuentra actualmente rezagado en materia de legislación y políticas públicas para los pueblos indígenas. A diferencia de otros Estados de la región, no se discuten reformas sustanciales para garantizar espacios reales de autogobierno y representación indígena a nivel local, regional y nacional. Tampoco se ha discutido la posibilidad de crear municipios indígenas o revisar a fondo la Ley Orgánica de Municipalidades para hacerla más compatible con la realidad de las comunidades indígenas del país. (Espinosa, 2012, pp. 45–46)

Volviendo a la entrevista, algunos elementos que surgieron durante el diálogo con el representante colombiano pueden parecer bastante controvertidos y, para no dar lugar a malentendidos, vale la pena dedicarles un breve espacio. Un primer punto de discusión fue la implicación de los niños en la organización de la guardia. El tema fue abordado en varios momentos de la reunión, para aclarar las formas y condiciones a través de las cuales la generación más joven podría integrarse en el ejercicio de la autodefensa indígena. Lo que fue repetidamente enfatizado por los representantes colombianos fue la total ausencia de formas coercitivas para asegurar la participación de los niños y jóvenes, quienes por el contrario ofrecieron voluntariamente su ayuda. Se añadió que las acciones realizadas por ellos fueron calibradas de tal manera que ninguna de ellas puso en peligro su seguridad física y psicológica. Por último, la participación en este tipo de escuelas para convertirse en guardianes les permitió formarse en temas relacionados con la importancia de defender el territorio y los recursos naturales, la necesidad de una influencia política constante y la preservación de la identidad cultural. Por todo ello, concluyeron que esta resulta una educación que permitió motivar su reflexión sobre las luchas llevadas a cabo por el movimiento indígena y les permitió crecer cultivando un sentimiento de pertenencia a su pueblo y a las causas por las que luchan desde hace décadas.

143 La cuota indígena no se aplica en las elecciones al Congreso de la República.

En un contexto como el de la región amazónica Ucayalina –donde en repetidas ocasiones se me hizo ver la progresiva fragmentación del tejido social debido a la falta de participación comunitaria por parte de las nuevas generaciones–, un instrumento como el adoptado por la guardia colombiana podría convertirse en una valiosa estrategia para intentar atajar este problema. Además, permitiría sentar unas bases sólidas para asegurar la continuidad de la guardia indígena.

Por último, cabe señalar que en Colombia también existe el equivalente a las rondas campesinas peruanas, es decir, la guardia campesina. Aunque no he tenido la oportunidad de profundizar en ello, de las palabras de Efrén Largo se desprende que entre las diferentes organizaciones de autodefensa no existen los conflictos presentes en el contexto peruano. Más bien, existe una especie de solidaridad basada en intereses comunes.

Centrándonos en las entrevistas a los dirigentes de la guardia peruana, llama la atención la aparente incoherencia entre ciertas declaraciones y lo dicho durante el encuentro binacional de guardias indígenas. Por ejemplo, Marco Tulio Guimaraes afirma que “la guardia indígena es un cuerpo de seguridad que cuida los recursos naturales en toda el área de los territorios ancestrales. No es la guardia indígena la que brinda seguridad a la gente, en las calles o para atrapar delincuentes comunes. La guardia indígena es principalmente para cuidar el territorio de los pueblos”. Si bien es cierto que el objetivo de la guardia indígena es la defensa del territorio, con el tiempo también se ha centrado en sus habitantes, y en la defensa de las comunidades nativas en general.

Prestando atención a las coordenadas temporales¹⁴⁴. Sin embargo, uno puede darse cuenta de que se trata de una evolución, en lugar de una contradicción. Los espacios dialógicos abiertos durante las reuniones preparatorias del encuentro, y durante el propio encuentro, contribuyeron a la aparición de nuevas ideas, y a la modificación de las existentes durante los continuos momentos de confrontación¹⁴⁵.

144 Las entrevistas se realizaron a principios de agosto, es decir, cuatro meses antes –y, sobre todo, bastantes reuniones preparatorias previas– del encuentro binacional de guardias indígenas. Durante estas reuniones, se discutió mucho no solo sobre detalles técnicos y logísticos relativos al encuentro, sino también sobre cuestiones teóricas e identitarias relativas a lo que debe ser el guardia indígena y a las funciones que debe desempeñar.

145 Por ejemplo, se ha observado que la presencia de la seguridad ciudadana en las comunidades indígenas no ha demostrado ser una estrategia eficaz para la defensa de sus habitantes y para garantizarles un entorno seguro.

Esto ha contribuido a la transformación de algunas de las opiniones que podemos encontrar en las entrevistas, lo que no hace sino confirmar la premisa de esta investigación: la guardia indígena peruana, más que una organización ya estructurada y consolidada, es un proceso en ciernes y en continuo desarrollo.

FIGURA 5

FOTOGRAFÍA AL TÉRMINO DEL PRIMER ENCUENTRO BINACIONAL DE GUARDIAS INDÍGENAS



Nota. Fotografía tomada el 23 de noviembre de 2022, en la comunidad nativa Caimito, en el distrito de Masisea, provincia de Coronel Portillo, región de Ucayali.

3.4. El posicionamiento de las ONG

Antes de desarrollar las conclusiones, me parece interesante, desde una perspectiva comparada, concluir este último capítulo con dos entrevistas que realicé en febrero de 2023 a dos de mis compañeros: Álvaro Másquez y Matías Pérez. Elegí entrevistarlos por más de una razón. En primer lugar, son quienes, junto conmigo, siguieron más de cerca el proyecto de las guardias indígenas. Ambos estuvieron presentes en el encuentro binacional de las guardias indígenas y participaron en los distintos talleres y plenarios que se realizaron durante esos días. En definitiva, tienen claras ideas sobre esta nueva organización, sus potencialidades y los puntos críticos que se vislumbran durante este proceso.

El primero es un jurista que coordina los proyectos en los que me encuentro como consultor, el IDL (Instituto de Defensa Legal). Es también la persona con la que más viajes de campo he realizado. Dedicado a la abogacía desde

hace muchos años, Álvaro realiza numerosos viajes a diferentes ciudades amazónicas, siendo Pucallpa su destino favorito, y a las comunidades indígenas donde tiene casos en curso para hacer un seguimiento directo de los mismos.

El segundo es el coordinador de incidencia política de FPP (Forest People Programme), una ONG británica con la que IDL ejecuta conjuntamente gran parte de los proyectos que lleva a cabo cada año, principalmente los basados en la región amazónica del país.

Además, pertenecen a dos campos disciplinarios diferentes, aunque interconectados. Mientras el primero pertenece al mundo del derecho, aunque con una clara predilección por las humanidades, el segundo es ingeniero forestal y sociólogo. El objetivo –en parte conseguido– era poner en diálogo distintas disciplinas en torno a un tema en el que cada una de estas encuentra su ámbito de aplicación. Dicho diálogo permite ver las identificar potencialidades y aspectos críticos, que he mencionado antes, y los posibles avances desde dos puntos de vista distintos, pero igualmente importantes, y en constante interacción entre sí.

Al colocar estas entrevistas al final de este capítulo, yuxtapuestas a las de representantes indígenas en el párrafo anterior, espero crear un continuo que amplíe aún más este diálogo, que se vuelve, de esta manera, no solo interdisciplinario, sino también multivocal. Esto en el sentido de que intenta reconstruir puntos de vista, ideas, dudas, temores y ambiciones pertenecientes a los diferentes actores sociales involucrados en el proceso de conformación de la guardia indígena.

Entrevista: Álvaro Másquez Salvador, especialista legal del Instituto de Defensa Legal (IDL)

¿Puedes hablarme sobre la labor que realiza el Instituto de Defensa Legal (IDL) para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, y tu rol dentro de la ONG?

El IDL es una organización sin fines de lucro, una asociación civil peruana creada en 1984, en el contexto del conflicto armado interno que sacudió el país desde los años 80 hasta el 2000. La institución tiene como fin primario aportar a la consolidación de la democracia, la paz y los derechos humanos en el Perú y en América Latina. En esa misión hemos venido enfocándonos en diferentes tipos de trabajos en los últimos 39 años, que han involucrado el apoyo a las víctimas del conflicto armado interno, la educación en derechos humanos, la reforma de la justicia y el periodismo de investigación, por dar unos ejemplos.

Hace más de diez años, el IDL decidió involucrarse también con los problemas que enfrentan los pueblos indígenas, en especial a través del uso del litigio estratégico frente a violaciones de derechos humanos generalizadas o estructurales. Buscamos defender derechos colectivos como la tierra, el medio ambiente, la consulta previa, la jurisdicción indígena y un largo etcétera. Para eso trabajamos a nivel nacional y en especial en siete regiones andinas y amazónicas: Apurímac, Cusco, Puno, Loreto, Ucayali, San Martín y Amazonas. Para ello, se establecen alianzas con organizaciones locales, que pueden ser del movimiento indígena u otras ONG, y también a nivel internacional.

En lo que a mí respecta, vengo trabajando nueve años en el área de Litigio Constitucional y Pueblos Indígenas. Soy investigador, especialista legal y responsable del Observatorio para Defensores Indígenas de Derechos Humanos.

Permíteme empezar a abordar el tema central de esta entrevista. En tu opinión, ¿cuál es el potencial relacionado al desarrollo de la Guardia Indígena Amazónica?

La existencia de la guardia como una idea innovadora en sí misma es un éxito, porque significa que al interior del movimiento indígena hay discusiones mucho más amplias sobre lo que significa vivir bien al margen de la intervención del Estado. La propuesta de la guardia refleja que hay un movimiento vivo que reclama autonomía, y que tal autonomía se ve plasmada cuando se logran satisfacer necesidades propias, como las relacionadas a la seguridad. Superar la visión de que la protección proviene no solo de la comunidad como unidad básica del movimiento indígena, sino de la etnia o idea de pueblo como un factor determinante para organizarse políticamente, es el principal éxito y potencialidad: pensar en pueblos más allá de solo comunidades. El factor étnico como herramienta política y social es una gran fortaleza nutrida por el derecho.

Pero, además, lo étnico se suma a otros factores que son importantes. El primero es la fuerza geográfico-poblacional, que significa que los territorios indígenas se convierten en un solo espacio de lucha, nuevas unidades de protección. Espacios extensos geográficamente hablando con mayor densidad poblacional. Por ejemplo, los kakataibo son ocho comunidades, pero se suman con los shipibo, que son alrededor de 250 comunidades. El territorio del pueblo shipibo, según sus propios cálculos, tiene más de 8 millones de hectáreas, desde Orellana en Loreto hasta Bolognesi en el extremo sur de Ucayali. Su población es una de las más grandes de toda la Amazonía. Entonces, de comunidades que tienen cien, doscientos, quinientos, mil personas, pasamos a pueblos de 5 000, 10 000, 50 000 habitantes. Este es un factor clave para comprender las estrategias de auto-protección en el contexto que todos conocemos.

El otro factor es político. Hablar de pueblos te devuelve a un debate que parecía ya perdido, al debate de quiénes son los sujetos de derecho en el movimiento indígena. Ya no es solo la comunidad, sino que visibilizamos a otros actores que tienen tanta o más legitimidad: las organizaciones indígenas y los pueblos como sujetos colectivos. Sobre este segundo grupo hay todavía más que decir. Reivindicarlos significaría el acceso a nuevos espacios de diálogo y negociación política, fortalecer su capacidad de agencia interna y externa para procurar su propio bienestar. Las guardias, como herramientas de los pueblos, ponen sobre la mesa de nuevo el problema de la falta de reconocimiento real a los pueblos indígenas como tales en nuestro país.

La tercera potencialidad es que, más allá de ser una idea innovadora, es también oportuna, por el momento en que se gesta. No es la primera vez que los pueblos se ponen de acuerdo para protegerse a sí mismos. Como recoge tu investigación, una de las experiencias mejor documentadas en la Amazonía corresponde al pueblo asháninka en el escenario del conflicto armado interno. A través de sus comités de autodefensa y del propio ejército asháninka, respondieron a los grupos subversivos que tenían un plan genocida para ellos. Si bien es cierto que el momento ahora es distinto, ya que Sendero Luminoso y el MRTA han sido militar y políticamente derrotados, existen ahora otras amenazas que provienen sobre todo de economías legales e ilegales que el Estado no puede o no quiere supervisar. Los territorios indígenas son en la práctica territorios liberados. En este contexto, las guardias recuperan esa tradición histórica de organización colectiva para frenar la violencia en ausencia del Estado, con un rol político claro y una demanda de reconocimiento oficial de un Estado en permanente crisis política.

Y también podría ser uno de los primeros pasos para que se empiece a razonar a nivel político como naciones indígenas.

Esta disputa no solo es peruana, se da en un contexto global de los pueblos indígenas. En el Perú estamos un paso más atrás, porque la mayor parte de la población se reconoce apenas como miembros de sus comunidades. El éxito inicial de AIDSEP está

vinculado precisamente a mirar más allá y agrupar a las comunidades en organizaciones más grandes agrupadas en una central de representación nacional. Ahora mismo, dados los nuevos tiempos, es la misma AIDSESEP la que busca promover la construcción de organizaciones basadas en la autonomía de los pueblos, de cada uno de ellos. El movimiento indígena necesita reestructurarse recogiendo lo mejor de su experiencia con la perspectiva de autonomía con bienestar.

¿Cuáles son las debilidades, sobre todo desde un punto de vista legal, para el desarrollo y reconocimiento de la guardia indígena?

Para mí, el principal obstáculo para las guardias indígenas no es legal, ni oficial, sino más bien interno. Las guardias indígenas necesitan consolidarse como una experiencia autónoma de protección que cuente con legitimidad interna y que logren convertirse en un canal confiable y permanente de representación política de las comunidades indígenas. Y esto nos devuelve a la idea de que las guardias indígenas no son en sí mismas organizaciones autónomas, son el reflejo de una autonomía mayor. Y si no hay una autonomía mayor que la soporte como un paraguas, es en verdad limitado lo que pueden hacer.

COSHICOX, que es la organización autónoma del pueblo shipibo, concibe a la guardia como cuerpo especializado de seguridad. En esta línea, la guardia sería una suerte de policía comunitaria, pero a nivel de pueblo. Y si no funciona la organización matriz, tampoco va a funcionar su policía. Entonces, la principal limitación o debilidad es que estamos ante procesos o experiencias de autonomía que aún no se han consolidado, y que tienen, según el caso, diferentes niveles de progreso. Seguramente los shipibo y kakataibo tendrán que aprender de la experiencia wampís que cuenta con un gobierno territorial autónomo con años de trabajo.

Un segundo obstáculo es la ausencia de una plena representatividad en la guardia de las propias comunidades bases. Puede darse el caso de que las comunidades bases no se sientan realmente involucradas con las guardias, o que no entiendan cuál es su trabajo. La guardia necesita conectarse con cada una de sus bases, consolidar organizaciones de soporte en cada una de ellas, y sumar a la población a su agenda para ser fuerte en la base y en la cima.

Finalmente, es cierto que existe una gran limitación legal, una suerte de paradoja perjudicial. Muchos dirigentes tienen temor a las consecuencias legales de participar en las guardias sin que estas tengan reconocimiento oficial. Ello, debido a posibles riesgos de ser criminalizados por el Estado en casos en que tengan que hacer detenciones o decomisos; al no ser estrictamente rondas o asambleas comunales, las guardias son más vulnerables frente al sistema de justicia.

No obstante lo anterior, sí es posible decir que las guardias cuentan con reconocimiento oficial, el cual proviene del derecho internacional. No se necesita una ley que implemente el derecho humano que ya existe de contar con instituciones propias y autónomas que

brinden seguridad. Lamentablemente, en la práctica las autoridades del sistema de justicia y el Ejecutivo exigen una intermediación legislativa –que a la fecha no existe– para dar el visto bueno a la actuación de las guardias, sobre todo cuando sus integrantes buscan apoyo o se enfrentan a la criminalización. Por estas y otras razones, es importante que el Estado peruano reconozca oficialmente la labor de las guardias en el corto o mediano plazo.

Y mientras se espera el reconocimiento oficial, ¿a qué riesgos están expuestos los integrantes de las guardias?

Mientras no sean reconocidos oficialmente, seguirán enfrentando la amenaza de ir a la cárcel, asistir a audiencias, tener que pagar abogados, e incluso sufrir restricciones temporales de la libertad. Todo ello, más la incertidumbre y el tedio de saber que te están criminalizando y no saber si vas a continuar libre. Esta criminalización, a fin de cuentas, desincentiva a los dirigentes de continuar haciendo vida política, de continuar asumiendo roles dirigenciales. Ese es un riesgo potencial derivado de la falta de reconocimiento.

Otro riesgo a señalar está vinculado a la conservación de la autonomía organizativa, y al vínculo de las guardias con sus comunidades y organizaciones base. Existe un peligro en calcar estructuras y procedimientos similares a los de cualquier otra institución, como las ONG. Mal manejado, este problema puede restarle vitalidad a las guardias, que se homogeneizan con organizaciones no indígenas, y con ellos se alejan de su propia identidad –y por tanto de sus realidades y necesidades–. El riesgo en este caso es que las organizaciones del movimiento social indígena se transformen en meras asociaciones civiles con integrantes indígenas.

En lo que respecta a la adaptación del derecho indígena al derecho constitucional peruano, ¿qué acciones se han tomado ya, a nivel estatal, para adaptar y generar las condiciones necesarias para que la guardia exista y pueda operar sin riesgo de ser criminalizada? ¿Qué acciones aún falta tomar?

El escenario ideal es que el Congreso de la República apruebe y autorice, a través de una ley ordinaria, la creación de cuerpos autónomos para garantizar la seguridad con atención especial a los pueblos indígenas. O sea, que se reconozca una institución jurídica pensada en pueblos con personería jurídica propia que les permita operar con todas las garantías plenas, complementando las categorías que ya existen en el derecho peruano para esto. Me refiero sobre todo a las rondas campesinas y nativas, solo para regresar un poco más atrás. En el Perú, el principal reconocimiento a la autonomía de los pueblos indígenas está representado en el trabajo de las rondas campesinas y nativas, y también en las asambleas comunales de las comunidades, que tienen legitimidad para ejercer funciones jurisdiccionales. Si se tiene en cuenta que lo jurisdiccional involucra el trabajo de seguridad, entonces se necesita ampliar ese reconocimiento de manera expresa a las

guardias indígenas amazónicas. El proyecto de ley sobre la Seguridad Indígena Amazónica, impulsado por los hermanos asháninka, camina en ese rumbo.

En la agenda más larga, se requiere también una ley que reconozca a los pueblos como tales y cree mecanismos para que puedan construir sus propios gobiernos e inscribirlos con personalidad jurídica en los Registros Públicos. Este es un desafío mayúsculo en el plano administrativo. Ahora mismo, según el Tribunal Constitucional, solamente el Gobierno nacional tiene la capacidad de reconocer pueblos indígenas, no los gobiernos regionales y locales. El Gobierno nacional reconoce pueblos y este reconocimiento lo hace apenas para fines estadísticos o para prestar algunos servicios públicos, como la educación intercultural, pero no es un reconocimiento político ni mucho menos de carácter territorial. Esto hay que cambiarlo a través del Congreso y –por qué no decirlo– también de una Asamblea Constituyente Plurinacional que reconstruya el Estado para mejor.

Mientras tanto, ¿qué se necesita para que las guardias funcionen bien? Lo más eficiente a estas alturas sería que se reconozcan experiencias específicas de guardias indígenas a nivel administrativo. Es decir, que el Ministerio de Justicia y otros órganos vinculados al Poder Ejecutivo –como el Ministerio del Interior– se encarguen de darle niveles de oficialidad a las guardias indígenas amazónicas que lo requieran para acceder a cooperación técnica o defenderse en el sistema de justicia. No es igual que una ley, en definitiva, pero les permite operar con cierta seguridad en la práctica.

Como señalamos, para superar estas y otras limitaciones, se necesita idealmente de un proceso constituyente que transforme la estructura del Estado y permita albergar en ella a los pueblos y a sus organizaciones representativas. Mientras tanto, está la opción de la ley, que también es viable, aunque con sus propias dificultades. En segundo lugar, está la opción administrativa, que buscaría lograr que el Ejecutivo reconozca oficialidad a experiencias específicas de autoprotección, aunque sea de forma simbólica, y con fines de supervivencia.

En tu opinión, ¿el reconocimiento y el involucramiento de la Seguridad Indígena Amazónica (SIA) asháninka dentro del Sistema Nacional de Seguridad Ciudadana podría crear un precedente para que, a futuro, la guardia indígena también pueda ser reconocida mediante estos procedimientos?

Aunque saludo la propuesta, no la encuentro realmente positiva. El Sistema Nacional de Seguridad Ciudadana está enfocado en articular a la Policía Nacional con la sociedad civil organizada para promover la seguridad ciudadana. Tienes a las juntas vecinales, por ejemplo, cuyos integrantes participan en el control de la delincuencia en coordinación con la Policía. Pero no tiene una perspectiva de autonomía ni mucho menos de realidad indígena. Hay que entender que las facultades de autoprotección de los pueblos tienen cobertura constitucional y, por tanto, igual reconocimiento que las instituciones de seguridad estatales. Entonces, hay que incluir a las guardias en el sistema,

pero no como componentes del sistema, sino como órganos autónomos con ciertos roles de coordinación y cooperación.

¿Crees posible la coexistencia del derecho consuetudinario, utilizados en los ámbitos de acción de la guardia indígena, con la normativa de la ley constitucional y de los tratados internacionales sobre los derechos humanos? ¿Cómo podrían dialogar?

Existe un concepto de interlegalidad. En principio, las prácticas tradicionales de los pueblos indígenas –a las que le pusieron el nombre rimbombante de derecho consuetudinario– generan derecho, siempre que no contradigan normas que están contenidas en la propia Constitución o, en general, en el derecho internacional de los derechos humanos. Las costumbres y tradiciones de los pueblos indígenas gozan de protección constitucional. En principio, no hay una contradicción. Entonces, en abstracto, en sentido formal, todas las costumbres de los pueblos indígenas que no estén reñidas con la Constitución y con el derecho internacional gozan de protección objetiva de la Constitución. Esto lo que significa es que en principio no debería haber problemas para que las guardias funcionen sin reconocimiento, porque hay una armonía jurídica.

Pero el gran tema es que –y eso es lo que nosotros pensamos– en el derecho muchas de las cosas que funcionan en la realidad son resultado de un ejercicio de interpretación. Yo te digo lo que interpreto de mi lectura del derecho, pero hay personas, operadores políticos, mediáticos, gremios empresariales y demás que tienen una interpretación restrictiva del derecho y que, más bien, dicen que el derecho lo que hace es prohibir tajantemente las guardias. Ambas posiciones están en conflicto, y va a prevalecer aquella que el poder político, o el Ejecutivo o el Poder Judicial digan que debe prevalecer. Esta situación de incertidumbre genera un riesgo de criminalización que mantiene a los dirigentes en un limbo entre la libertad o la prisión.

Para regresar a la pregunta matriz, en principio creo que no debería haber contradicciones, pero siempre van a existir prácticas que sobrepasen lo que permite el derecho peruano para realizar como parte de la costumbre o tradición. Y ese margen de conductas tiene que ser objeto de un análisis intercultural, porque existen conductas que, a la luz de una visión limitada, reducida o ingenua podría decirse que no son compatibles con el derecho internacional o con la Constitución. Y hay otras que, en efecto, sí serán consideradas compatibles.

Entrevista: Matías Pérez Ojeda del Arco, coordinador de incidencia política de Forest Peoples Programme en Perú

¿Puedes hablarnos sobre tu rol en la ONG Forest Peoples Programme (FPP)?

Soy coordinador de Incidencia de FPP para Perú. FPP es una organización internacional de derechos humanos que busca participar en procesos de pueblos indígenas que luchan por su autogobierno, el ejercicio de su autonomía, su autodeterminación, sus derechos territoriales y que buscan confrontar las inequidades de poder relacionadas a la acción de empresas de diversa índole que pueden afectar sus derechos fundamentales. Trabajamos en distintas regiones del mundo: África, Asia y América Latina. En Perú, específicamente, trabajamos en la región San Martín con el pueblo kichwa, para ver el tema de la titulación con respeto a los derechos territoriales que fueron vulnerados durante la creación de áreas protegidas. En Ucayali vemos la cuestión del despojo territorial relacionado a las actividades de cultivo de planta aceitera llevadas a cabo por Ocho Sur P. Apoyamos también en el tema de las guardias indígenas, los procesos para consolidar la autonomía del pueblo wampís frente a las acciones del Estado peruano, entre otros asuntos relevantes.

¿Qué consecuencias positivas podría tener el impulsar el desarrollo de la guardia indígena amazónica?

En primer lugar, serviría mucho al proceso de autorreconocimiento, de autoidentificación como pueblo. Una guardia indígena, vista como un organismo vivo de control social interno, puede ayudar a la reafirmación como pueblo en una sociedad como la peruana, en la que todavía, tras doscientos años de vida republicana, se siguen negando las diversidades sociales. Entonces, la consolidación de la guardia indígena, vista como un proceso de reivindicación colectiva, contribuiría mucho a nivel interno.

Por otro lado, para dar un ejemplo, consideremos una de las funciones que pueden tener las guardias, como el control de los bosques. El Estado peruano ha firmado muchos convenios internacionales y compromisos climáticos para reducir la deforestación al 2030 o al 2040. ¿Qué mejor manera de perseguir estos objetivos que trabajar con la gente que vive en el territorio y lo conoce? Con la consolidación de un proceso de empoderamiento y reconocimiento, las guardias podrían constituirse en agentes claves. Las guardias podrían ser una bisagra entre los compromisos asumidos en el papel por el Estado peruano y los históricos reclamos de las comunidades de tener sus bosques asegurados y libres de deforestación.

Viéndolo desde otro ángulo, ¿qué críticas o riesgos podrían surgir en el desarrollo de las guardias indígenas?

Hay un tema interno a considerar. Las guardias deben procurar tener legitimidad entre todo el pueblo. Que las doscientas comunidades de un pueblo determinado sepan que pueden confiar y depositar sus esperanzas en la guardia indígena, pues va a protegerlos de alguna manera. Yo no sé en qué pueblos, y hasta qué punto, se ha realizado esta tarea interna colectiva para ir debatiendo sobre cuál es el rol de la guardia, cómo se articula, por ejemplo, con el rol comunal, o los deseos y objetivos de la comunidad. Son una serie de esferas que deben terminar de ser permeadas por esta noción de guardia, y tal vez del mismo nombre. De repente, no se usa el nombre de guardia, sino otro nombre usado por el pueblo y que puede ser rescatado. Pero creo que el primer tema es ese avance en la legitimidad de la noción de guardia entre el pueblo, entre comunidades.

Un segundo tema importante es que la guardia debe ser vista no solo como un órgano de protección territorial, sino también como un órgano de control social, anclada en lo cultural, en lo espiritual, en todas las tradiciones del propio pueblo. Debería aspirar, pues, a moverse en un horizonte de buen vivir del propio pueblo, y no simplemente hacer operativos en tal comunidad, o tener un taller de GPS o de dron y articular con la policía e ir a tal sitio. Porque, de lo contrario, estas acciones terminan siendo un poco gaseosas, sin un amparo, sin un abrazo de todo lo que es el propio pueblo.

¿Qué operaciones o praxis operativas se han hecho o tendrían que ser hechas para generar una condición de pluralismo jurídico necesaria para la existencia y operatividad de la guardia? Es decir, para que el derecho consuetudinario que ampara las acciones de la guardia, no se vea contradicho o limitado por el derecho constitucional.

Creo que primero siempre es lo interno, por ejemplo, ver la validez de los estatutos de las guardias. Me refiero a esas normas o reglas de convivencia o de respeto entre guardias, a todo el funcionamiento del aparato operativo de la guardia: cómo funciona, quiénes lo componen, de qué edad a qué edad, hombres o mujeres, cómo es el relevo, cuáles son los mandos, etc. Todo eso es importante a nivel interno. Luego, ver cómo esto puede ser reconocido, de alguna manera, por las leyes del Estado.

¿Es posible una coexistencia entre el derecho consuetudinario indígena, en el que se basan las acciones de la guardia, y las normativas dentro de la Constitución y de los tratados internacionales en materia de derechos humanos? ¿Es posible hacer dialogar estas tres esferas del derecho?

Es difícil, tal vez sea una tarea inacabable. Por ejemplo, hay constituciones maravillosas como la de Bolivia y Ecuador, que tienen un enfoque sobre el respeto a la Madre Tierra y una sensibilidad plurinacional. Pero al final, en la práctica, tienes que el extractivismo permea cada artículo y acción que también están incluidos en la Constitución.

Si, en muchas ocasiones, las comunidades se ven obligadas a organizarse autónomamente porque es lo que más les conviene, ¿tiene sentido hablar de una ciudadanía de

los pueblos indígenas? Son ciudadanos peruanos, de hecho. Pero cuando, por ejemplo, ellos hablan de autonomía, se entiende que se habla de una autonomía dentro del Estado peruano. ¿Cómo sería esta figura? ¿Sería como tener una doble ciudadanía, peruana y, por ejemplo, shipiba?

Es una tarea grande. Tomemos como ejemplo el caso de los gobiernos autónomos. Hay sociedades que son muy racistas, que, como ven que hay un gobierno territorial autónomo de la nación wampís en la provincia del Marañón, piensan que ahora tienen que sacar pasaporte para ir ahí. Y no es solamente un ciudadano de a pie, sino también un funcionario de agricultura el que puede pensar así. Entonces, creo que también es una tarea para el Gobierno Wampís u otros gobiernos autónomos ver esas conexiones con la ciudadanía no indígena. Porque, como lo ponen los wampís, “no solo seguimos siendo peruanos, simplemente queremos que las reglas de juego se basen un poco también en nuestras prioridades de buen vivir”. Eso, creo, es una tarea interna y a la vez externa, porque tiene que ver con todos los ciudadanos peruanos, y más en un contexto de crisis política y social¹⁴⁶, en la que, a veces, lo rural puede terminar siendo manchado por discursos que se refieren a “esas hordas de salvajes que vienen a la capital a amenazar la vida, la tranquilidad”.

146 Se refiere a la crisis sociopolítica que atravesó Perú desde el autogolpe del presidente Pedro Castillo el 7 de diciembre de 2022. Dina Boluarte, expresidenta durante el gobierno de Castillo, ocupó su lugar. Las protestas sociales, procedentes principalmente de las poblaciones de la sierra y la selva, exigían sobre todo la disolución del Congreso (considerado por las masas como el verdadero culpable de la ingobernabilidad del país), elecciones anticipadas y no reconocían a Dina Boluarte como presidenta legítima. Estas protestas alcanzaron su punto álgido en enero de 2023, cuando decenas de personas perdieron la vida como consecuencia de una violenta represión por parte de las fuerzas de seguridad del Estado. Al final de la represión, murieron un total de 60 personas, a consecuencia de enfrentamientos entre civiles, policías y militares (Defensoría del Pueblo, 2023).

CONCLUSIONES

Esta investigación se trazó como objetivo principal abordar el desarrollo de la Guardia Indígena Amazónica, la cual resulta una respuesta ante la violencia estructural que ha oprimido continuamente a los pueblos originarios del Perú. El excursus histórico podría haber sido mucho más amplio y profundo, ya que la discriminación y opresión contra ellos tiene sus raíces desde la época de la ocupación del país por la corona española, intensificándose luego durante la época republicana. Sin embargo, por razones de tiempo y espacio, se ha optado por considerar solo el último siglo de historia. Esto resulta indispensable para entender los orígenes de las organizaciones de autodefensa y la guardia indígena que se abordan en el capítulo primero. Son precisamente estas últimas las que encarnan la agencia de los pueblos indígenas del Perú al querer enfrentar y reaccionar frente a un contexto estructuralmente hostil para ellos, donde incluso el Estado del que fueron y son ciudadanos se configura, según el caso, como una institución incumplidora y negligente; en las peores circunstancias, como el principal responsable.

Por tanto, la guardia indígena representa simplemente la última flecha de una aljaba que contiene muchos ejemplos de estrategias de resistencia y lucha por la defensa de los derechos de estos pueblos, estrategias que difirieron de tiempo en tiempo dependiendo del contexto histórico, geográfico y sociocultural en el que se reprodujeron. Entre ellas, sin embargo, se puede trazar un continuo en cuanto a las necesidades que han motivado su existencia, y por algunas de sus características ontológicas.

La principal característica que comparten las rondas campesinas, las guardias indígenas y los comités de autodefensa es que son fruto de prácticas de autoorganización desarrolladas en el seno de sus respectivos grupos sociales. Prácticas que se configuran como una mezcla de elementos, algunos tomados de las tradiciones nativas y reinterpretadas para responder a los desafíos de

la modernidad, mientras que otras representan nuevas respuestas a las criticidades contingentes. Así, el análisis de la guardia indígena no solo arroja luz sobre la respuesta de los pueblos shipibo y kakataibo a la violencia ejercida reiteradamente por el narcoestado peruano, así como por las empresas y economías ilícitas que este alberga. Adicional a ello, permite acercarnos a uno de los últimos pasos dados por el movimiento indígena en el largo camino hacia la autonomía y la autodeterminación de los pueblos originarios.

Para tirar del hilo de lo que se ha dicho hasta ahora, me gustaría empezar con las actas y conclusiones con las que se dio por finalizado el encuentro binacional de guardias indígenas de noviembre de 2022. A partir de ahí, continuaremos reflexionando los desafíos, las dificultades, las necesidades y las ambiciones que se interpondrán, a partir de ahora, en el largo proceso que, tal vez, conduzca algún día al reconocimiento de la guardia indígena amazónica.

Obviamente, la consecución de este resultado no depende solamente de la coordinación interna de estas organizaciones, sino de las respuestas institucionales que reciban del aparato estatal, del resultado de las negociaciones –en curso y futuras– con este, y de su voluntad de escuchar y acomodarse a las necesidades de sus ciudadanos amazónicos. Una ciudadanía que, como hemos podido comprobar sobradamente, no se da en absoluto por descontada si se pertenece a uno de esos grupos étnicos comúnmente denominados pueblos indígenas. O, al menos, no se dan por sentados los derechos que deberían hacer de uno un ciudadano. Sin la garantía de estas prerrogativas básicas, se hace aún más complejo aspirar a las regulaciones especiales que estos pueblos deberían tener como habitantes nativos de *Abya Yala*¹⁴⁷. Como decíamos, el último día de la reunión se redactó un acta para conmemorar el inicio de un proceso en el que los distintos pueblos trabajarían juntos para alcanzar objetivos comunes.

147 *Abya Yala*, que significa Tierra Madura, Tierra Viva o Tierra Próspera, era el término utilizado por los kuna, pueblo originario que habitaba Colombia y Panamá, para designar el territorio que comprendía el continente americano. Dependiendo del momento histórico en el que vivían, se referían a este territorio de diferentes formas: *Kualagum Yala*, *Tagar-gun Yala*, *Tinya Yala* y *Abya Yala*, coincidiendo esta última con la llegada de los españoles. El término *Abya Yala* es en sí mismo un símbolo de identidad y respeto a las raíces de los pueblos originarios, y fue sugerido por el líder aymara Takir Mamani, quien propone que todos los pueblos indígenas lo utilicen en sus documentos y declaraciones orales, porque “llamar a nuestras ciudades, países y continentes con un nombre extranjero equivale a someter nuestra identidad a la voluntad de nuestros invasores y sus herederos” (Carrera y Ruíz, 2017).

ACTA DEL PRIMER ENCUENTRO INTERNACIONAL DE GUARDIAS
INDÍGENAS EN EL LAGO IMIRÍA – CAIMITO

Comunidad nativa de Caimito, 22 de noviembre de 2022

1. Las guardias indígenas de los pueblos shipibo–konibo y kakataibo, los ovayeritas del pueblo asháninka, y las guardias de los pueblos indígenas y afrodescendientes de Colombia nos hemos reunido los días 19, 20, 21 y 22 de noviembre de 2022 en la comunidad nativa de Caimito, en el distrito de Masisea, provincia de Coronel Portillo, región Ucayali, para celebrar el Primer Encuentro Internacional de Guardias Indígenas.
2. Frente a un escenario en el que vienen agudizándose las amenazas contra nuestros territorios y medios de vida, incluyendo nuestros bosques, ríos, lagunas y otros sitios sagrados, hemos visto la urgencia de intercambiar experiencias de lucha y estrategias de defensa de nuestros territorios y vidas. Por defenderlos, nuestros líderes y lideresas han sido víctimas de ataques y amenazas, incluyendo múltiples asesinatos, en particular durante los últimos años. El despojo de nuestras tierras es facilitado también por las políticas ambientales del Estado que no reconocen la contribución de nuestros pueblos al cuidado de la naturaleza a lo largo de muchos siglos, así como por industrias extractivas multinacionales, narcotráfico y otras actividades ilegales. Finalmente, el Estado también viola nuestros derechos al criminalizar nuestros conocimientos ancestrales y la defensa de nuestros territorios.
3. Al respecto, unificaremos nuestras fuerzas para seguir cuidando y defendiendo el derecho al territorio, la vida y la autonomía de nuestros pueblos y naciones. Esta alianza de solidaridad y hermandad fortalece la autonomía del movimiento indígena amazónico y, para ello, seguiremos intercambiando prácticas y acciones de protección territorial y seguridad para alcanzar el buen vivir, en armonía con nuestras cosmovisiones y espiritualidades.
4. Nuestras guardias indígenas y órganos de seguridad comunitaria forman parte del ejercicio del derecho a la autonomía de los pueblos y naciones indígenas más allá de las fronteras. Por ello, exhortamos a los

gobiernos y organismos internacionales a que garanticen nuestro reconocimiento legal para no ser víctimas de criminalización, y para ser tratados con respeto. También requerimos garantías para las guardias indígenas y su operatividad, estableciendo un trabajo colaborativo, horizontal e intercultural con nosotros y nosotras. No necesitamos pedir permiso a la Fiscalía o al Poder Judicial para intervenir en nuestros territorios, les exigimos colaborar para que no vulneren nuestros derechos como pueblos indígenas frente a cualquier amenaza.

5. Por último, exigimos a los gobiernos cumplir sus obligaciones hacia nosotros y nosotras, que nos corresponden por derecho como pueblos indígenas, así como atender las denuncias que presentamos contra las actividades que destruyen nuestros territorios y ponen en peligro nuestras vidas. Una verdadera justicia debe asegurar un trato prioritario para los pueblos indígenas y nuestras necesidades urgentes. Exigimos poner fin a la violencia contra los pueblos indígenas en el Perú y Colombia. ¡Resistir, persistir, insistir para existir! ¡La tierra no se vende, la tierra se defiende! ¡Viva la guardia indígena!
6. Las siguientes organizaciones han firmado estas actas como signatarios de mutuo acuerdo:
 1. Asociación de Nacionalidad Asháninka del Pichis (ANAP)
 2. Central Asháninka del Río Ene (CARE)
 3. Consejo del Pueblo Shipibo-Konibo Xetebo (COSHICOX)
 4. Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC, Colombia)
 5. Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC, Colombia) / Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN, Colombia)
 6. Federación de Comunidades Nativas de Ucayali y Afluentes (FECONAU)
 7. Federación Nativa de Comunidades Kakataibo (FENACOKA)
 8. Guardia Indígena del Pueblo Kakataibo
 9. Organización Indígena y Campesina en Defensa de las Áreas y Recursos Naturales del Lago Imiría y Chauya (OICDARNLICH)
 10. Organización Regional de Guardia Indígena
 11. Proceso de Comunidades Negras (PCN, Colombia)

Adicionalmente, se redactaron las siguientes resoluciones:

- i. Apoyar internamente el reconocimiento de las guardias indígenas por parte de nuestras organizaciones indígenas locales, regionales y nacionales.
- ii. Fortalecimiento de las guardias indígenas en las comunidades.
- iii. Gestión de recursos para implantar guardias indígenas en las comunidades.
- iv. Puesta en marcha de la red de comunicación de los guardias indígenas (página web, red social, lista de WhatsApp, etc.).
- v. Creación de una escuela para la formación y capacitación de la guardia indígena, especialmente para niños y jóvenes.
- vi. Intercambio de experiencias entre las guardias indígenas de Perú y Colombia.
- vii. Pasantía de los guardias indígenas de Perú con los de Colombia (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca).
- viii. Consolidar aliados estratégicos para gestionar recursos para la implementación de guardias indígenas.
- ix. Formar un grupo de coordinación entre las guardias indígenas shipibo-konibo, asháninka y kakataibo (un representante por pueblo o nación).
- x. Acompañar y apoyar la propuesta técnica para el reconocimiento de la Seguridad Indígena Amazónica (SIA), presentada a la PCM [Presidencia del Consejo de Ministros] por el pueblo asháninka.
- xi. Organizar un concurso para componer el himno, la bandera y la insignia de la Guardia Indígena Amazónica Peruana.
- xii. Convocar la próxima reunión regional de la guardia indígena en una comunidad del pueblo o nación Kakataibo.

Tantos objetivos y todos ellos muy ambiciosos; y tantos problemas potenciales en el horizonte. La experiencia colombiana, sin embargo, enseña que, aunque el contexto de partida pueda parecer complejo y desfavorable, un proceso bien estructurado puede conducir a resultados que al principio parecen inalcanzables. Lo crucial es tener ideas claras que conduzcan a una organización eficaz y convincente, tanto desde el punto de vista externo como

interno. Y consolidar y ampliar la red de alianzas que alimentan el movimiento indígena al grito de las incitadoras palabras expresadas en la parte final del acta de Caimito: “¡Resistir, persistir, insistir en existir!”. Sin dejarse llevar demasiado por el entusiasmo, sin embargo, vale la pena considerar con más detalle algunos elementos que podrían desempeñar un papel clave en el futuro desarrollo de esta organización.

En primer lugar, considero simbólico que los dos primeros puntos de la lista de las resoluciones, elaborada durante el último día de reunión de las guardias, coincidan con el primer paso fundamental también identificado por Álvaro Másquez Salvador y Matías Pérez durante sus entrevistas: un proceso de consolidación de las guardias indígenas, que permita a la organización ganar cada vez más legitimidad dentro de las propias comunidades y pueblos que aspiran a defender. Solo ganándose la confianza y el respeto de su gente, la guardia podrá crecer aprovechando su apoyo. Podrá expandirse gracias a un número cada vez mayor de voluntarios dispuestos a servir y, en consecuencia, aumentará la eficacia de sus operaciones.

Otra lección que puede extraerse de la experiencia colombiana es que el proceso de reconocimiento interno y externo de la guardia puede ser catalizado por el apoyo de las federaciones y organizaciones indígenas a nivel local, regional y nacional. Si federaciones como FECONAU y FENACOKA –citadas no por casualidad ya que están compuestas predominantemente por shipibos y kakataibos– así como AIDSESEP y sus ganglios regionales comenzaran a dar visibilidad y legitimidad a la presencia y el trabajo de las guardias en las comunidades indígenas, la organización aceleraría su avance hacia la obtención de una autoridad muy necesaria, como la ganada por las rondas campesinas y el ejército asháninka durante años de operación.

De esta forma, la organización tendrá la oportunidad de ganar progresivamente mayor peso político, en función del resultado de este fortalecimiento interno. Como sugirió Álvaro Másquez Salvador, recoger un buen número de experiencias y prácticas triunfantes permitirá a la guardia labrarse un papel importante en la defensa del territorio de los pueblos indígenas amazónicos. De este modo, la organización podrá obtener un posicionamiento estratégico que podría influir positivamente en los intentos de colaboración con las Fuerzas Armadas, que podrían empezar a respetar a la guardia y considerarla un aliado válido *in situ*, y en el proceso de reconocimiento por parte del Estado.

En este sentido, puede jugar un papel fundamental la creación de escuelas comunitarias (correspondiente punto 5 de las resoluciones adicionales), en las que generaciones más jóvenes puedan emprender rutas de aprendizaje intercultural orientadas a la sensibilización en temas como la preservación del territorio, la convivencia y el respeto por el bosque, fuente de vida y hogar de los espíritus que pueblan las cosmovisiones nativas, el poder de la cohesión social frente a los retos y amenazas que arraigan con mayor facilidad en contextos fragmentados y conflictivos debido a la prevalencia de intereses individualistas, entre otros. De esta manera, se implantarán los valores del *sumak kawsay* que conducen a una convivencia simbiótica con el territorio en el que se reside, y la consecuente voluntad de defenderlo enérgicamente.

La implementación de redes de comunicación entre las distintas guardias indígenas (correspondiente al punto 4 de las resoluciones adicionales) es también un elemento importante. La parcelación estatal de los territorios ancestrales indígenas en comunidades espacialmente distantes, caracterizada así por el síndrome del archipiélago, ha permitido la creación de espacios considerados administrativamente vacíos y progresivamente invadidos por colonos, o entregados al mejor postor a través de concesiones forestales (Stocks, 2005). Si se tuviera a mano un mapa de las concesiones hechas por el gobierno a empresas extractivas, se podría ver que, desde hace casi medio siglo, toda la Amazonía peruana ha sido dividida en decenas de rectángulos llamados lotes, cedidos a empresas petroleras, forestales y mineras para ser explorados y eventualmente explotados (Zárate, 2018).

Si una persona distraída se guiara solo por este mapa, podría pensar que allí, en la *naturaleza salvaje*, solo hay árboles, ríos y animales. En otras palabras: un espacio sin gente, sin núcleos de población, sin culturas. El cartógrafo Brian Harley ha explicado que estos “espacios vacíos” de los mapas son en realidad “silencios”: información que el mapa oculta deliberadamente. Un mapa no es un dibujo inocente: concentra un mensaje político¹⁵⁰. (Zárate, 2018, p. 26)

148 Durante un taller organizado por Kollektiv Orangotango (2019), un grupo activista que se ocupa, entre otras cosas, de la cartografía crítica, se proyectó un video con la siguiente frase: “Cada mapa representa una perspectiva específica del mundo, y los intereses de quienes lo hicieron”. Los mapas, por tanto, no son representaciones neutrales de la realidad; al contrario, reflejan un punto de vista específico sobre ella, que contiene en sí mismo un mensaje político: un mapa como un instrumento de poder.

Con el tiempo, esta compartimentación ha llevado a la fragmentación del tejido social de los pueblos indígenas y ha provocado tensiones internas en las comunidades, como el tristemente célebre caso de Santa Clara de Uchunya¹⁴⁹. Un esfuerzo colectivo para restablecer la conexión y el diálogo intercomunitarios, incluso a través de la labor de la guardia indígena, podría contribuir no solo a mejorar la eficacia de la defensa territorial, sino también a consolidar los objetivos y las reivindicaciones de los pueblos indígenas de cara a su autonomía política.

La creación de redes y relaciones (correspondientes a los puntos 6,7,8 y 9 de las resoluciones adicionales) es otro objetivo ambicioso, ya que no se limita a la formación interna de las guardias de cada pueblo, sino que pretende tejer lazos entre las guardias de diferentes pueblos, incluso más allá de las fronteras nacionales. La experiencia del encuentro de noviembre generó entusiasmo y expectativas de colaboración con la guardia indígena colombiana. Los días vividos juntos parecían el inicio de una alianza más que un hecho aislado. Fue por ello que surgió espontáneamente entre los presentes la idea de intentar planificar nuevas formas de encuentro que no solo implicaran la concentración de representantes de las diferentes organizaciones en un mismo lugar, sino pasar días juntos en talleres, grupos focales y plenarias. La idea era desplazar el intercambio vivencial de un ámbito predominantemente teórico, como era la reunión, a uno más práctico, a través de prácticas reales mediante las cuales los miembros de las guardias peruanas pudieran aprender estrategias y prácticas de sus colegas colombianos en el terreno. Para ello, se pensó en organizar visitas de representantes colombianos a las comunidades indígenas peruanas más afectadas por los abusos de actores sociales pertenecientes, sobre todo, a economías ilegales. De esta manera, se podrían planificar verdaderos cursos de formación para compartir, a través de ejemplos prácticos, las estrategias adoptadas por los guardias colombianos para defender su territorio.

El punto 10 se refiere a la propuesta de ley para el reconocimiento de la Seguridad Indígena Amazónica mencionada por Saúl Vega Samuel, vicepresidente de CARE, en la entrevista del capítulo uno de esta investigación. Los resultados del proceso de reconocimiento del SIA también interesan de cerca a los guardias indígenas ya que, además de representar un valioso aliado interno

149 Véase el capítulo tres de la presente investigación.

para la defensa del territorio, el proceso para su institucionalización también podría servir de precedente para las aspiraciones de las nuevas organizaciones shipibo y kakataibo. Sin embargo, como enfatizaba Álvaro Másquez Salvador en la entrevista que finalizaba el capítulo anterior, hay que prestar atención a la forma que adoptará este proceso de reconocimiento. Si se incluye al SIA dentro del sistema nacional de seguridad ciudadana, se le privará de sus ambiciones autonomistas y se le subordinará a la voluntad del Estado. Tal resultado no correspondería en absoluto a las expectativas de las asociaciones asháninkas que lo promovieron, y también estaría lejos de las ambiciones de los guardias indígenas.

El penúltimo punto reconoce la importancia de las señas de identidad y los símbolos durante el proceso de creación de esta nueva organización. Los ejemplos aportados por los guardias colombianos durante la reunión constituyeron, sin duda, un modelo a seguir. Los guardias peruanos también poseen uniformes distintivos, adornados con representaciones que distinguen el arte tradicional y ritual de sus respectivos pueblos. Sin embargo, los guardias colombianos poseen objetos cargados de un valor simbólico que los convierte en tótems, y de los cuales se sienten supremamente orgullosos¹⁵⁰. Además, poseen un himno que no solo les da una fuerte carga emocional, sino que también evidencia el compromiso histórico de los guardias con la defensa de su territorio y de los derechos de los pueblos indígenas. Todo esto causó una gran impresión en los miembros de las organizaciones peruanas, quienes, estimulados por lo que vieron y escucharon en esos días, decidieron dotarse a su vez de un himno y emblemas que expresaran sus identidades.

Finalmente, se pretendía dar continuidad al camino emprendido, reafirmando la voluntad de hacerlo conjuntamente, fortaleciendo las alianzas que se habían originado en el primer encuentro. Por ello, se acordó por unanimidad organizar un segundo encuentro, un año después, con los shipibo que darían paso a los kakataibo como anfitriones del evento.

El ansiado reconocimiento institucional de las guardias indígenas y el consecuente otorgamiento de personalidad jurídica a estas organizaciones problematiza aún más el debate relacionado con la necesidad de superar el

150 Solo por mencionar un par de ellos, pero sin entrar en demasiados detalles ya que este no es el lugar, el bastón de mando y las pañoletas.

reduccionismo y el centralismo jurídico, que emergen como un hecho consecuente del ejercicio del derecho en el Perú. Un enfoque reduccionista y centralista inhibe la comprensión de la actual sociedad peruana como una constelación jurídica, caracterizada por la interrelación dinámica entre normas de origen heterogéneo: religioso, tradicional, consuetudinario, estatal y, en las últimas décadas, supraestatal y transnacional. Impide así un verdadero respeto por la alteridad y las diferencias reivindicadas; también en el plano jurídico, por los pueblos indígenas y campesinos presentes en el país, perdiéndose así el encuentro para una confrontación interidentitaria.

Sobre el papel, el derecho fundamental a la identidad étnica y cultural es reconocido por la Constitución Política del Perú, que también atribuye al Estado el deber de protegerlo (artículo 2.19). En el caso específico de los miembros de las comunidades campesinas, comunidades indígenas y rondas campesinas, lo que se acaba de decir se complementa con la atribución de funciones jurisdiccionales a sus organizaciones en su respectivo ámbito territorial, de acuerdo con la costumbre y siempre que se respeten los derechos fundamentales (Buono, 2018). La forma de coordinación de esta jurisdicción especial con el poder judicial se determina en una ley especial (artículo 149)¹⁵¹.

151 En general, el derecho de las comunidades indígenas a ejercer sus sistemas de justicia ha sido desarrollado por el sistema interamericano (e internacional) de promoción y protección de los derechos humanos. El artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos reconoce la diversidad cultural como un derecho humano fundamental. Los artículos 8 a 12 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre los derechos de los pueblos indígenas y tribales garantizan la diversidad cultural en la administración de justicia, consagrando el derecho de los pueblos indígenas a “preservar sus costumbres e instituciones en la medida en que no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional y los derechos humanos internacionalmente reconocidos” (artículo 8). La Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas establece garantías reforzadas para el respeto de la diversidad cultural (artículo 13) y el pluralismo jurídico (artículo 35). Las Reglas de Brasilia sobre el Acceso a la Justicia de las Personas en Condición de Vulnerabilidad –adoptadas en la XIV Cumbre Judicial Iberoamericana– imponen a los Estados el deber de establecer medidas positivas para neutralizar las barreras de acceso a la justicia a las que se enfrentan los pueblos indígenas (Regla 9); la posibilidad de ejercer su derecho y la administración de su justicia en armonía con la justicia del Estado (Regla 48); el uso de conocimientos culturales para interpretar sus derechos, la asistencia de intérpretes y la posibilidad de dirigirse a los tribunales en su propio idioma (Regla 49); y la observancia de sus prácticas culturales en el marco del respeto a su cosmovisión (Regla 79) (Buono, 2019, p. 1086).

En el año 2013, el Consejo Ejecutivo del Poder Judicial aprobó una norma reglamentaria: el Protocolo de coordinación entre sistemas de justicia. Esta norma:

incluye principios como el de coordinación y cooperación, que establecen la búsqueda de la interacción entre las autoridades tanto de la jurisdicción especial como de la jurisdicción ordinaria, en procura de reducir los conflictos y asegurar la efectiva protección jurisdiccional de la población; asimismo, establece las responsabilidades y deberes de las autoridades de ambas jurisdicciones, asegurando el ejercicio de sus funciones en el marco de los principios de reciprocidad y flexibilidad. Además de determinar las competencias, territoriales, personales y materiales, el funcionamiento de la coordinación para la resolución de conflictos, el reconocimiento mutuo de actuaciones y decisiones, los mecanismos de apoyo institucional, las acciones de cooperación y la coordinación interjurisdiccional, el Protocolo establece los siguientes principios generales complementariedad y reconocimiento de resoluciones (lo decidido por un órgano de una jurisdicción es reconocido y ejecutado por los órganos de las demás, adquiriendo valor de sentencia); consulta permanente entre las autoridades de las distintas jurisdicciones; intercambio mutuo de experiencias y conocimientos entre los sistemas judiciales que coexisten en un área geográfica determinada (Buono, 2018, p. 1091).

Esto está parcialmente garantizado a las rondas campesinas y es a lo que también aspiran las guardias indígenas. Palabras clave como ‘coordinación’, ‘cooperación’, ‘reciprocidad’ y ‘complementariedad’ son las mismas que se utilizaron en el capítulo anterior para enumerar los beneficios que traería un posible reconocimiento institucional y legal de las guardias indígenas. Como dijimos, además de mejorar el intercambio de experiencias y el trabajo conjunto con las fuerzas de seguridad nacionales, dicha institucionalización permitiría a las organizaciones nativas ejercer sus funciones de manera regulada, sin incurrir en el riesgo latente de criminalización.

Lo que resulta indispensable para garantizar un reconocimiento real de las guardias y la legitimación de sus prácticas es un sustrato jurídico fluido y poroso que no está garantizado ni siquiera por la (supuesta) adopción de un enfoque pluralista por parte de los órganos de justicia peruanos. El fracaso de la interlegalidad de hecho puede explicarse parcialmente por la distinción

teórica que hace Hoekema (2014) en su análisis de la doctrina y jurisprudencia del Tribunal Constitucional Plurinacional boliviano. Él diferencia dos formas de pluralismo jurídico, el pluralismo social y el pluralismo formal. A su vez, este último está dividido en unitario e igualitario. La adopción de un enfoque formal unitario, correspondiente al caso peruano,

prevé la coexistencia de dos o más sistemas jurídicos reconocidos por el Estado, pero la determinación de la legitimidad y el ámbito de aplicación de los sistemas en competencia se reserva a (solo) la ley de producción estatal, generando un pluralismo jurídico débil. (Buono, 2018, p. 1085)

Tal escenario, del que emerge un encuentro perdido entre diferentes sistemas jurídicos debido a las pretensiones hegemónicas del derecho positivo peruano, está lejos de reflejar el carácter postmoderno del concepto de interlegalidad desarrollado por Boaventura de Sousa Santos. El sociólogo portugués explica que:

El pluralismo jurídico es el concepto clave de una visión posmoderna del Derecho. No el pluralismo jurídico de la antropología jurídica tradicional, en la que los diferentes órdenes jurídicos se conciben como entidades separadas que coexisten en el mismo espacio político, sino más bien la concepción de diferentes espacios jurídicos que se superponen, interpenetran y entremezclan, tanto en nuestras mentes como en nuestras acciones, ya sea en momentos de transformación cualitativa o de crisis importante en nuestras trayectorias vitales, o en la anodina rutina de una vida cotidiana inmutable. Vivimos en tiempos de porosidad jurídica o legalidad porosa, de una multiplicidad de redes de órdenes jurídicos que nos obligan transiciones y transgresiones constantes. Desarrollo nuestra vida jurídica está constituida por la intersección de diferentes órdenes jurídicos, es decir, por la interlegalidad. La interlegalidad es la contrapartida fenomenológica del pluralismo jurídico, por lo que constituye el segundo concepto clave de una concepción posmoderna del Derecho. La interlegalidad es un proceso altamente dinámico, debido al hecho de que los diferentes espacios jurídicos no son sincrónicos, lo que resulta en una mezcla irregular e inestable de códigos jurídicos (De Sousa, 1987, pp. 297–298).

Esta definición presenta varios aspectos innovadores en comparación con las concepciones clásicas de pluralismo jurídico e interlegalidad, que conciben

la pluralidad como una coexistencia de sistemas jurídicos divididos entre sí. En la concepción de De Sousa, derecho no significa el derecho de un país, es decir, un único sistema jurídico establecido en una entidad geográfica bien definida, sino una categoría caracterizada por la porosidad jurídica y situada en una multitud de espacios y procesos interconectados. El concepto de interlegalidad socava los cimientos de la idea de unidad del sistema jurídico y la jerarquía lógica de las normas, influyendo y remodelando a los individuos y grupos sociales de una sociedad, así como sus actitudes hacia el Derecho (Nickel, 2015). Esto subraya:

el impacto del pluralismo jurídico en las experiencias, la percepción y la conciencia jurídica de los individuos y los grupos sociales que viven en condiciones de pluralismo jurídico, especialmente porque su vida cotidiana está atravesada o interpenetrada por culturas y sistemas jurídicos diferentes y a menudo conflictivos (De Sousa, 2002, p. 97).

Sin embargo, la pérdida del monopolio estatal de producción normativa, en favor de sistemas normativos sociales, culturales, grupales o tradicionales, así como de la regulación supranacional y transnacional, no es en sí misma una solución. El hecho de que estos actores conformen sistemas jurídicos que (potencialmente) compiten con el derecho nacional, no resuelve la perplejidad sobre la operatividad del concepto de interlegalidad. Este resulta un concepto difícil de llevar a la práctica, y con un valor epistémico que sigue siendo fuente de debate.

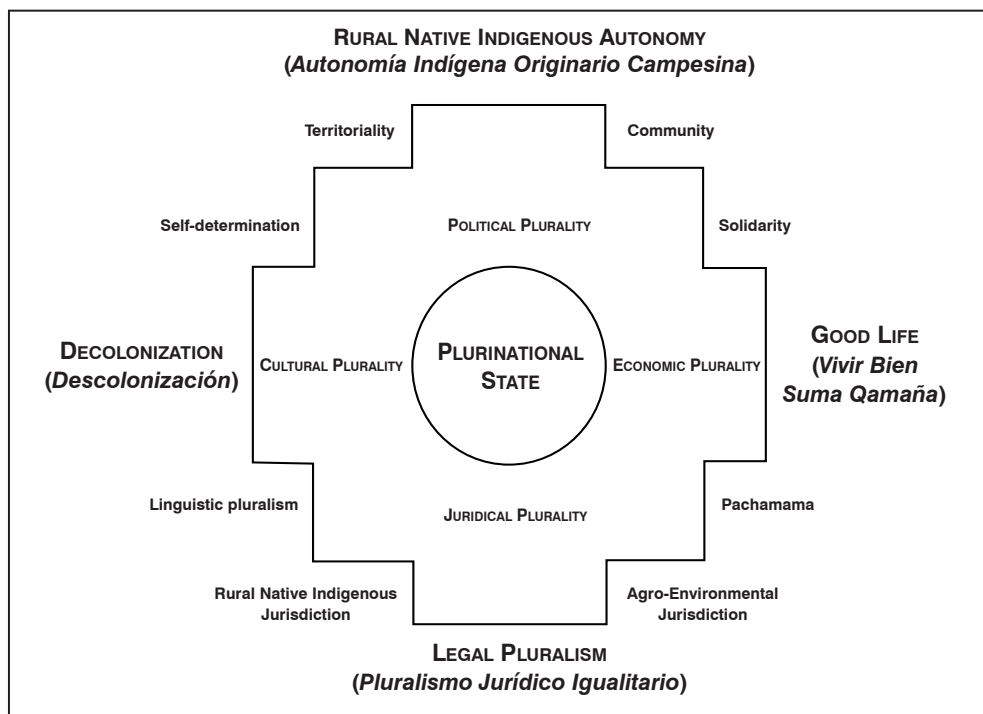
Ni siquiera la adopción del pluralismo jurídico igualitario, tomando prestada la distinción de Hoekema, parece resolver el problema. Este, a diferencia del enfoque unitario, no reserva:

al Estado la (hetero)determinación de los ordenamientos jurídicos reconocidos: son los propios pueblos indígenas quienes –en ejercicio de su derecho a la libre determinación– determinan las normas, procedimientos e instituciones que les son aplicables, sin injerencia estatal, dentro de un marco constitucional que promueve la complementariedad de funciones y la igualdad jerárquica entre jurisdicciones en igualdad de condiciones. (Buono, 2018, p. 1085)

El pluralismo jurídico igualitario se enmarca dentro del modelo de Estado plurinacional que se propone a continuación. Este modelo trata de poner de manifiesto la interrelación entre los distintos pluralismos en su origen,

y suele representarse a través de una chakana, símbolo de la cosmovisión andina cuyo nombre deriva, no por casualidad, del quechua *chakay*, que significa ‘puente’.

FIGURA 6
CHAKANA PLURINACIONAL



Nota. Tomado de Buono, 2018, p. 1084.

Aunque rica desde el punto de vista teórico, tal aportación sigue pecando de analítica, con la consiguiente dificultad en su aplicación práctica: “la cuestión crucial de cómo reconstruir, en la arquitectura posmoderna, las conexiones entre lo social y lo jurídico encuentra una respuesta más bien vaga: interpenetración, entrelazamiento, integralidad, solapamiento, mutuamente constitutivo, dialectal. Nos dejan con la confusión y la ambigüedad” (Teubner, 1998, p. 120).

El texto que está a punto de terminar no pretende hacer una contribución significativa al debate teórico sobre la aplicabilidad y funcionalidad

de conceptos como pluralismo jurídico e interlegalidad. Lo que aquí nos limitamos a reiterar es la necesidad de concebir los fenómenos jurídicos como sistemas en constante cambio y reajuste, a través de una visión pluralista y procedimentalista. En definitiva, en las sociedades modernas, la peruana incluida, “el pluralismo jurídico dentro de un sistema–país es una realidad indiscutible” (Colajanni, 2019, p. 3). Partiendo de este supuesto, podría resultar más sencillo acercarse a la alteridad presente en sistemas jurídicos distintos al propio, evitando clasificarlos mecánicamente en una escala jerárquica en la que siempre se encontrará en primer lugar el “mejor posible”, es decir, el de referencia.

De igual forma, sería posible apreciar los matices presentes en los modos de aplicación de la ley y el ejercicio de la justicia en otras sociedades, y posiblemente hacerlos dialogar con las normas y prácticas presentes en su propio derecho de referencia. Piénsese, por ejemplo, en la forma de concebir la justicia entre los awajún, donde el responsable de cometer un acto reprochable es castigado, en el marco de sus valores culturales, de manera que el equilibrio social se restablezca lo más rápidamente posible. El sentido de la responsabilidad por los actos cometidos está estrechamente ligado al factor tiempo: si un acto no se sanciona en el plazo adecuado para el restablecimiento del orden social, el propio sentido de la justicia pierde su valor.

Al igual que sus pares colombianos, los guardias indígenas peruanos basan sus prácticas en la prevención de conflictos a través del ejercicio del diálogo pacífico y las redes de alianzas en apoyo a una causa común: la defensa del territorio y de quienes lo habitan. Por difícil que sea concebir un cuerpo de seguridad que opere sin el ejercicio de la fuerza¹⁵², lo que las guardias colombianas, y ahora también las peruanas, llevan años obligándonos a reevaluar es el concepto mismo de seguridad. Si no es el momento oportuno para aventurar respuestas, al menos podemos hacernos una pregunta: ¿es realmente imposible garantizar la seguridad de los miembros de un grupo social, en un territorio determinado, sin el ejercicio de la fuerza, lo que conduce inevitablemente a la aparición de contextos tensos y violentos?

Limitémonos a citar un famoso lema común entre los zapotecas del pueblo de Talea, México, según el cual “más vale un mal compromiso que una buena

152 Esto debería hacer reflexionar sobre la matriz ideológica de referencia, a través de la cual se interpreta y normaliza la realidad.

batalla ganada” (Nader, 1990). Dicha cita motiva a pensar sobre la pertinencia de la justicia retributiva frente a la justicia punitiva, y de la prevención frente a la lucha contra los conflictos.

El análisis de los datos surgidos de los grupos focales, los testimonios, las sesiones plenarias y, en general, los discursos pronunciados durante las jornadas del Primer Encuentro Internacional de Guardias Indígenas, así como las reivindicaciones presentes en los estatutos de los gobiernos territoriales autónomos wampís y awajún –incluidas las intenciones presentes en el proyecto de autogobierno shipibo del capítulo anterior– revela la relación entre interlegalidad y autonomía política de los pueblos indígenas. Además, el modelo de Estado plurinacional, representado por la chakana anterior, también hace explícita esta interconexión.

El reconocimiento de la existencia y copresencia de un derecho indígena, es decir, de sistemas normativos no escritos, a menudo autónomos y muy diferentes del derecho positivo de referencia, “termina siendo una base concreta y fáctica en el camino hacia el reconocimiento de la “autonomía” indígena y hacia la posible reforma del Estado. [...] Un ‘derecho propio’ es así una base inevitable de la constitución social relativamente autónoma de un grupo social” (Colajanni, 2018, pp. 239–240).

Tras décadas de luchas sociales a través de las cuales el movimiento indígena ha perseguido objetivos encaminados a construir la igualdad entre todos los componentes de la población de un Estado (la defensa de los derechos vulnerados, la consecución de la plena ciudadanía y la lucha contra las formas de discriminación y marginación, entre otros), recientemente se ha producido un cambio de paradigma por el que los esfuerzos de las entidades representativas indígenas y la atención internacional se han centrado en una reivindicación de la diferencia histórica, social, cultural y político–decisional.

Esta ambición definida por Colajanni (2018, p. 237) como “una paradoja evidente” se resume en realidad en esta frase sostenida por De Sousa: “Tenemos derecho a ser iguales cuando la diferencia nos hace inferiores, y tenemos derecho a ser diferentes cuando la igualdad anula nuestras características”. El sociólogo portugués, de hecho, afirma que, tras las mencionadas luchas de décadas para obtener la ciudadanía, los pueblos indígenas no cuestionan la legitimidad de la nación civilizada. En su lugar, rechazan que sea el único concepto de nación reconocido por el Estado. Además:

reclaman el reconocimiento, junto a la nación cívica, de la nación etnocultural, la nación fundada en una pertenencia colectiva que comparte un mismo universo cultural y simbólico, una misma ascendencia, una misma relación con la tierra y el territorio. Este reconocimiento de la existencia de diferentes conceptos de nación y su coexistencia en un mismo Estado es el quid del proyecto de Estado plurinacional (De Sousa, 2012, p. 253).

Esta nueva forma de Estado configurada por la subjetividad social, cultural, política y económica asumida por los pueblos indígenas se caracteriza por “fuertes autonomías locales, una distribución difusa de los poderes fundamentales, una descentralización efectiva y un intercambio –que tiende a la igualdad– entre los poderes centrales del Estado y los de las sociedades indígenas marginales” (Colajanni, 2018, p. 237).

Se trata de un proyecto indudablemente articulado que muestra el lado de las críticas más dispares, y plantea una serie de dudas más que legítimas. Una de ellas, especialmente válida para América Latina, es que la plurinacionalidad amenaza la unidad y la cohesión social, ya de por sí frágiles en los países surgidos de la dominación colonial. Sin embargo, como señala De Sousa, nunca han sido las poblaciones indígenas las que amenazan la unidad y la cohesión social de los Estados latinoamericanos. Por el contrario, han sido violentamente excluidas de cualquier proyecto de unidad y cohesión nacional. Solo a través de décadas de lucha han logrado una precaria inclusión.

De hecho, son en realidad las instituciones que representan los intereses del “complejo colonialismo–autoritarismo–capitalismo” (De Sousa, 2012, p. 254) las que hacen las críticas más feroces a los proyectos plurinacionales, instituciones contaminadas por un colonialismo interno perdurable que se manifiesta en las más diversas esferas sociales, incluida la política, que al mezclarse con las necesidades del mercado neoliberal global justifica la explotación capitalista más salvaje y depredadora.

Las estrategias implementadas por este complejo para neutralizar los avances alcanzados y aislar a los pueblos indígenas son básicamente dos: la primera consiste en dividir a estos pueblos del resto de la sociedad, sosteniendo la narrativa de que el proyecto plurinacional, lejos de convertirse en una solución para el conjunto de la sociedad, solo representaría apetencias indígenas, entre otras consecuencias opuestas a los intereses de otros grupos

sociales; la segunda pretende crear una división interna entre los propios pueblos indígenas, lo que genera escisiones entre las organizaciones indígenas así como entre el pueblo y la dirigencia de las organizaciones representativas, satanizando a sus líderes y criminalizando las protestas organizadas por ellos.

Además de la existencia e insistencia de estos intereses antitéticos al proyecto plurinacional, es indudable la presencia de varias cuestiones críticas que inhiben su desarrollo. Dado que un análisis preciso de los mismos merecería un estudio aparte –y de hecho ya existen varios– aquí nos limitaremos a resumir las propuestas realizadas hasta el momento, desde las menos factibles hasta las más convincentes. Una propuesta ha sido la del Estado unitario descentralizado, en el que las regiones y departamentos asumen cada vez más competencias, incluso normativas, en materias que les están exclusivamente reservadas. Esta es una solución débil que, al menos en el caso peruano, no ha hecho sino fomentar la extensión de la corrupción entre los funcionarios de los gobiernos regionales.

Una posibilidad radicalmente distinta es la neopatrimonialista, “una forma de administración en la que se funden y mezclan elementos de autoridad tradicional (patrimonial) con elementos de autoridad legal–racional, pero con fuerte énfasis en el poder carismático y semisacralizado” (Colajanni, 2018, p. 242). Sin embargo, la marginación de algunos rasgos liberal–democráticos, a través de casos de privatización de lo público, la estricta subordinación de la economía a la política o la prevalencia del contrato sobre la ley no ha hecho más que enjaular a los pueblos indígenas, haciéndoles perder algunas características fundamentales. Ante ello, la opción más atractiva parece ser el federalismo.

La idea básica de la democracia federal, que se basa en el reparto del poder entre múltiples entidades e instituciones, reparto regulado por una carta constitucional, se ha extendido, al igual que la idea de la combinación de “*autogobierno*” y “*gobierno compartido*”, que podría garantizar la difusión constitucional del poder. Por otra parte, el modelo de Estado federalista puede garantizar, mediante un sistema de frenos y contrapesos entre los distintos niveles de gobierno, que un poder público muy fuerte (y, por tanto, potencialmente “despótico”) no se manifieste ni se fortalezca frente a los distintos grupos sociales y regionales formados por los ciudadanos. (Colajanni, 2018)

Por tanto, resulta similar a un Estado federal basado en un modelo de democracia intercultural como el que propone la Constitución boliviana, la más

progresista, desde este punto de vista, de todo el subcontinente latinoamericano. En el artículo 11, de hecho, se reconocen tres formas de democracia:

democracia representativa, democracia participativa y democracia comunitaria, siendo esta última una forma de democracia que busca una correspondencia con las prácticas de organización política de las comunidades indígenas. La complementariedad de estas tres formas de democracia, en un horizonte de democracia intercultural, es uno de los principales desafíos de la plurinacionalidad. (De Sousa Santos, 2012, p. 257)

En la actualidad, sin embargo, hay que señalar que los reconocimientos y concesiones de los gobiernos e instituciones estatales:

son en sí mismas insuficientes para hacer de los pueblos indígenas verdaderos protagonistas autónomos y autodeterminados de las complejas formas organizativas de las sociedades latinoamericanas. Se requieren reformas radicales de la “forma-estado” que se alejen de las condiciones globales de las nuevas orientaciones “neoliberales” y establezcan una nueva relación entre ciudadanos de diferentes orígenes, historia y características culturales, e instituciones colectivas. Los modelos federalistas, cabe reiterar, revisados y adaptados a las circunstancias modernas, podrían responder, mejor que otros, a las necesidades y derechos de autodeterminación de los pueblos indígenas. (Colajanni, 2018, pp. 251–252)

A este respecto, surge la pregunta final: ¿qué papel puede tener la Guardia Indígena Amazónica dentro de estos procesos articulados? El nacimiento y desarrollo de esta organización nos obliga a repensar aún más el concepto de justicia indígena, dentro de un proyecto más amplio que apunta a una transformación pluralista, descolonizadora y democratizadora de la sociedad y el Estado peruanos. La eventual institucionalización de esta organización sería parte de un proceso más amplio que incluye el reconocimiento del pluralismo político plurinacional, el pluralismo en la gestión de la tierra, el pluralismo intercultural y el pluralismo en las formas de organizar la economía y concebir la propiedad. “Este reconocimiento multidimensional implica que los avances y retrocesos en el pluralismo jurídico son simultáneamente productos y productores de avances y retrocesos en el pluralismo político, cultural, territorial y socioeconómico” (De Sousa Santos, 2012, p. 273).

Por otra parte, no olvidemos el significado que encarna la guardia indígena desde el punto de vista de la expresión identitaria. A través de su ejercicio de autodefensa, ponen de manifiesto un universo de valores que cuestiona fuertemente los supuestos básicos en la relación entre el hombre y el territorio (y los recursos naturales en él existentes) sobre los que se asienta la actual economía de mercado. Reconocer la guardia indígena supondría dar cabida, como posible alternativa a la catástrofe actual, a los principios contenidos en la filosofía del *sumak kawsay*, y dar un paso más hacia el cambio de paradigma tan anhelado por la ecología política actual.

Un enfoque bastante utópico de la realidad, sin duda. Pero una utopía realista, esperemos.

¡Que viva la guardia indígena!

Per aspera ad astra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agencia de la ONU para los Refugiados. [ACNUR]. (2006). Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas de la Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos. Naciones Unidas.

Alfaro, Y. (2022, 29 de mayo). La lucha asháninka en el Vraem contra el narcotráfico y la tala ilegal. *Ojo Público*. <https://ojo-publico.com/3523/la-lucha-ashaninka-en-el-vraem-contra-el-narcotrafico>

Al Jazeera. (2022, 30 de mayo). How an Indigenous grandmother combats Colombia's most dangerous armed groups | Witness Documentary. [Archivo de Video]. *Youtube*. https://www.youtube.com/watch?v=B9Qede2_j10

Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana. [AIDSESEP]. (2022, 9 de julio). ¡Emergencia indígena y defensa ante conflicto territorial en la Comunidad Nativa Huascayacu! <https://aidesep.org.pe/noticias/emergencia-indigena-y-defensa-ante-conflicto-territorial-en-la-comunidad-nativa-huascayacu/>

Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana. [AIDSESEP]. (2022, 10 de junio). Carta abierta: AIDSESEP exige acciones urgentes al Estado peruano, los compradores internacionales del aceite de palma, la RSPO y la sociedad civil internacional frente a las prácticas depredadoras y divisorias del Grupo Ocho Sur. <https://aidesep.org.pe/noticias/carta-abierta-aidesep-exige-acciones-urgentes-al-estado-peruano-los-compradores-internacionales-del-aceite-de-palma-la-rspo-y-la-sociedad-civil-internacional-frente-a-las-practicas-depredadoras-y-d/>

Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana. [AIDSESEP]. (2022, 7 de noviembre). #DefensadeDefensores. *El terrorismo, el narcotráfico y el tráfico de tierras son los principales enemigos del ejército Asháninka [video]*. Facebook. <https://web.facebook.com/watch/?v=3327668444227794>

Asociación de Nacionalidades Asháninka del valle Pichis. [ANAP]. (1990, 5 de enero). Comunicado. *Diario La República-Provincias*.

Balbuena, P. (2022, 15 de junio). El nuevo rol de las rondas campesinas. *Desde adentro*. <https://www.desdeadentro.pe/2022/06/el-nuevo-rol-de-las-rondas-campesinas/>

Baratti, R. (s.f.). *Perú*. Large Movements. Associazione di promozione sociale. <https://migrazioniontheroad.largemovements.it/america-latina/peru/>

Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios. [BDPI]. (s.f.a). *Asháninka* <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/ashaninka>

Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios. [BDPI]. (s.f.b). *Awajún*. <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/awajun>

Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios. [BDPI]. (s.f.c). *Lista de pueblos indígenas u originarios*. <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos-indigenas>

Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios. [BDPI]. (s.f.d). *Kakataibo* <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/kakataibo>

Benavides, M. (1991). *Autodefensa asháninka, organizaciones nativas y autonomía indígena*. SEPIA IV.

Buono, E. (2018). *Pluralismo jurídico igualitario: il mandato costituzionale “inascoltato” nel modello boliviano di cooperazione intergiurisdizionale*. Saggi – DPCE.

Calí, J. (2022). *Derechos de los Pueblos Indígenas*. Naciones Unidas.

Carrera, B., & Ruiz, Z. (2017). *Abya Yala Wawgeykuna*. Arte, saberes y vivencias de indígenas americanos. E.R.A. Arte, Creación y Patrimonio Iberoamericanos en Redes e Instituto Zacatecano de Cultura ‘Ramón López Velarde’.

Central de Comunidades Nativas de la Selva Central. [CECONSEC]. (1990, 22 de julio). Comunicado. *Diario La República*.

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. [CAAAP]. (2019). *Ronald Suárez, COSHIKOX: ‘Estamos trabajando para declararnos como Gobierno Autónomo en el 2021’*. <https://www.caaap.org.pe/2019/03/07/>

ronald-suarez-coshikox-estamos-trabajando-para-declararnos-como-gobierno-autonomo-en-el-2021/

Clemente, P. (2010). L'antropologo che intervista. Le storie della vita. En Pistacchi, M. (ed.), *Vive Voci. L'intervista come fonte di documentazione*.

Colajanni, A. (2018). Indigenismo, derechos de los pueblos originarios y reforma del Estado en América Latina. *Rivista Equilibri*, 230–254. Il Mulino.

Colajanni, A. (2019). Derechos, identidades, culturas, Derecho penal y hombre.

Comisión de la Verdad. (s.f.a). *Procesos de resistencia de la Guardia Indígena – contexto general*. <https://www.comisiondelaverdad.co/procesos-de-resistencia-de-la-guardia-indigena-contexto-general>

Comisión de la Verdad. (s.f.b). *Resistencia de Consejo Regional Indígena del Cauca*. <https://www.comisiondelaverdad.co/resistencia-de-consejo-regional-indigena-del-cauca>

Comisión de la Verdad (s.f.c). *Guardia Cimarrona*. <https://www.comisiondelaverdad.co/guardia-cimarrona>

Constitución Política del Perú. [Const.]. Art. 88-89 (29 de diciembre de 1993). <http://www.pcm.gob.pe/wp-content/uploads/2013/09/Constitucion-Pol%C3%ADtica-del-Peru-1993.pdf>

Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. [CNDDHH]. (1990). *Boletín (abril-mayo)*. CNDDHH.

De Sardan, J. (2008). *Antropología y desarrollo. Ensayos sobre el cambio social*. Raffaello Cortina.

De Sousa, B. (1987). Law: A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law. *Journal of Law and Society*, 14(3), 279–302.

De Sousa, B. (2002). *Towards a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation*. Butterworths.

De Sousa, B. (2012). Cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En: De Sousa Santos B., Grijalva

Jiménez A. (Eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp. 243–278). Quito: Fundación Rosa Luxemburgo.

Defensoría del Pueblo. (2014). *Informe N.º 002-2014-DP/AMASPPI-PPI. Análisis de la política pública de reconocimiento y titulación de comunidades campesinas y nativas*. Defensoría del Pueblo.

Defensoría del Pueblo. (2023, 15 de febrero). *Defensoría del Pueblo registró 219 conflictos sociales y más de mil acciones colectivas de protesta durante el mes de enero 2023*. <https://acortar.link/fnadYt>

Degawan, M. (2019). *Lenguas indígenas, conocimientos y esperanza*. Correo de la UNESCO. <https://es.unesco.org/courier/2019-1/lenguas-indigenas-conocimientos-y-esperanza>

Derecho, Ambiente y Recursos Naturales. (2021). *Análisis del funcionamiento de los fondos climáticos y otras fuentes financieras para el saneamiento físico legal de las comunidades nativas en el Perú 2011-2020*. DAR. https://dar.org.pe/wp-content/uploads/2021/12/19370-Analisis-de-FondosClimaticos_titulacion-10122021.pdf.

Durand, A. (2005). El movimiento cocalero y su (in)existencia en el Perú. Itinerario de desencuentros en el río Apurímac. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 34 (1), 103–126. <https://journals.openedition.org/bifea/5651?lang=fr>

Espinosa, O. (1995). *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

Espinosa, O. (2012). El sistema de la cuota electoral indígena en la Amazonía: problemas y limitaciones. En: Del Águila, A., Suito, M. (Eds.), *Participación electoral indígena y cuota nativa en el Perú* (pp. 37–46). Jurado Nacional de Elecciones e IDEA–Internacional.

Espinosa, O. (2017). “¿No queremos inclusión, queremos respeto?”: Los pueblos indígenas amazónicos y sus demandas de reconocimiento, autonomía y ciudadanía intercultural. En: Ulfe, M., Trinidad, R. (Eds.), *En busca de reconocimiento: Reflexiones desde el Perú diverso* (pp. 119–136). PUCP.

Espinosa, J. R., & García Villegas, M. (2013). *El derecho al Estado: Los efectos legales del apartheid institucional en Colombia*. Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad.

Farman, A. (2021). La fiebre de la coca devora la Amazonia. La deforestación se acelera en Perú por la proliferación de cultivos y el escaso poder de las comunidades indígenas. OpenDemocracy. <https://www.opendemocracy.net/es/fiebre-coca-corroe-amazonia/>

Fassin, D. (2019). *Le vite inequali: Cuánto vale un ser humano*. Feltrinelli Editore.

Fernández, A. (2003). *Rondando por nuestra ley*. Códice ediciones SAC.

Forest Peoples Programme. [FPP]. (2021). En defensa de los territorios vivos de la Amazonía peruana. <https://storymaps.arcgis.com/stories/5dd54fee-892a44239f179598aa05aafb>

Forest Peoples Programme. (s.f.). La lucha de la comunidad Shipibo de Santa Clara de Uchunya contra la expansión de la palma de aceite. <https://www.forestpeoples.org/es/special-blog/la-lucha-de-la-comunidad-shipibo-de-santa-clara-de-uchunya-contra-la-expansion-de-la>

García, A. (1978). Legislación indigenista y política del estado. *Enfoques Colombianos*, 11, 25–62.

Ginex, M. (2022, 4 de noviembre). *Egemonia, un concetto di Gramsci da rileggere in chiave contemporanea*. La Rivista Culturale. <https://larivistaculturale.com/2022/11/04/antropologia-culturale-sociologia-egemonia-e-subalternita-rileggere-i-concetti-di-antonio-gramsci-per-capire-le-rivalita-nazionali-e-internazionali/>

Gitlitz, J. & Rojas, T. (1985). Las rondas campesinas en Cajamarca – Perú. *Apuntes. Revista De Ciencias Sociales*, (16), 115–141.

Gómez, T. (2018). Repensando el Estado y la política desde la autonomía indígena: la construcción del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís. *Debates en Sociología*, (47), 187–218. <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.201802.007>

Gorriti, G. (2021). *El vuelo de los asháninka*. Planeta.

Granato, G. (2011). *La reforma agraria del 1969 in Peru*. Universidad de Nápoles ‘L’Orientale’.

Guevara, A., Verona, A. & Vergara, R. (eds.). (2015). *El peritaje antropológico. Entre la reflexión y la práctica*. Centro de Investigación, Capacitación y Asesoría Jurídica del Departamento Académico de Derecho (CICAJ).

Hoekema, A. (2014). Legal Pluralism: Conflicting Legal Commitments Without a Neutral Arbiter. *Jura Gentium*, (11), 61–103.

Huber, L. (1995). *Las rondas campesinas de Piura*. Instituto de Estudios Peruanos.

Huerta, P. (2022a, 9 de julio). Nueva ley de comités de autodefensa, entre el fracaso de la seguridad ciudadana y un real reconocimiento. *LR Data*. <https://data.larepublica.pe/nueva-ley-de-comites-de-autodefensa-entre-el-fracaso-de-la-seguridad-ciudadana-y-un-real-reconocimiento/#:~:text=Publicado%20el%209%20de%20julio,el%20sistema%20de%20seguridad%20ciudadana>

Huerta, P. (2022b, 6 de marzo). Narcosobrinos. El peaje del narcotráfico en los márgenes de la Amazonía peruana. *Unidad LR Data*. <https://data.larepublica.pe/narcobenefactores-el-tributo-del-narcotrafico-en-los-margenes-de-la-amazonia-peruana/>

Huyskes, D. (2019, 16 de abril). Rinchiudere per correggere non è la soluzione, ci disse Foucault. *The vision*. <https://thevision.com/cultura/foucault-societa-disciplinare/>

Instituto de Defensa Legal. [IDL]. (2022, 11 de marzo). *Deforestación de la Comunidad Nativa Santa Clara de Uchunya: Juez Incorpora al Proceso Penal a las empresas Plantaciones de Pucallpa S.A.C. y Ocho Sur P S.A.C.* <https://www.idl.org.pe/deforestacion-de-la-comunidad-nativa-santa-clara-de-uchunya-juez-incorpora-al-proceso-penal-a-las-empresas-plantaciones-de-pucallpa-sac-y-ochosur-p-sac/>

Instituto Nacional de Estadística e Informática. [INEI]. (2018). *III Censo de comunidades nativas 2017. Resultados definitivos*.

Kemito Ene. (s.f.). *Conoce más acerca de nuestros productos*. <https://www.kemitoene.com>

Kohn, E. (2021). *Come pensano le foreste*. Nottetempo.

Kollektiv Orangotango. (2019). On our and other maps [Archivo de video]. *Vimeo*. <https://vimeo.com/378739683>

Korsbaek, L. (2011). No todas las rondas son comités de autodefensa y viceversa. Los tipos de rondas campesinas. *Investigaciones Sociales*, 15 (26), 15–39.

Lalander, R. & Cuestas–Caza, J. (2018). Sumak Kawsay y Buen–Vivir. *Trajectorias Humanas Trascontinentales*, (3). <https://www.unilim.fr/trahs/1060>

Larson, A., Monterroso, I. & Cronkleton, P. (2017). *Titulación colectiva en la Amazonía peruana: Una historia en tres actos*. CIFOR.

Larson, A., Monterroso, I. & Cronkleton, P. (2018). *Desafíos en el proceso de formalización de los derechos de las comunidades indígenas en Perú*. CIFOR.

Larson, A., Monterroso, I. & Heise, N. (2019). *Conflictos en la tenencia forestal colectiva: Lecciones para el Perú a partir de un estudio comparativo*. CIFOR.

Lenzi, F. (2017). *Antropología en acción. Experiencias etnográficas entre América Latina e Italia*. CISU.

Lewin, K. (1946). Action Research and Minority Problems. *Journal of Social Issues*, 2, 34–46.

Mamo, D. (2022). *El Mundo Indígena 2022*. IWGIA.

Marcelli, F. (2009). *Los derechos de los pueblos indígenas*. Aracne.

Martínez-Cobo, J. R. (1987). *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*. Naciones Unidas, Nueva York.

Másquez-Salvador, Á. (2022, 30 de junio). ¿Es conveniente derogar la ley de comités de autodefensa? *Sudaca*. <https://sudaca.pe/noticia/opinion/alvaro-masquez-es-conveniente-derogar-la-ley-de-comites-de-autodefensa/>

Ruiz-Molleda, J. & Másquez-Salvador, Á. (2018). *Derecho desde los márgenes. Pueblos indígenas y litigio constitucional estratégico en el Perú*. Instituto de Defensa Legal.

Maturo, A. (2003). Tipi di ricerca sociale. En C. Cipolla (ed.), *Il ciclo metodologico della ricerca sociale* (90–115). Franco Angeli.

Mbembe A. (2016). *Necropolítica*. Ombre Corte.

Mejía, J. (2019). Sociedad, individualismo y modernidad en el Perú. *Sociologías*, 21 (50), 260–285.

Ministerio de Cultura. [Mincul]. (s.f.). *Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios*. <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/kakataibo>

Ministerio de Cultura. [Mincul]. (2022). *Plan de protección de la reserva indígena kakataibo norte y sur*.

Ministerio de Desarrollo Agrario y Riego del Perú. [Midagri] (s.f.) *Objetivos de la Reforma Agraria*. <https://www.midagri.gob.pe/portal/objetivos/70-marco-legal/titulacion-agraria-en-el-peru/413-el-proceso-de-reforma-agraria>

Moore, T. (2021). *Orígenes del Pueblo Shipibo–Konibo, su Identidad, su Territorio de Vida y su Gobernanza Autónoma*. COSHICOX.

Monterroso, I; Larson, A. M. (2018). *Desafíos del proceso de formalización de derechos de comunidades nativas en Perú*. Centro de Investigación Forestal Internacional (CIFOR).

Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA). (1990). *Línea militar. III Comité Central*.

Naciones Unidas. (2008). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Naciones Unidas https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Nader, L. (1990). *Harmony ideology: justice and control in a Zapotec mountain village*. Stanford University Press.

Navarini, G. (2001). Etnografía de las fronteras: dilema clínico y polise-mia. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 2, 283–307.

Neyra-Soupplet, R. (2022). *Todo empieza por lo local: autogobiernos y alternativas al extractivismo de los pueblos amazónicos de Perú*. Universidad Nacional Agraria La Molina.

Olmo, G. D. (2022, 8 de julio). Qué son los Comités de Autodefensa, la “policía paralela” que recupera poder en Perú. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-62046501>

Organización Regional AIDSESEP Ucayali. [ORAU]. (20226, 16 de mayo). *Resolución del Consejo de Coordinación Ampliada de la Organización Regional*

AIDSESEP Ucayali [publicación en Facebook]. <https://web.facebook.com/photo?fbid=570006474555423&set=pcb.570007554555315>

Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú. [ONAMIAP]. (2022, 16 de junio). ¡Exigimos derogatoria de ley que arma a civiles y genera paralelismo a las formas propias de organización de los pueblos indígenas! <https://onamiap.org/2022/06/exigimos-derogatoria-de-ley-que-arma-a-civiles-y-genera-paralelismo-a-las-formas-propias-de-organizacion-de-los-pueblos-indigenas/>

Parranderos del Cauca. (2020, 21 de octubre). Himno de la Guardia Indígena – Guardia Fuerza ft. Andrea Echeverry, Ali Aka Mind, Chane Meza [Archivo de Vídeo]. *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=uwR6VgQ1mOE>

Pérez, J. (1996). Rondas campesinas, poder, violencia y autodefensa en Cajamarca central [Documento de Trabajo 78, Serie Talleres 6]. IEP Ediciones.

Pérez, J. (2010). *Montoneros, bandoleros y rondas campesinas (Violencia política, abigeato y autodefensa en Cajamarca, 1855-1990)*. Editorial Gráfica del Norte.

Quijano, A. (2006). El “Movimiento Indígena” y las Cuestiones Pendientes en América Latina, *Review (Fernand Braudel Center)*, 29 (2), 189–220.

Quispe, E. (2020). *Seguridad ciudadana: una mirada al servicio efectuado por las municipalidades*. Contraloría General de la República.

Redacción BBC News Mundo. (2021, 26 de mayo). Qué es el Militarizado Partido Comunista de Perú (MPCP) al que le atribuyen la matanza de 16 personas en Vraem (y qué relación tiene con Sendero Luminoso). *BBC News*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-57242718>

Redacción RPP. (2017, 21 de abril). La historia del MRTA, el grupo terrorista que tomó la residencia del embajador japonés. *Radio Programas del Perú*. <https://rpp.pe/politica/historia/mrta-la-historia-del-grupo-terrorista-que-tomo-la-residencia-del-embajador-japones-noticia-1045197>

Redacción RPP. (2022, 3 de diciembre). Minedu deroga resoluciones vinculadas a Educación Intercultural Bilingüe tras protestas de organizaciones nativas. *Radio Programas del Perú*. <https://rpp.pe/peru/actualidad/>

minedu-deroga-resoluciones-vinculadas-a-educacion-intercultural-bilingue-tras-protestas-de-organizaciones-nativas-noticia-1451243?ref=rpp

Ruiz-Molleda, J. (2012). La implementación normativa y práctica de la justicia judicial en el Perú. Marcas y contramarcas. En *Justicia indígena en la región andina: Perú, Colombia, Ecuador y Bolivia* (pp. 4–42). Observatorio Jurídico, CAOJ.

Rodríguez, Y. (1990). *Violencia política en la selva central*. Instituto de Defensa Legal.

Saldaña, J., Valencia, F., Larson, A. & Cronkleton, P. (2019). *Titulación de comunidades nativas en Ucayali, Perú. Avances y desafíos*. CIFOR.

San Román, J. (1994). *Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana*. CETA.

Santos, G. (2022). Autogobierno: propuesta de los pueblos indígenas para proteger sus tierras. *Ojo Público*. <https://ojo-publico.com/3574/gobiernos-autonomos-la-propuesta-indigena-para-proteger-sus-tierras>

Sinesio, J. (1978). El Estado oligárquico en el Perú: un ensayo de interpretación, *Revista Mexicana de Sociología*, 40 (3), 991–1007.

Spada, S. (2017). Antropologia medica applicata at home. Dalle criticità alla necessità di un posizionamento “eretico”. *Antropologia pubblica*, 2 (2), 41–58.

Stocks, A. (2005). Too Much for Too Few: Problems of Indigenous Land Rights in Latin America. *Annual Review of Anthropology*, 34, 85–104.

Teubner, G. (1998). The Two Faces of Janus: Rethinking Legal Pluralism. En: Tuori, K., Bankowski, Z., Uusitalo, J. (Eds.), *Law and Power: Critical and Socio-Legal Essays* (pp. 119–140). Deborah Charles.

Tejido Defensa de la Vida y Derechos Humanos ACIN. (s.f.). *Memoria de resistencia, defensa de la vida, cuidado del territorio y construcción de paz*. https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/comunidades-etnicas/assets/pdf/kwes_uus.pdf

TICCA. (2021). *Reconocimiento del Autogobierno Shipibo, por una Democracia que Responda a la Diversidad del Perú*. <https://www.iccaconsortium.org/index.php/es/2021/09/30/autogobierno-shipibo-reconocimiento-democracia-peru/>

Tosi, J. (2022, junio–julio). Autonomía con seguridad. Problemas generados por la falta de reconocimiento estatal de los mecanismos de autoprotección indígena. *Revista Ideele*, (304). <https://www.revistaideele.com/2022/07/31/problemas-generados-por-la-falta-de-reconocimiento-estatal-de-los-mecanismos-de-autoproteccion-indigena/?fbclid=IwAR1SFAUb6b8VZ-tuOD4JwQ2hxyFlIBqvehJOxpqpzqhiD1YthxPZcZ2KC88Q>

Valenzuela, J. M. (2019). *Trazos de sangre y fuego. Bionecropolítica y juvenicidio en América Latina*. CALAS.

Varese, S. (1971). Relaciones Interétnicas en la Selva del Perú. En Grünberg, G. (coord.), *La Situación del indígena en América Latina* (pp. 157–184). Biblioteca Científica.

Vigoya, M. (2016). *Blanqueamiento social, nación y moralidad en América Latina*. En S. Messeder, M. Castro, L. Moutinho L. (orgs.), *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero* (pp. 17–39). EDUFBA.

Villasante, M. (2012). Violencia de masas del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y campos de trabajo forzado entre los Asháninka de la selva central. Datos preliminares de una investigación de antropología política sobre la guerra interna en el Perú. *Memoria. Revista sobre Cultura, Democracia y Derechos Humanos*, (9), 1–79.

Vittor L. (2014). El ejercicio de la justicia indígena. En Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, *Convenio 169 de la OIT. Los desafíos de su implementación en América Latina a 25 años de su aprobación* (pp. 136–149). IWGIA.

Vera, E. (s.f.). Los fantasmas de la guerra: la sigilosa presencia de Sendero Luminoso en la selva peruana. Convoca, CONNECTAS, International Center for Journalists (ICFJ). <https://convoca.pe/los-fantasmas-de-la-guerra/>

Zárate, J. (2018). *Guerras del interior*. Penguin Random House Grupo Editorial.

Zarzar, A. (1991). Las rondas campesinas de Cajamarca: de la autodefensa al ¿autogobierno?. En L. Pásara, N. Delphino, R. Valdeavellano, & A. Zarzar (eds.), *La otra cara de la luna. Nuevos actores sociales en el Perú* (pp. 105–153). CEDYS.

JACOPO TOSI (1996) es licenciado en Antropología por la Universidad de Boloña, con una maestría en Antropología Cultural y Etnología por la misma casa de estudios. Trabajó durante dos años en el Instituto de Defensa Legal como investigador social y, como tal, contribuyó a la creación del Observatorio para Defensores Indígenas de Derechos Humanos y al soporte institucional y organizativo de las guardias indígenas amazónicas. Cuenta con experiencia como adjunto de docencia en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

Como en una tela de araña, al abordar el tema de la autoprotección y la autonomía indígenas en la Amazonía peruana, hay que enfrentarse a estas cuestiones interrelacionadas y codependientes: ¿Cómo trascender la lógica proyectista e inmediateista para que las prácticas del autocuidado colectivo en la Amazonía peruana tengan anclaje tanto en las acciones de control social-territorial, pero también sean políticas, culturales y espirituales? ¿Cómo vienen discutiéndose las misiones, visiones, principios de identidad, autonomía y territorialidad en y entre las propias guardias indígenas? ¿Cuál es la estructura organizativa y la forma de autogestión de recursos o coordinación con aliados? ¿Cómo funciona la gobernanza o cómo se intersectan las líneas de mando, el consejo de los sabios y las sabias, las asambleas y algún potencial tribunal de justicia indígena? ¿Cómo están siendo los diálogos entre las distintas formas de autoprotección? ¿Cuáles son esos liderazgos claves y necesarios que van gestándose? ¿Cómo se fomenta la autogestión de las formas de la autoprotección y su no dependencia a organizaciones aliadas? ¿Cómo está siendo la articulación dentro de la estructura del movimiento indígena y no de manera paralela en el emerger de estos *experimentos de autoprotección*? Son algunas de las preguntas actuales que vienen emergiendo y transitando en la Amazonía indígena más asediada que nunca. Esta publicación nos invita a buscar algunas de estas respuestas en la trocha adentro de sus páginas.



Como en una tela de araña, al abordar el tema de la autoprotección y la autonomía indígenas en la Amazonía peruana, hay que enfrentarse a este entrelazamiento de cuestiones interrelacionadas y codependientes: ¿Cómo trascender la lógica proyectista e inmediateista para que las prácticas del autocuidado colectivo en la Amazonía peruana tengan anclaje tanto en las acciones de control social-territorial, pero también sean políticas, culturales y espirituales? ¿Cómo vienen discutiéndose las misiones, visiones, principios de identidad, autonomía y territorialidad en y entre las propias guardias indígenas? ¿Cuál es la estructura organizativa y la forma de autogestión de recursos o coordinación con aliados? ¿Cómo funciona la gobernanza o cómo se intersecan las líneas de mando, el consejo de los sabios y las sabias, las asambleas y algún potencial tribunal de justicia indígena? ¿Cómo están siendo los diálogos entre las distintas formas de autoprotección? ¿Cuáles son esos liderazgos claves y necesarios que van gestándose? ¿Cómo se fomenta la autogestión de las formas de la autoprotección y su no dependencia a organizaciones aliadas? ¿Cómo está siendo la articulación dentro de la estructura del movimiento indígena y no de manera paralela en el emerger de estos "Experimentos de autoprotección"? Son algunas de las preguntas actuales que vienen emergiendo y transitando en la Amazonía indígena más asediada que nunca. Esta publicación nos invita a buscar algunas de estas respuestas en la trocha adentro de sus páginas.



Forest
Peoples
Programme



SHIPIBO CONIBO CENTER



Broederlijk Delen
TOT IEDEREEN MEE IS